Document généré le 26 avr. 2025 16:05

Bulletin d'histoire politique

Le pauvre Québec de Jean Larose

Sophie Montreuil

Volume 7, numéro 1, automne 1998

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1060288ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1060288ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)
1929-7653 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Montreuil, S. (1998). Le pauvre Québec de Jean Larose. *Bulletin d'histoire politique*, *7*(1), 85–92. https://doi.org/10.7202/1060288ar

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Le pauvre Québec de Jean Larose

•••

Sophie Montreuil
Doctorat en littérature
Université McGill

Dans le paysage intellectuel québécois, l'essayiste Jean Larose, connu pour sa plume «mordante», détient une position particulière: selon ses propres mots, sa pensée et ses écrits lui ont valu à maintes reprises des répliques «hostiles»; des «ennemis» se sont même «publiquement déclarés» contre lui[1]. En ce qui concerne son analyse du Québec contemporain, Jacques Pelletier — l'un de ses plus célèbres détracteurs — dans un texte intitulé «Jean Larose: la posture du mépris», ne tarit pas de qualificatifs négatifs — «posture hautaine», «refus boudeur», «préjugés grossiers» — à l'égard de celui dont il dit qu'«il fait montre [dans *La Petite Noirceur*] d'une aigreur, d'une hargne croissante à l'endroit du Québec, qui se transformera en bile noirâtre, à faire vomir, dans *L'Amour du pauvre* [2]».

Deux remarques s'imposent face à cette réaction. D'une part, certes radicale, la sentence prononcée par Pelletier ne fera pourtant pas bondir le lecteur qui connaît le ton semblable adopté par Larose dans certains de ses essais: ayant défini son rôle d'intellectuel par «le devoir de se dresser contre la majorité[3]», l'essayiste ne ménage en effet pas ses adversaires lorsqu'il s'en prend à des pratiques, à des faits et à des idées reçues. D'autre part, quand on se penche plus attentivement sur les «polémiques» engendrées par Larose, on est amené à formuler l'hypothèse que le ton parfois cinglant de ses attaques nuit à la compréhension de sa pensée: à si ouvertement «juger raide[4]», Jean Larose se fait entendre, mais pas forcément comprendre.

Complexe, lucide, choquante parce que profondément antinationaliste, la pensée de Larose sur le Québec contemporain est essentielle à quiconque s'interroge sur la question de l'identité québécoise, sur la possible quoique toujours virtuelle souveraineté d'un «pays» sommé de se définir par rapport à son héritage français, à son ancrage nord-américain et à son appartenance canadienne. À partir du recueil *L'Amour du pauvre* — dont la quatrième de couverture annonce qu'il y est «amplement question du Québec, de sa «culture», de ses rapports avec la France, de sa vulnérabilité particulière» —, auxquels on joindra quelques essais pris dans *La Petite Noirceur*, on tentera ici de cerner *précisément* le point de vue de Larose sur le cas québécois, non

pas pour le défendre, mais bien pour en faire apparaître les fondements et les nuances qui ont parfois échappé aux critiques.

Un Québec moderne?

L'Amour du pauvre est composé de douze essais, qui portent sur des objets variés: outre la question du Québec, ce sont des textes, des films, des idées reçues qui ont, entre autres, retenu l'attention de Larose. Tel qu'indiqué sur la quatrième de couverture, une même projet relie cependant tous les essais:

> «par l'analyse ou par la polémique, interroger l'esprit de notre temps et de notre milieu; éclairer les sources et le sens de notre modernité afin de comprendre ce qu'elle a fait de nous, de notre pensée, de notre âme, de notre existence même».

