Marcel Rioux entre la culture et les cultures

François Ricard

Volume 31, Number 2 (182), April 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/60484ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Ricard, F. (1989). Marcel Rioux entre la culture et les cultures. *Liberté*, 31(2), 3–13.

FRANÇOIS RICARD

MARCEL RIOUX ENTRE LA CULTURE ET LES CULTURES

Le dernier livre d'Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*¹, aurait dû provoquer, parmi les intellectuels québécois, et plus particulièrement chez ceux qui s'étaient identifiés depuis si longtemps au nationalisme, une véritable levée de boucliers, ou du moins un bon débat. Car ce livre est dévastateur. Sans qu'il y soit jamais nommé question du Québec, il met directement en cause la tournure idéologique particulière qu'a prise ici le nationalisme, c'est-à-dire la manière dont il a été pensé et justifié depuis une vingtaine d'années. Plus précisément, Alain Finkielkraut critique, et dénonce, toutes conceptions de la culture où sont privilégiées la différence des groupes et l'appartenance communautaire des individus, conceptions, on le sait, qui ont constitué et constituent toujours l'un des postulats fondamentaux du nationalisme (ou néo-nationalisme) québécois. L'attaque ne saurait être plus directe.

Or de débat, à ma connaissance, l'ouvrage de Finkielkraut n'en a suscité aucun, ce qui en dit long sur l'apathie ou l'espèce de désarroi qui s'est emparé depuis quelque temps non seulement des penseurs du nationalisme, mais de l'ensemble du milieu intellectuel, phénomène qu'a d'ailleurs bien

1. Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, 167 pages.

analysé récemment un jeune sociologue français, dans un livre pour le moins troublant qui — auto-confirmer assez ironique — n'a pourtant rencontré lui aussi qu'indifférence². Tout se passe, en somme, comme si quelque chose quelque part était mort.

Et je ne pense pas, en disant cela, au désenchantement des militants; les déboires du Parti québécois ou les enfantillages du Parti indépendantiste ne sont que de l'écume. Je ne pense pas, non plus, au piétinement de la pensée nationaliste, devenue pure redondance et réduite, faute d'analyses nouvelles, à la réitération d'«idées» de plus en plus figées et creuses, sans rapport avec quoi que ce soit; cette pensée, littéralement, ne «répond» plus, ne «bouge» plus, n'est plus aujourd'hui qu'un cadavre, ce qui ne l'empêche pas, bien au contraire, d'être reçue comme une sorte de «doxa», aussi largement répandue qu'indiscutée. En fait, c'est beaucoup plus profondément que se situe le problème, ou plutôt l'absence de problème, qui est bien le vrai visage de la mort dont je parle. Le Québec, à l'heure qu'il est, a comme cessé d'être un objet de pensée. Soit que l'on fasse comme si elle avait été entièrement posée et résolue déjà, soit qu'on la disqualifie purement et simplement, dans l'un et l'autre cas la question s'est évanouie, elle n'éveille plus ni angoisse ni critique, elle a rejoint le ciel des questions perdues. Autant que la décroissance démographique ou que le démantèlement de l'État, cette mort intellectuelle, cette chute hors du domaine, hors de la circulation de la pensée, me paraît un des signes les plus sérieux de la nouvelle condition où nous sommes.

*

2. Il s'agit de l'ouvrage de Marc Henry Soulet, *Le Silence des intellectuels: radioscopie de l'intellectuel québécois*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987, 219 pages.

Le livre d'Alain Finkielkraut, donc, aurait dû inciter à la réflexion, ou au moins scandaliser. Or la seule discussion un peu éloquente publiée à ce jour est celle de Marcel Rioux, dans un récent numéro de la revue *Possibles*³. «Discussion» est du reste un bien grand mot, car à vrai dire, tout ce que fait Marcel Rioux, c'est de déclarer irrecevables les thèses de Finkielkraut pour, du même souffle, réitérer les siennes, sans y changer quoi que ce soit. On se serait attendu, je ne sais pas moi, à un peu de dialectique, à ce que l'auteur, considéré comme un des principaux penseurs du néo-nationalisme québécois, se montre un peu troublé, un peu «interpellé» (comme on dit dans le jargon autogestionnaire) par la pensée de l'autre, qu'il profite de l'occasion pour approfondir ou nuancer un peu ses positions déjà connues, pour les «problématiser» (comme on dit encore dans le même jargon), s'interroger, s'inquiéter, bouger, que diable. Or cela ne se produit pas, et le «dialogue» (même remarque) est esquivé. Malgré tout le respect qu'on doit à quelqu'un comme Marcel Rioux, on est déçu.

