

Fernand DUMONT [1927-1997]  
sociologue, Université Laval  
(1971)

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 :  
*l'impasse ?*

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>  
à partir du texte de :

Fernand Dumont,

**La vigile du Québec. Octobre 1970 : *l'impasse ?***

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, Ltée, 1971, 234 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001  
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

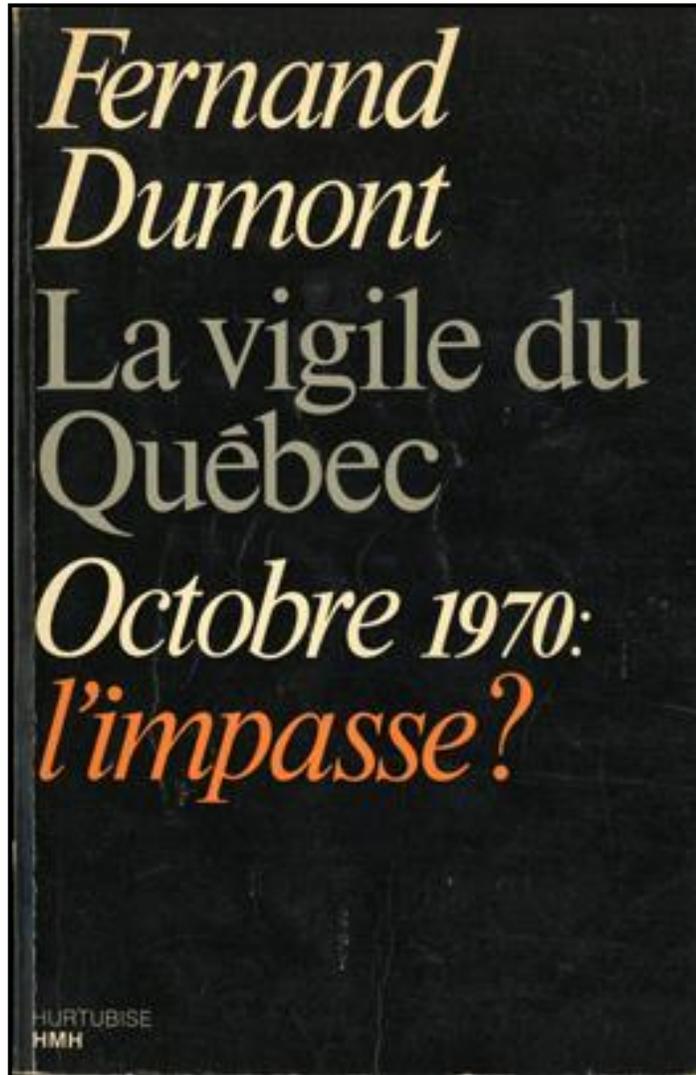
Édition numérique réalisée le 2 juin 2021 à Chicoutimi, Québec.



Fernand Dumont

sociologue, Université Laval

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*



Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, Ltée, 1971, 234 pp.

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

## Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

FERNAND DUMONT est professeur à l'Université Laval où il est directeur de l'Institut supérieur des sciences humaines.

Sociologue de métier, il s'intéresse avant tout à la théorie de la culture et à la philosophie des sciences humaines (*Le lieu de l'homme*, H.M.H., 1968 ;

*La dialectique de l'objet économique*, Ed. Anthropos, Paris, 1970). En plus d'un essai et de deux recueils de poèmes, il a publié des articles scientifiques dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, *Social Compass*, *Recherches Sociographiques*, etc.

Il prépare, un ouvrage sur la *Théorie de l'idéologie*.

Un livre qui s'ouvre par "une petite histoire de nos sentiments" ne relève pas des canons de l'histoire ou de la sociologie.

Les trois premières parties témoignent de l'itinéraire d'une conscience singulière à la recherche d'une patrie québécoise et d'un certain socialisme d'ici.

Une quatrième partie, la plus copieuse, est consacrée à la crise d'octobre ; les événements en cause ne sont retenus que pour leur puissance d'évocation du destin collectif, car cette crise n'est pas un épisode que l'on puisse ramener à une chronique étroitement circonscrite. Elle repose la vieille question que, pour d'autres temps et pour d'autres urgences, se sont appropriée ceux qui ont adhéré avant nous à la vigile du Québec : l'impatient survivance débouche-t-elle sur un avenir de la liberté ?