Le NOUS sur lequel porte la réflexion de l'essayiste désigne d'abord, mais pas uniquement, la société québécoise, qui est explorée par Larose sous de multiples facettes. Développé dans le recueil *L'Amour du pauvre* — mais plus largement au cœur de l'ensemble de sa production écrite — le point de vue de Larose sur le Québec contemporain est le suivant: parce qu'il n'est pas encore souverain, dans son statut politique, évidemment, mais aussi et surtout dans son *être*, le Québec n'est pas entré dans la «modernité». Pour comprendre cette position de Larose, il importe d'abord de comprendre la définition qu'il donne du concept de modernité en général: «La modernité, écrit-il, n'a pas d'âge, c'est une tradition de rupture et de liberté qui remonte à l'Antiquité[5].» Cette définition peut être mise en parallèle avec un passage du texte «Un amour de pauvre», qui porte sur André Laurendeau, en qui Larose voit «l'intellectuel québécois par excellence»:

> «Il n'est pas sûr que Laurendeau ait saisi que ce «passage» dans lequel se trouvait engagée notre société [lors de la Révolution tranquille] ne la conduisait pas d'un état stable à un autre, mais à devenir moderne, c'est-à-dire à une ère indéfinie, peut-être infinie, de passage. On se heurte là, encore une fois, à la *confusion*, elle-même moderne, *entre déculturation et modernisation*, qui rend tellement difficile à penser le passage à la modernité». (*AP*, p. 142; j'ai ajouté l'italique)

La «confusion» à laquelle fait référence Larose tient de la difficulté à différencier la modernité, définie plus haut comme une «tradition de rupture», des *effets* qu'elle engendre. Pour mener à la «modernisation» — et c'est là son seul objectif — toute «rupture» doit consister à «rompre avec le passé sans le ruiner» (*AP*, p. 141). Trop souvent, si l'on résume la position de l'essayiste, les «ruptures» se font à l'encontre de ce principe, entraînant alors

dans leur sillage deux effets contraires à l'enjeu du «devenir moderne»: la «déculturation» et l'«acculturation». Bien qu'apparemment opposés l'un à l'autre, ces deux termes renvoient pourtant à des situations dont l'aboutissement est le même: dans un cas comme dans l'autre, le «devenir moderne» se produit, mais il ne se fait qu'*au détriment de ce qui existait avant*.

On peut expliquer ce qu'est la «déculturation» à l'aide de l'exemple de la société québécoise des années soixante: selon Larose, c'est la volonté de «jeter l'héritage moral [du] père» qui est responsable de «l'arrêt de la Révolution tranquille», comme «si [cela] suffisait», ajoute-t-il, «pour réussir à s'en débarrasser» (*AP*, p. 141). Un phénomène semblable a lieu lorsqu'il s'agit d'«acculturation», ce mot étant utilisé par Larose pour décrire la situation des penseurs français contemporains qui, s'ils «collaborent avec le mouvement moderne qui inflige l'acculturation», ne voient pas la «fêlure» qui en découle, alors que, selon l'essayiste, «c'est déjà ce qui leur rend tant de choses jadis familières — comme la langue française — étranges» (*AP*, p. 60).

Les phénomènes de déculturation et d'acculturation ne permettent donc pas, selon Larose, de «devenir moderne»; ils sont, au contraire, les conséquences d'une rupture mal consommée. Toujours pour distinguer la modernité de ses effets, allons maintenant lire un passage de «Une modernité bien de chez nous» — qui porte sur la revue québécoise *La Barre /La Nouvelle Barre du Jour* — certainement l'un des essais les plus connus du recueil *La Petite Noirceur*:

> «Il serait inexact de conclure que *La Barre* n'est pas moderne. Elle ne participe pas de la modernité intellectuelle, mais elle en est un *effet*, comme la presse ou la culture de masse modernes qui sont travaillés par la rupture de la modernité mais qui ne la travaillent pas[6]»

Sont donc rangés par Larose dans la catégorie des *effets* des phénomènes qui «sont travaillés» par la «rupture de la modernité», alors que ceux qui «la travaillent» participent réellement de cette modernité. Mais que signifie: «travailler la rupture de la modernité»? Si l'on revient à la figure d'André Laurendeau, on comprend qu'il s'agit, en généralisant à partir de la «démarche» de cet intellectuel, de «penser le temps de "passage" dans lequel [on] vit» (*AP*, p. 142), de *vivre et de penser la rupture en même temps que persiste la mémoire culturelle*. Lorsque Laurendeau «pense», dans et par ses textes, l'ère de passage que constituent les années soixante au Québec, il «participe de la modernité» en travaillant de l'intérieur, en interrogeant, en interprétant — bien que de façon un peu trop «dualiste» (*AP*, 143), selon Larose — la rupture qui traverse sa société.