Le désaccord porte essentiellement sur un point: la notion de culture. Ou plutôt, le rapport entre les deux sens qu'a pris aujourd'hui ce substantif, et qu'on pourrait appeler son sens «comptable», d'une part, et son sens «non-comptable», d'autre part⁴. Dans le premier cas, le mot peut s'employer avec un article indéfini ou un numéral et il varie en nombre: on peut dire «une culture», «deux cultures», «mille cultures», etc. Il désigne donc une ou plusieurs entités concrètes particulières, théoriquement égales entre elles et qu'on peut additionner ou soustraire à volonté. De plus, le mot pris dans ce sens demande, pour être rapporté à quelque référent précis et donc pour pouvoir être accompagné de l'article défini, de recevoir

3. Marcel Rioux, «Les frusques de la semaine et l'habit du dimanche», *Possibles*, Montréal, vol. 12, n° 3, été 1988, pp. 27-36.

4. Cette distinction vient du chapitre sur les noms dans Jean Dubois et René Lagane. *La nouvelle grammaire du français*, Paris, Larousse, 1973.

une épithète ou un génitif: la culture québécoise, la culture du Sud des États-Unis, la culture des jeunes, etc.

Il s'agit, on l'aura compris, de la notion moderne, dite anthropologique, selon laquelle une culture est l'ensemble des pratiques sociales et symboliques propres à un groupe humain et auxquelles tendent à se conformer les individus appartenant à ce groupe. Il va sans dire que tout groupe possède sa culture entendue dans ce sens, que ces cultures sont toutes particulières, c'est-à-dire plus ou moins «différentes» les unes des autres, et qu'aucune n'est par définition supérieure à aucune autre.

Dans le deuxième sens (qui est aussi le plus ancien), le même mot de «culture» s'emploie toujours au singulier, avec l'article défini, sans avoir nécessairement besoin d'épithète ou de complément: «la culture». Il désigne cette fois quelque chose de général, ou d'abstrait, qui ne peut pas être dénombré. Ce sens, aujourd'hui, est plutôt discrédité. C'est qu'il renvoie, qu'on le veuille ou non, à une sorte de transcendance, à un horizon d'existence qui serait à la fois universel et intemporel, non entièrement déterminé par l'histoire et la géographie, et où seraient au moins *possibles* une parole et une forme de pensée (même négatives) qui ne soient pas directement commandées par l'appartenance communautaire de qui les énonce. Par opposition aux cultures, axées essentiellement sur un *nous*, la culture, en ce sens, est par excellence le territoire de l'individu, du *sujet*.

Or c'est précisément à cette «possibilité» de la culture que s'attache l'auteur de *La Défaite de la pensée*, possibilité qui lui paraît plus que jamais précaire, menacée qu'elle est, notamment, par ce qu'on pourrait appeler le putsch des cultures. Finkielkraut nulle part ne nie l'existence ni même l'importance des différences culturelles; ce serait folie de sa part. Ce qu'il dit, cependant, c'est que la pensée, qui a beau baigner de toutes parts dans *sa* culture, ne peut pour son propre exercice que s'arracher à cette origine qui la lie au particulier, qui l'enferme dans le local et qui lui bloque ainsi la communication avec autre que soi-même. La «défaite» de la pensée, c'est justement

de ne pas chercher cet arrachement, de renoncer à *la* culture en prétextant une fidélité ou une appartenance à ce qui, sous couvert de nourrir la pensée, ne fait que la replonger sans cesse dans la dépendance. Il ne s'agit pas, loin de là, de mépriser la culture particulière où l'on est, ni quelque culture particulière que ce soit, mais de quitter le giron, tout simplement, de prendre de la distance, et de refuser catégoriquement de se laisser définir par le lieu de sa naissance. Il ne s'agit pas non plus de nier que cet univers intellectuel, esthétique et moral qui constitue la culture soit historiquement et socialement situé ou déterminé, mais de poser que cette situation, que ces déterminations ne le définissent pas *entièrement*, qu'elles ne l'empêchent pas tout à fait d'inclure aussi la conscience de sa situation et de ses déterminations mêmes, et par là d'ouvrir, de tendre au moins vers un espace autonome de généralité et de liberté.