Comme les anciens, l'auteur a opté, avant et après octobre, pour la réponse positive. Parmi les raisons qu'il en donne, la principale relève de ses occupations quotidiennes : si la philosophie est soucieuse de la condition humaine et attentive aux fondements de la connaissance, elle est peut-être aussi recherche d'un pays.

D'un emplacement où le sentiment et la raison se réconcilient dans des fidélités à la fois farouches et ouvertes.

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[4]

## Du même auteur

*L'Ange du matin*, poèmes (épuisé), Éditions de Malte, Montréal, 1952.

*[L'analyse des structures sociales régionales](#)* (avec Yves Martin), Presses de l'Université Laval, Québec, 1963.

*Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Éditions H.M.H., Montréal 1964. Editions Marne, Paris, 1966.

*Le lieu de l'homme*. Éditions H.M.H., Montréal, 1968.

*Parler de septembre*, poèmes, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1970.

*[La dialectique de l'objet économique](#)*. Éditions Anthropos, Paris, 1970.

[5]

Fernand Dumont

La vigile du Québec  
Octobre 1970 :  
*l'impasse ?*

Hurtubise HMH

[6]

Le Conseil des Arts du Canada  
a accordé une subvention  
pour la publication de cet ouvrage.

Maquette de Gilles Guilbault

Éditions HURTUBISE HMH, Ltée  
380 ouest, rue Craig  
Montréal, Canada

Dépôt légal — 2<sup>e</sup> trimestre 1971  
Bibliothèque nationale du Québec

Copyright © 1971 EDITIONS HURTUBISE HMH, LTÉE

[7]

**La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse* ?**

## **Table des matières**

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) [11]

### **Première partie.**

**[Petite histoire de nos sentiments](#)** [19]

Chapitre 1. [Le temps des aînés](#) [21]

Chapitre 2. [Depuis la guerre : la recherche d'une nouvelle conscience](#) [29]

### **Deuxième partie**

**[Du côté d'un Québec incertain](#)** [41]

Chapitre 1. [Une histoire de la liberté](#) [43]

Chapitre 2. [Y a-t-il un avenir pour l'homme canadien-français ?](#) [57]

Chapitre 3. [Le Canada et les États-Unis : un inquiétant voisinage](#) [67]

Chapitre 4. [Tâches prochaines du nationalisme](#) [77]

Chapitre 5. [Notre culture entre le passé et l'avenir](#) [91]

### **Troisième partie.**

**[Du côté d'un socialisme d'ici](#)** [101]

Chapitre 1. [L'idéal coopératif](#) [103]

Chapitre 2. [La lutte contre la pauvreté](#) [113]

Chapitre 3. [Le socialisme est une utopie](#) [137]

Chapitre 4. [Un socialisme pour le Québec](#) [145]

Chapitre 5. [Qu'est-ce qu'un programme politique ?](#) [155]

**Quatrième partie.**

**Automne 1970 : l'impasse ?** [161]

- Chapitre 1. [Les crises et la crise](#) [163]
- Chapitre 2. [La crise et les symboles](#) [173]
- Chapitre 3. [La démocratie et la parole](#) [185]
- Chapitre 4. [Qu'est-ce que la politique ?](#) [199]
- Chapitre 5. [Conflits et projet](#) [209]
- Chapitre 6. [Que faire ?](#) [221]

[8]

[9]

« Souvenons-nous que la tristesse seule est féconde en grandes choses, et que le vrai moyen de relever notre pauvre pays, c'est de lui montrer l'abîme où il est. Souvenons-nous surtout que les droits de la patrie sont imprescriptibles, et que le peu de cas qu'elle fait de nos conseils ne nous dispense pas de les lui donner. »

Ernest RENAN,

*La réforme intellectuelle et morale de la France*,  
1871, in fine

« J'espère avec tous les ancêtres qui ont espéré ; j'espère avec tous les espérants d'aujourd'hui ; j'espère par-dessus mon temps, par-dessus tous les découragés... Nous aurons un pays qui portera son âme dans son visage. »

Lionel GROULX,

*Directives*, 1937, 242.