De la «pauvreté» québécoise

Le concept de modernité est indissociable, dans le recueil *L'Amour du pauvre*, du «leitmotiv de la pauvreté» (quatrième de couverture). D'André Laurendeau, Larose dit qu'il y avait chez lui «un amour et une reconnaissance de la pauvreté québécoise» (*AP*, p. 140), que l'on peut définir comme un état de *manque*: «pauvreté de moyens» (*AP*, p. 150), «manque de réalité» (*AP*, p. 94), «fierté d'être sans manières» (*AP*, p. 105), «ignorance, inculture et langage pauvre» (*AP*, p. 205). Le portrait n'est certes pas flatteur, mais cette pauvreté ne doit surtout pas être assimilée à une humiliation: «figure de notre dénuement intellectuel et moral», elle pourrait devenir, comme le souligne la quatrième de couverture, «l'instrument [...] d'une libération», elle pourrait «peut-être» servir cette fin. La pauvreté des Québécois doit donc paradoxalement être envisagée comme le *moyen* grâce auquel ils pourront se «libérer» de leur passé de pauvres et participer réellement de la modernité.

Pour que cette «libération» se produise, des conditions doivent toutefois être remplies et des pièges évités. Il est d'abord essentiel que la pauvreté soit reconnue comme un état pouvant mener à l'enrichissement. Toujours dans le texte sur André Laurendeau, où il est question de la «croissance nationale» et «du devenir grand, ou de la grandeur des Québécois» (*AP*, p. 129), on lit l'histoire d'un «retour d'Europe» qui, après son séjour en France, revient au pays avec l'espoir de partager l'«expérience décisive» (*AP*, p. 134) qu'il a vécue[7]. Que lui est-il arrivé? Il a eu «la force de se reconnaître petit et de se faire admiratif» (*AP*, p. 138), il a «découv[ert] la grandeur, et peut-être un rêve de grandeur pour [lui]-même et pour les siens» (*AP*, p. 139). Le face-à-face avec la grandeur, la richesse de l'autre est donc susceptible d'«inspir[er] une réflexion sur soi-même» (*AP*, p. 134), ce qu'illustre l'expérience des exilés parisiens qui, «en sentant tout de suite leurs lacunes, avouent qu'une exigence de changement leur est adressée» (*AP*, p. 134). Le fait «de se reconnaître petit sans se sentir diminué» (*AP*, p. 136) entraîne chez le pauvre la capacité d'admiration, laquelle, comme le rappelle Larose en citant Descartes, est «la condition nécessaire de toute acquisition de connaissance» (*AP*, p. 136). Après avoir reconnu et accepté sa pauvreté, le pauvre doit ensuite éviter de tomber dans le piège de l'engouement, «le contraire de l'admiration» (*AP*, p. 137). Tel que Larose définit cet état en respectant l'idée de Laurendeau, «être pris d'engouement, c'est [...] comme s'étrangler le gosier moral et intellectuel à force de se nourrir d'une seule chose — qui empêche les autres d'entrer» (*AP*, p. 137). Pour être féconde, l'ouverture à autrui doit entraîner «une dynamique de l'admiration mutuelle» (*AP*, p. 136), et non conduire à un effet de mimétisme qui condamne le pauvre à rester pauvre.