Or pour Marcel Rioux, un tel espace est inconcevable. *La* culture n'existe pas. Il n'y a que *des* cultures, toutes singulières, toutes locales, toutes plus ou moins en lutte les unes contre les autres. *La* culture n'est qu'une culture qui a réussi, par les armes ou l'argent, à cacher sa particularité, sans plus. Qu'il s'agisse de la culture américaine d'aujourd'hui, ou de la pensée élaborée dans la France des Lumières⁵, c'est du pareil au même: tout ce qui prétend se faire passer pour *la* culture n'est jamais qu'une tromperie. Je ne peux donc d'aucune façon me placer, même hypothétiquement, en dehors de ma diffé-

5. Cette homologie entre la France du XVIII^e siècle et les États-Unis de la fin du XX^e est une idée-clé de l'article de Marcel Rioux («Les frusques de la semaine et l'habit du dimanche», pp. 29-30). On s'en étonne d'ailleurs, car les Lumières n'ont pas été un phénomène uniquement français, et la France, si puissante fût-elle alors, était loin d'occuper une position aussi hégémonique en Occident que les États-Unis aujourd'hui. L'espace des Lumières, en fait, a été l'Europe intellectuelle dans son ensemble, par delà, justement, (et non pas contre) la diversité des cultures particulières qui la composaient. Voir à ce sujet l'article de Agnès Heller dans *Lettre internationale*, Paris, n° 18, automne 1988.

rence culturelle, qui me détermine jusqu'à l'extrême pointe de ma pensée. À la limite, il n'y a de parole ou de pensée que marquée, que locale. Ce ne sont pas les sujets qui parlent ou qui pensent, mais leur culture d'origine qui s'exprime à travers eux.

Tel est d'ailleurs le cas d'Alain Finkielkraut lui-même. Il a beau vouloir penser librement, il ne peut pas, fait remarquer Marcel Rioux⁶, ne pas penser comme le juif qu'il est — et comme les autres juifs avant lui (Marx, Benda, Aron). Affirmer l'existence — au moins théorique — de valeurs intemporelles et universelles ne serait qu'un trait particulier, propre à une culture particulière, en l'occurrence la culture juive, dans laquelle, comme chacun sait, les idées de territoire et de patrie n'en ont jamais mené large. Autrement dit, quand il parle, ce n'est pas Alain Finkielkraut qui parle, ce n'est pas un sujet singulier s'efforçant vers le plus de généralité possible; quand Alain Finkielkraut parle, en fait, c'est le juif en lui qui parle, c'est-à-dire la culture dans laquelle il est né et qui le détermine à penser comme il pense. Le *je* d'Alain Finkielkraut n'est que le masque, ou le canal, d'un *nous* plus fondamental qui s'exprime par sa voix.

On voit où cela peut conduire. Contre Zola qui prenait fait et cause pour Dreyfus, Barrès se défendait en disant: «Cet homme n'est pas un Français. Il pense tout naturellement en Vénitien déraciné.» À la gardienne de prison Germana Stefanini qui confessait sa misère, les juges des Brigades rouges répliquaient, avant de l'assassiner, qu'elle n'était pas une pauvre mais l'instrument objectif de la domination bourgeoise⁷. Toutes proportions gardées, les mêmes présupposés

6. Voir «Les frusques de la semaine et l'habit du dimanche», p. 35.

7. Ces exemples sont tirés d'un autre ouvrage d'Alain Finkielkraut, *La Sagesse de l'amour* (Paris, Gallimard, 1984; repris en 1988 dans la collection «Folio/essais» n° 84), où il est justement question, entre autres choses, de cette forme de refus d'autrui qui consiste à le réduire à ses appartenances biologiques ou sociales. Il est vrai que cet ouvrage est fortement inspiré par la pensée d'Emmanuel Lévinas, un autre juif.

se retrouvent dans l'attitude qui consiste, quand un individu parle, à ne pas l'entendre, lui, comme sujet, mais à n'entendre à travers sa parole que la Parole anonyme et indistincte de sa culture, de sa classe, de son canton. Dès lors, les individus n'ont plus aucune importance, ils sont interchangeable à l'infini. Seules comptent, seules prévalent les cultures qui les portent et qui les définissent entièrement.

Je ne voudrais pas que mes propos soient mal interprétés. Je respecte trop Marcel Rioux pour le soupçonner de quelque préjugé que ce soit. Seules ses idées sont en cause ici. Ses idées et leurs conséquences. Ainsi, je remarque en lisant son dernier livre, *Une saison à la Renardière*⁸, qu'il a l'habitude de désigner les êtres moins par leur nom, ou par des qualités «universelles», que par leur appartenance. Il ne dit pas: un étudiant, ou une jeune fille, mais «une jeune anglophone», «un jeune Américain», «une jeune Canadienne», etc.⁹ Cela est sans doute normal, quand on sait que l'une des préoccupations les plus constantes de Marcel Rioux — comme de beaucoup d'intellectuels et écrivains du mouvement néo-nationaliste — est de définir, justement, la *différence* québécoise. Sans jamais y parvenir vraiment, du reste, mais qu'importe, car il est théoriquement impossible, dans une telle optique, que cette différence n'existe pas, qu'elle n'imprègne pas la moindre pensée et la moindre action des êtres quels qu'ils soient.