[10]

[11]

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

## INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes au coeur d'une crise dont il n'est pas encore possible de cerner les contours et d'entrevoir le dénouement. Tout le monde le savait déjà : le Québec traverse de dures secousses depuis dix ans, bien davantage que la plupart des autres sociétés. En si peu de temps, passer de l'unanimité religieuse au moins apparente à la déchristianisation rapide, de l'ignorance à la scolarisation massive, de M. Duplessis à l'indépendantisme, des contestations de *Cité libre* au magistère de M. Trudeau, c'en était assez pour éprouver le sentiment de se perdre dans une époque où tout est brouillé. Pourtant, les mois d'automne que nous venons de vivre relèvent d'une autre angoisse. Le destin collectif a paru échapper à ceux qui, d'un côté comme de l'autre, avaient [12] jusqu'alors la liberté et la responsabilité de le commenter. Avec l'intervention du F.L.Q., les mesures de guerre, la mort de M. Laporte, ce n'est pas le sang qui a « coulé dans les rues » comme on nous l'avait prédit, mais la peur, la haine et la bêtise.

Au cours de la dernière décennie, nous nous sommes beaucoup interrogés sur nos faiblesses collectives et sur les forces qui pesaient sur nous.) Les *fédéralistes* insistaient surtout sur les premières, les *indépendantistes* sur les secondes. Des deux côtés, c'était faire preuve de compréhension et du sens des nuances que de composer de multiples façons les deux diagnostics. Malgré nos pessimismes variés, le destin restait au ras du sol ; il s'offrait à des réflexions et à des engagements dont on pouvait discuter. De nos emplacements les plus divers et les plus opposés, nous avons cru que nous saurions apprivoiser l'avenir à force d'argumentations et de patientes colères.

Voilà que brusquement le destin a fondu sur nous du ciel. Nous l'avons vu nous imposer des choix ramenés à des logiques absurdes. Cela pourrait arriver à n'importe quelle société. Aucune n'a dominé les forces obscures, les nécessités et les ambitions qui la travaillent. Depuis 1960, la nôtre a beaucoup parlé du destin. D'une longue histoire, que l'on appelait jadis du mot déjà dangereux de *miracle*, nous étions apparemment sortis comme on surgit d'un long sommeil. Frais et dispos comme aucun autre peuple de l'Occident, hantés par les rêves accumulés d'une longue nuit, nous avons empilé les projets [13] dans une maison hâtivement balayée. Ce fut l'extraordinaire matin de la *Révolution tranquille*. Tout paraissait possible et nous avons parcouru en tous sens les sentiers que d'autres peuples explorent avec plus de lenteur et en relevant minutieusement sur la carte les carrefours et les impasses. Il est vrai qu'il nous fallait sans tarder déboucher sur des routes mieux tracées et aux plus larges horizons. Aussi avons-nous vite abouti à un point où le Québec se trouvait contraint de choisir parmi d'amples options.)

On a choisi à notre place. Quelques hommes d'ici ont voulu forcer le destin. Deux enlèvements, un meurtre : il a semblé à certains que c'était là la seule façon de rétablir un équilibre entre des pouvoirs où l'idéal ne compensait pas suffisamment des forces plus lentes et plus discrètes. Ils en sont arrivés à croire que, pour rendre un peuple libre, il faut commencer par le terroriser. À cette logique s'est opposée une autre tout aussi rigide. À Québec et à Ottawa, on a subitement additionné les bâtons de dynamite volés en divers chantiers pour conclure qu'ils serviraient à « faire sauter le centre de Montréal ». On aurait pu tout aussi bien additionner les fusils de chasse vendus depuis quelques années dans ce pays pour conclure qu'il y avait là un équipement supérieur à celui du 22<sup>e</sup> Régiment : à la condition évidemment que tous les acheteurs n'aient eu nulle envie de tuer des perdrix ou des orignaux et se soient consacrés tous les jours à des exercices en prévision de l'assaut final.

[14]

Je passe trop vite sur un *complot* dont les historiens rendront compte un jour. J'en reparlerai plus en détail. Je veux dire, pour l'instant, que les mythes que nous avons cru disparus depuis notre très long sommeil nous sont revenus. À l'état de veille, cette fois.