Dans le texte «Images pressées», qui porte sur le cinéma québécois des années quatre-vingt, Larose analyse deux films — *Un zoo la nuit* et *Pouvoir intime* — dans lesquels il constate que «l'inculture et la non-maîtrise de la langue livrent l'artiste, son scénario, ses dialogues, sa caméra, aux effets de la fascination muette» (*AP*, p. 112). Il faudrait, fait-il remarquer, arrêter de faire un cinéma qui «se sent obligé de ressembler, comme art, à ses sujets préférés, petits, faibles, victimes» (*AP*, p. 111), et «penser très fort un film sur l'intime génie québécois de la pauvreté» (*AP*, p. 112). Pour illustrer cette démarche, il offre en exemple, dans un autre essai, le film *El Norte*, dans lequel le réalisateur, Gregory Nava, a su «articuler» (*AP*, p. 123) une pensée sur les pauvres qu'il a mis en images. La grande réussite de ce film, selon Larose, est que Nava a montré qu'il est possible de rompre avec le passé sans pour autant le ruiner, ce qui correspond — on l'a dit précédemment — à l'enjeu crucial de la modernité: Nava «a fait un film en homme demeuré fidèle à ce qui voudrait bien prendre pied dans le temps moderne — le seul temps qui reste — mais sans trahir, sans tuer encore une fois ceux qui sont déjà morts» (*AP*, p. 122-123). Le «temps moderne» est marqué par une *rupture*, celle qui consiste à «nous dépouill[er] d'une époque chargée de symboles pour entrer dans une autre subjuguée par les images» (*AP*, p. 122). À l'opposé du film de Nava, où le réalisateur a pensé la rupture actuelle, les films québécois *Un zoo la nuit* et *Pouvoir intime* «mim[ent] [leur] temps et en demeur[ent] ébloui[s]» (*AP*, p. 103); il en résulte, selon Larose, «une grossièreté lourde», fruit d'un «emprunt raté pour cause d'identification étroite à des images de films» (*AP*, p. 105).

En puisant dans les concepts psychanalytiques développés par Jacques Lacan, et en parallèle avec ce que fait Larose lui-même, il est possible de rattacher l'opposition entre l'*articulation* et le *mimétisme* à celle qui existe entre les registres du Symbolique et de l'Imaginaire. Dans «Crise de glu», un essai qui figure dans le recueil *La Petite Noirceur*, Larose définit brièvement chacune de ces deux catégories: le Symbolique est le «registre du code articulé (reconnaître l'autre, s'écarter de soi, s'efforcer à un code commun)», l'Imaginaire le «registre des images, monde illusoire du moi, lié aux identifications imaginaires et aux fantasmes[8]». À la lumière de ces précisions, on peut maintenant repenser, en ce qui concerne la situation québécoise, la distinction entre mimétisme et articulation.

De par sa condition de pauvreté, le pauvre est appelé à faire face à un plus «riche» que lui. Deux voies s'offrent alors à lui, une seule toutefois pouvant lui permettre de dépasser les limites de son état. S'il ne peut éviter le piège de l'engouement, on assiste à un «repli» dans l'Imaginaire: ébloui par la «richesse» de l'autre, le pauvre tombe dans le règne de l'identification et se met à l'imiter. Si, à l'inverse, le face-à-face avec autrui se fait suivant le registre du Symbolique,

il poussera alors le pauvre à «reconnaître l'autre» comme différent de lui-même et à articuler subséquemment une pensée sur sa propre condition.

La possibilité pour le Québécois de dépasser sa condition de pauvre est ainsi liée à l'élaboration d'une *poétique de la pauvreté*. Le plein accès du Québec à la modernité ne se fera que dans la mesure où sa pauvreté deviendra l'instrument de sa «libération», c'est-à-dire lorsqu'il sera capable d'admirer la richesse de l'Autre et de développer conséquemment une réflexion sur lui-même. À défaut de cette réflexion, dans la société québécoise comme chez chacun de ses créateurs, c'est à deux phénomènes qui entraînent la stérilité et qui condamnent le Québécois à rester pauvre que l'on fait face: reproduction mimétique due à un effet de fascination — ce qu'on découvre chez les cinéastes québécois critiqués par Larose — «paralysie» et «impuissance» dues à une «vocation» jamais surmontée (*AP*, p. 238).