Ainsi Marcel Rioux ne cesse-t-il, dans sa *Saison à la Renardière* comme dans plusieurs de ses livres précédents¹⁰, de se poser la question: qu'est-ce qu'un Québécois? qu'est-ce

8. Marcel Rioux, *Une saison à la Renardière*, Montréal, l'Hexagone, 1988, 90 pages.

9. Il lui arrive même de deviner, de sentir l'appartenance de quelqu'un au seul contenu de ses paroles: «Un jeune Américain — il ne s'est pas identifié comme tel mais la teneur de la question le donne à penser — m'a demandé...» (p. 57). À la décharge de l'auteur, relevons pourtant cette autre phrase: «Il est bon de rire quand l'occasion se présente, même si on ignore parfois si la blague est juive ou anglaise» (p. 68).

10. Voir, notamment, *Les Québécois*, Paris, Seuil, 1974, 189 pages.

donc qui définit et singularise la culture québécoise? Les réponses, hélas, nous laissent souvent sur notre faim. Par exemple, il semblerait que «ce que nous partageons avec les Américains, c'est l'américanité». Big deal, me permettra-t-on d'opiner un peu abruptement. Ailleurs, on apprend que les Québécois forment «un peuple de l'espace plutôt que du temps». Qu'est-ce à dire, ferai-je de nouveau remarquer non moins abruptement. Mais l'argument sur lequel l'auteur de la *Saison à la Renardière* insiste le plus, c'est que nous aurions, nous autres francophones, une façon bien à nous, tout à fait différente de celle des anglophones, de «nommer l'organe sexuel principal de la femme». Cela est intéressant, certes, mais fondera-t-on là-dessus une pensée, une action, une véritable connaissance de soi?

Se connaître soi-même, c'est toujours se quitter soi-même pour se saisir dans un ensemble plus vaste, où sont aussi les autres. Dans l'optique d'Alain Finkielkraut, cet ensemble ne serait pas seulement ni entièrement historique: c'est, non pas en se situant, mais bien en s'efforçant de se situer dans la plus grande généralité, de rapporter sa singularité à ce qu'il faut bien appeler l'humanité, que le sujet, en s'abstrayant, se réalise et rejoint autrui. Dans l'optique de Marcel Rioux, l'ensemble auquel est rapporté l'individu, c'est-à-dire la culture «différente» qui l'a formé, a ceci de notable, d'abord, que c'est un ensemble restreint (une généralité particulière, pourrait-on dire); ensuite, que cet ensemble dissout, absorbe l'individu dans la communauté concrète; et, enfin (le paradoxe n'est qu'apparent), que tout en le fusionnant pour ainsi dire à ses proches, il le coupe en même temps des autres dans la mesure où ceux-ci appartiennent à une communauté, à une culture différente de la sienne. C'est, en somme, une perspective qui enferme, qui immobilise, et qui fait désespérer de la pensée.

*

Mais la principale justification des positions de Marcel Rioux — tout comme, je le répète, de celles du néo-nationalisme

— est moins théorique que stratégique: c'est «pour me défendre contre l'invasion des USA, écrit-il dans son article de *Possibles*, [que] j'ai besoin de croire aux cultures».

On ne saurait en effet, à moins de renoncer à l'existence même du Québec, ignorer la menace que constitue l'américanisation galopante. Là-dessus, personne ne chicanera Marcel Rioux. Ce qui me paraît éminemment discutable, par contre, c'est cette «stratégie théorique» qu'il propose — et qui a été de fait la stratégie suivie par le mouvement néo-nationaliste depuis le tournant des années 1970 environ. Elle consiste à poser que la survie culturelle du Québec passe nécessairement par l'exaltation de sa différence, et donc, sur un plan plus général, par la primauté accordée au principe de la pluralité des cultures — sinon des *petites* cultures¹¹. Une telle position, on le conçoit, ne va pas sans le rejet de la «grande» culture, vue essentiellement comme un instrument d'oppression et d'aliénation au service de tous les dominants.

Je ne conteste pas que cette vision des choses ait beaucoup de pertinence et d'utilité quand on l'applique aux nombreux cas d'impérialisme ou de colonialisme culturel pour lesquels elle a d'abord été élaborée. Mais pour le cas concret qui est le nôtre, pour le Québec, comment ne pas voir qu'elle a causé peut-être plus de mal que de bien, qu'elle a peut-être été, somme toute, une erreur de jugement, et qu'aujourd'hui, en tous cas, elle est devenue intenable.