Que faire ? Raisonner à perdre haleine ? Jouer à fond le jeu des propagandes qui se durcissent jusqu'à ressembler à des sommations policières ? Ou encore se replonger dans les eaux de l'angoisse originelle ? Non. De cette crise, je retiens un premier élément positif. Opposés hier à propos de détails qui leur paraissaient des questions de principes, des hommes se sont trouvés spontanément solidaires contre les épreuves de forces de quelque côté quelles nous assaillent. Au survol du destin qui vient du ciel de la terreur ou de celui des officines politiques, il ne restait à objecter que le défi de ceux qui se sont toujours voulus simplement d'ici-bas.

La *crise* m'a surpris, pour ma part, dans le cheminement d'un cours d'histoire des idées où je devais parler de Montaigne. Elle m'a surpris aussi dans la rédaction d'un livre auquel je travaille, le matin, sur les rapports entre « théorie et idéologie ». Sujets anodins qui n'intéressent pas directement le F.L.Q. ou la police... Dans les années 50, un jeune homme un peu aventureux ne se vouait surtout pas à la politique. Il rêvait prétentieusement de la dépasser. À la faveur de la « révolution tranquille », un certain nombre d'entre nous se sont engagés dans la recherche scientifique ou philosophique. Dans notre naïveté, nous avons cru que le déblocage était définitif, que l'évolution politique du pays se ferait, [15] comme on dit, *normalement*. Nous étions plus attachés à des problèmes de *culture*, comme on dit aussi, ou à des problèmes *sociaux*. C'est donc par à côté, et toujours avec réticence, que la politique a pu nous mobiliser. Comme bien d'autres, je ne suis monté sur les tribunes que pour protester contre le projet de loi 63 et peu après pour participer à la campagne électorale. Gauchement et mû par des devoirs incertains. Il fallait aller au plus pressé.

Au plus pressé, nous venons d'être ramenés plus brutalement que jamais. Les événements l'ont fait. Mes étudiants aussi. Certains nous accusent, du CEGEP à l'université, d'endoctriner les jeunes. Ceux dont j'ai la responsabilité savent que je n'ai jamais cédé dans mes cours à quelque prédication que ce soit ; sauf parfois, je l'avoue, à celle de la science, car la rhétorique est tentation de notre métier. Mais j'ai beau être professeur à l'université, je me considère comme éducateur au même titre que l'animatrice de la maternelle. À la fin d'un entretien sur un projet de thèse, il m'arrive de parler avec mes étudiants du mariage, de la foi chrétienne ou du Québec. Nous nous retrouvons aussi dans des manifestations publiques, plus rarement à l'église, dans les combats de

ce monde ou dans notre espérance en l'Autre. Coude à coude comme de libres citoyens des deux Cités.

Depuis le décès du ministre Laporte, ils viennent causer du traumatisme qui les a bouleversés, comme il a saisi mes vieux parents, les habitants des villes et des villages. J'essaie du mieux que je puis de les rappeler aux espoirs de notre peuple. Je ne voudrais pas qu'ils [16] désespèrent trop vite de ce pays précaire qu'est le Québec. Je ne voudrais pas non plus que l'absurdité de l'histoire d'ici les pousse brusquement vers la mystique du F.L.Q., ou vers une retraite prématurée dans la *carrière* ou la drogue.

Pour nous rassurer un peu, j'évoque le sens de nos engagements passés. Le projet de publier cet ouvrage est d'abord sorti de ces examens de conscience. Au cours des quinze dernières années qui nous séparent de M. Duplessis et de notre jeunesse, et en marge de vocations qui se voulaient tout autres que politiques, plusieurs hommes de ma génération ont tâché d'apporter une modeste collaboration à des mouvements sociaux qui travaillaient à l'édification d'une société nouvelle. Collaboration d'intellectuels puisque c'est là notre compétence. En ce qui me concerne, les propos que j'ai ainsi éparpillés au fil des ans ne me méritent sûrement pas le beau titre de « théoricien de la démocratie » que d'aucuns, je ne sais pourquoi, distribuent avec dédain. Aussi n'avais-je jamais songé à rassembler les textes qui constituent les trois premières parties de ce petit livre même s'ils ont été choisis dans un dossier plus considérable. Des amis m'ont encouragé à les réunir en croyant qu'on y retrouverait quelques-uns des jalons de ce que nous avons dit et rêvé pendant ces années.