«Peut-être» la grandeur...

Cette «paralysie» décrit le cas du poète Hector de Saint-Denys Garneau, dont l'œuvre est au cœur du texte «Vers le mauvais pauvre», l'épilogue du recueil *L'Amour du pauvre*. Cet essai partiellement autobiographique met en scène un narrateur qui fait le récit de son séjour effectué en France pour rédiger sa thèse de doctorat. Métaphoriquement, c'est l'histoire d'un Québécois confronté au problème de la grandeur: «le problème du Québécois à Paris, lit-on, c'est de savoir s'ouvrir assez grand pour recevoir, alors que ce qu'il a à donner lui paraît tout à coup, à tort ou à raison, insignifiant» (*AP*, p. 238). La réflexion sur la grandeur est développée par l'entremise du narrateur et d'un personnage nommé C... — lequel est à Paris pour écrire une étude sur l'œuvre de Saint-Denys Garneau — dont les cheminements respectifs correspondent à la situation du «pauvre» confronté à sa condition et appelé à la dépasser.

Pour «grandir», rappelons-le, il faut être capable d'admirer un plus grand que soi, il faut «se sentir "petit" dans le sens ouvert et accueillant du terme» (*AP*, p. 136). C'est ce qui arrive au narrateur, dont la «nudité de culture» en fait «un homme en quelque sorte vierge de forme» (*AP*, p. 225), qui «cour[t] Paris en découvreur» (*AP*, p. 208). Au fil de son séjour, la gêne de sa condition laisse cependant place à l'ouverture et à l'épanouissement, alors qu'il

> «sen[t] renaître en [lui], comme la rumeur d'une foule innombrable, incomprise, et qui [l]'attendait, toutes les pensées qui avaient été pensées sous ce ciel de Paris noir de pluie, où [il] remont[e] la tournoyante succession des époques et des règnes». (*AP*, p. 226)

Les étapes de sa relation à C... reproduisent le parcours du «pauvre» menacé par le danger qui guette le Québécois en mal de culture, celui de s'en-

gouer: «en ce temps-là, se rappelle le narrateur, je ne demandais qu'à me constituer disciple» (*AP*, p. 221). Le piège sera pourtant évité — le personnage de C... disparaît quelques années — et, lors de leur deuxième rencontre, l'exilé a eu le temps de devenir un «penseur idéaliste, qui participe aux actes en les réfléchissant sans avoir à les commettre» (*AP*, p. 230): la distance — et l'ironie la fait ressortir davantage — prise avec le gourou est évidente, le narrateur se contentant de laisser croire à C... qu'il «lui ser[t] de témoin» (*AP*, p. 230). Si le piège de l'engouement ne s'est pas refermé sur le narrateur, l'ouverture à la grandeur française l'a-t-elle conduit à la libération souhaitée, «vers le nouveau monde de [sa] vérité» (*AP*, p. 203)? Force est ici de constater le succès mitigé de son expérience parisienne: «bientôt professeur à l'université, cependant diminué et défait» (*AP*, p. 234), le narrateur avoue qu'il «ne trouvera jamais en Europe ce qu'il prétend y chercher» (*AP*, p. 235).

On peut opposer à l'expérience du narrateur celle de C..., dont le cas est semblable à celui de Saint-Denys Garneau. Dans ces deux situations, c'est d'«impuissance» dont il est question, c'est-à-dire d'un «manque de moyens» qui, ni chez l'un ni chez l'autre, n'a pu être dépassé. S'il possédait un certain talent, C... a cependant été incapable de produire l'œuvre à laquelle il n'avait cessé de rêver. Lui qui cherchait à percer «l'énigme» de Saint-Denys Garneau a fini par suivre les traces du poète dont la «pauvreté d'être» le passionnait: «J'apprenais ainsi que C..., écrit le narrateur, après avoir vécu à Paris près de vingt ans, y était toujours étudiant, qu'il y entreprenait sa cinquième ou sixième thèse, sans avoir achevé les précédentes» (*AP*, p. 237). Si le constat d'échec est évident, la démarche de C... n'est pourtant pas dénoncée par le narrateur, qui écrit que «rien au monde ne [lui] parut plus désirable que cette farouche pauvreté, toujours recommencée, d'être sur le point de tout comprendre» (*AP*, p. 242). La «magistrale impuissance» de C..., telle celle de Saint-Denys Garneau, fait de lui un *moderne*, et «à travers [sa souffrance] [se lit] celle de tant d'autres hères tombés au champ [de la modernité]» (*AP*, p. 242).