Quand on songe au Québec des quinze ou vingt dernières années, en effet, et à la tournure qu'y a prise ce que j'appellerais la pratique culturelle, on peut difficilement ne pas voir que l'idéologie des cultures s'est manifestée beaucoup moins par le refus ou la critique de l'influence américaine, comme le voudrait Marcel Rioux, que par le rejet, plutôt, de l'influence

11. Voir par exemple le livre de Michèle Lalonde et Denis Monière, *Cause commune: manifeste pour une internationale des petites cultures*, Montréal, l'Hexagone, 1981, 41 pages. (J'ai rendu compte de cet ouvrage dans *Liberté*, n° 140, mars-avril 1982, pp. 3-10.)

ou de la référence française. La «grande» culture à combattre, *la* culture contre laquelle affirmer *notre* culture, ce n'a pas été celle qui venait des États-Unis, mais bien celle qui venait de la France, de l'Europe, ou qui leur était associée. Le dernier avatar de la version québécoise de l'idéologie des cultures est d'ailleurs le thème de «notre américanité». Or cet autre trait de notre supposée «différence», quel effet a-t-il en fin de compte, si ce n'est de nous éloigner encore davantage de la France, et de nous rendre encore plus «ouverts» à cette américanisation qui inquiète tant l'auteur de la *Saison à la Renardière*? De là à conclure que cette idéologie non seulement n'a pas empêché, mais aurait même été l'un des facteurs facilitant la pénétration de ce qu'elle devait combattre, il n'y a qu'un pas, qu'il est bien dur de ne pas franchir.

Est-il bien sûr, du reste, que l'influence américaine et l'idéologie des cultures s'opposent, comme l'affirme Marcel Rioux, ou que celle-ci soit un rempart contre celle-là? N'y a-t-il pas plutôt, dans cette influence, quelque chose qui va tout à fait dans le même sens que cette idéologie? Car au fond, ce que propose avant tout le modèle américain, sous la forme de la culture de masse et de la logique médiatique, n'est-ce pas aussi l'exaltation du collectif, de l'appartenance, de la fusion originelle, l'abolition du sujet dans le groupe, la dissolution du pensé dans le vécu? En d'autres mots, est-ce bien la culture québécoise que l'américanisation met en danger? N'est-ce pas d'abord, n'est-ce pas avant tout *la* culture même, c'est-à-dire la mémoire, le langage, la distance intérieure par lesquels chaque sujet tâche de s'abstraire de ses déterminations et d'aller vers une liberté, vers une responsabilité au moins possibles?¹²

Dans son article, Marcel Rioux déclare que *la* culture, c'est-à-dire les valeurs héritées de la tradition philosophique et littérature occidentale, n'est rien d'autre que l'expression idéo-

12. Ce lien entre l'idéologie des cultures et l'américanisation est également abordé par Alain Finkielkraut, dans les dernières pages de *La Défaite de la pensée*.

logique d'une puissance particulière, la France, à un moment particulier de l'histoire. À ses yeux, il n'y a pas de différence entre cette culture-là et celle des USA d'aujourd'hui. Ainsi présente-t-il comme un même combat la lutte contre l'influence américaine et le rejet de l'universalité de *la* culture. Malheureusement, on sait ce que cela a donné concrètement. Loin de faire reculer l'influence américaine, comme je l'ai dit, la défense de *notre* culture a fini par faire suspecter *la* culture elle-même, et ainsi par favoriser cette «amnésie», cette «inculture» que déplore tant l'auteur de la *Saison à la Renardière*.

*

On se prend à rêver parfois de ce qu'aurait pu être le néo-nationalisme s'il n'avait pas été abandonné aux diplômés de sciences humaines. Ou plutôt, de ce qu'a été effectivement, à ses débuts, ce néo-nationalisme, avant que l'idéologie des petites cultures s'en empare. Au lieu de définir la culture québécoise par sa différence d'avec *la* culture, au lieu d'opposer le joul au français, l'américanité à l'européanité, il aurait tablé au contraire sur notre lien historique avec l'héritage européen, sur la volonté de généralité plutôt que sur le désir de spécificité; il n'aurait pas démarqué culture et cultures, mais les aurait situées en continuité et ordonnées l'une par rapport à l'autre; il nous aurait dit qu'être Québécois, que parler français, c'est aussi appartenir à la culture de tout l'Occident.

Mais le délire ne refait pas l'histoire.