En somme, j'ai pensé sans trop y réfléchir que, devant une menace qui ne vient plus de nous, chacun pouvait confesser d'où il est parti. Parti de si loin, de si près. Je voudrais que d'autres de ma génération fassent de même. Il me semble que, dans l'enceinte où la panique nous est [17] venue, il faut raconter son histoire. Un peu comme dans les veillées de naguère où, pour conjurer la tempête qui grondait au dehors, les vieux nous narraient les souvenirs de leur passé. Provisoirement. En attendant de reprendre souffle pour des engagements qui seront demain plus complexes et plus durs.

Dans une quatrième partie, j'ai essayé de m'expliquer quelque peu la crise et ses alentours. Explication partielle, surtout qu'elle se rattache à

mes préoccupations quotidiennes pour les problèmes de culture. D'autres points de vue sont évidemment légitimes. Au risque de décevoir le lecteur, je n'y propose pas une série de mesures susceptibles d'assurer le développement économique de notre pays. C'est sur le contexte plus large de notre présent et de notre avenir que j'ai voulu m'interroger, sur les valeurs qui dépassent le champ d'application des techniques pour rejoindre les fins qui sont, après tout, nos raisons de vivre en commun et de vivre au Québec. Dans ces analyses sommaires, je n'ai pas caché mes options. Par contre, je ne me suis pas abandonné à l'invective, tâchant de me souvenir que la plus haute ambition de notre métier est de comprendre.

Comprendre : quelle prétention ou, au mieux, quelle naïveté ! Au Québec, la raison est partout en apparence. Contre les drapeaux et les signes, les pouvoirs officiels n'opposent-ils pas les raisons susceptibles de tempérer les rêves d'un peuple soupçonné depuis toujours d'être irréaliste et inconséquent ? En certaines contrées de la gauche, je rencontre souvent de semblables apologies de la raison la plus rai de : on y met ensemble le procès du [18] clergé de jadis, l'impérialisme américain, le socialisme et l'indépendance, mais toujours au nom de la critique des *idéologies*. Dans un cas comme dans l'autre, le résidu est toujours le même : le sentiment. Sauf que celui-ci ne porte pas le même nom selon les factions qui s'opposent.

Faire œuvre de théorie, faire, œuvre de poésie : les intellectuels hésitent entre ces deux devoirs. On doit habituellement trancher dans les livres qu'on écrit depuis que s'est éloigné le temps heureux où Platon, le vénérable ancêtre, pouvait jouer librement sur les deux tableaux suivant que la *chose* à démontrer exigeait l'une ou l'autre des deux *preuves*. Pourtant, en ce qui concerne l'engagement social et politique, on ne saurait ranger la raison et le sentiment suivant de nettes délimitations de territoires ; il y faut avouer le lieu hypothétique où, dans son existence personnelle comme dans la vie collective qui concerne au plus près, on cherche à les réconcilier.

Je n'ai donc pas à m'excuser de n'avoir pas utilisé ici un *modèle* théorique de la dernière mode ou de n'avoir pas consenti au style du manifeste. Comprendre en cette matière est justement une tentative, à ce que je crois, pour joindre provisoirement ce que refusent légitimement les théories et les manifestes. Aussi, dans ce livre, je vois que je me suis parfois répété. La cohésion que chacun met, dans ses

engagements, entre la raison et les sentiments ne saurait avoir le progressif cheminement des théorèmes ni la perpétuelle nouveauté des poèmes. On n'avance alors qu'en récapitulant souvent les thèmes de son espérance.