L'atteinte du but n'est pas en soi une fin, faut-il comprendre; C... participe de la modernité, même s'il n'est pas arrivé à surmonter sa pauvreté. Peut-être est-il même illusoire, pour le Québécois, de penser pouvoir dépasser sa condition: «Par quelle malédiction, se demande C..., ce qui est québécois n'arrive-t-il pas à être pleinement humain?» (*AP*, p. 244) Ce n'est certes pas en citant l'exemple du narrateur, «diminué et défait» bien qu'ayant mené à terme ses études en terre française, que l'on pourrait contredire la position de C... La lecture de *L'Amour du pauvre* se termine donc sur un constat ambigu quant à la victoire du «bon» pauvre sur le «mauvais» pauvre; le recueil ne livre pas LA solution miracle au problème du «devenir grand» des Québécois. La «libération» annoncée sur la quatrième de couverture, il con-

vient de le rappeler, est précédée d'un «peut-être»; «peut-être» car, comme on l'a vu auparavant, la condition de pauvreté ne pourra être dépassée qu'au prix d'une poétique de la pauvreté. Par ailleurs, ne peut-on croire que le «peut-être» soit porteur de l'hypothèse selon laquelle, ainsi que le laisse entrevoir l'épilogue, il n'y aurait pas de «libération» possible? Une telle éventualité ne devrait cependant pas faire oublier que, pour être et devenir moderne, il faut malgré tout continuer à penser la pauvreté, parce que «très en dehors de [notre] propre sphère, il pourrait exister une grandeur dont [nous n'aurions] aucunement le sens...[9]».

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Jean Larose, «Pelletier, Foglia et les pédagogues», dans *La Souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994, p. 46-47.

2. Jacques Pelletier, «Jean Larose : la posture du mépris», dans *Les Habits neufs de la droite culturelle*, Montréal, VLB Éditeur, coll. «Partis pris actuels», 1994, p. 28; respectivement p. 23, 42 et 26 pour les trois expressions précédentes.

3. Jean Larose, «La littérature à distance», dans *L'Amour du pauvre*, Montréal, Boréal, coll. «Papiers collés», 1991, p. 29.

4. Jean Larose, «Frais de représentation», dans *La Petite Noirceur*, Montréal, Boréal, coll. «Papiers collés», 1987, p. 103.

5. Jean Larose, «La littérature à distance», dans *L'Amour du pauvre*, p. 47. Les références futures à cette édition seront dorénavant indiquées entre parenthèses dans le texte, précédées du sigle *AP*.

6. Jean Larose, «Une modernité bien de chez nous», dans *La Petite Noirceur*, p. 146; l'italique est de l'auteur.

7. Chez Larose, la France est l'Autre dont a besoin le sujet québécois dans la construction de son identité; ce sont les «parentés de langue» (*AP*, p. 22) qui font des Québécois les héritiers naturels de la culture et de l'histoire françaises, lesquelles doivent être pensées non comme une menace, mais bien comme une «richesse» à laquelle nous avons le devoir de nous confronter (Jean Larose, «Pelletier, Foglia et les pédagogues», dans *La Souveraineté rampante*, p. 61).

8. Jean Larose, «Crise de glu», dans *La Petite Noirceur*, p. 69-70.

9. Ces paroles sont de Friedrich Schlegel; elles sont citées par Larose dans son texte «Une modernité bien de chez nous» (*La Petite Noirceur*, p. 160).