[19]

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

# Première partie

## PETITE HISTOIRE DE NOS SENTIMENTS

[Retour à la table des matières](#)

[21]

**PREMIÈRE PARTIE.***Petite histoire de nos sentiments***Chapitre 1**

---

**LE TEMPS DES AÎNÉS \***[Retour à la table des matières](#)

Au moment où Saint-Denys Garneau, Jean-Louis Gagnon, André Laurendeau et d'autres commençaient à écrire, j'étais à peine un gamin bien préservé des livres par mon milieu ouvrier. Plus soucieux de voler des pommes chez les cultivateurs des alentours que de participer aux combats politiques ou spirituels du temps. Pourtant, à mesure que j'avance, je me sens de plus en plus complice de ces combats de naguère. Sous d'autres visages, ils sont restés les mêmes. Aujourd'hui comme hier, nous rôdons autour d'un même empêchement : le mot, on s'en souviendra, est de Jean LeMoyne. Nous rôdons toujours [22] autour d'une critique et d'une tâche inachevées qui concernent tout autant les gens de ma génération que Saint-Denys Garneau et ses contemporains.

Si j'avais à désigner cette époque des années 30 dans son ensemble, je parlerais volontiers de l'achèvement, de l'agonie faudrait-il dire plutôt, d'une longue histoire. Quelle histoire ? Celle d'une certaine parole traditionnelle proférée sur nous-mêmes. Celle aussi d'un certain silence.

Je crois le reconnaître à plusieurs signes.

---

\* Texte présenté à un colloque sur Saint-Denys Garneau à l'Université de Montréal en novembre 1968 et publié dans *Études françaises*, V, 4, 1969.

D'abord dans les plus hauts lieux de la parole, dans la littérature. Saint-Denys Garneau appartenait à une vaste famille : celle de Ringuet, Savard, Grignon, d'autres encore. Qu'avaient-ils en commun ? Ils faisaient le procès des mythologies traditionnelles grâce aux mythologies elles-mêmes, en reprenant les vieux mythes de ce pays dans le roman ou le poème. Singulier procès où, derrière l'écrivain, l'accusé était l'accusateur, où les dénégations étaient aussi de secrètes apologies. Ringuet et Grignon ramenaient les bucoliques à la brutalité de l'existence paysanne qui y était masquée ; à l'inverse, le *Menaud* de Savard poussait la mythologie traditionnelle à son paroxysme, le rêve séculaire trouvant enfin sa vérité et sa limite dans la folie du personnage. Quelque fut le chemin, l'héritage n'était pas brutalement récusé. Il était remis en cause par une reprise en charge de ses implications profondes. On peut faire la même remarque à propos de Saint-Denys Garneau et du groupe de *La Relève*. Ils ont cherché un en-deçà de la religion officielle ; [23] la *spiritualité* frelatée qui nous avait empêchés de vivre était à la fois critiquée et poursuivie plus avant. Cette présence des inspirations traditionnelles dans la dénonciation qui en était faite, nous en avons de nombreux témoignages. Par exemple dans ce passage des « Préliminaires à un manifeste pour la patrie » publiés par *La Relève* en 1936 : « Le patriotisme ne prend son vrai sens et sa vraie valeur que subordonné à un ordre chrétien... à une notion chrétienne de l'humanisme. »

Cette continuité et cette rupture ne se retrouvent-elles pas à toutes les époques ? Ne sont-elles pas le texte même de l'histoire ? Mais la conjugaison a pris ici dans les années 30 la figure d'une sorte de paroxysme. Ce n'était pas la mort subite de la tradition qu'on annonçait, mais son interminable agonie. Une agonie qui dure encore après avoir donné aux poèmes de Garneau, aux romans d'Elie et de Charbonneau, aux essais de Le Moyne leur signification tragique, durable.

D'autres ont voulu couper au plus court vers ce qu'ils appelaient le *réel*, la *vie*. Ce qu'ils appelaient aussi la *politique*. Il ne faut pas masquer cette dualité qui partageait la génération de Saint-Denys Garneau. Pourtant je me demande si en examinant de plus près le courant où se situait Jean-Louis Gagnon par exemple, on ne retrouverait pas une oscillation un peu semblable à celle que j'ai déjà cru discerner. Ainsi, dans les idées politiques de *la Nation*, on reconnaît non seulement la volonté de rupture d'avec la politique d'antan mais aussi un

consentement à des rêves anciens qu'on croyait pouvoir faire [24] éclater en les réalisant. Cette conjonction, c'est peut-être Laurendeau qui l'a le plus parfaitement exprimée par ses écrits et par son destin.

Ne tentons pas de minimiser ce qui a été tentative de rupture absolue ; pourtant, je ne crois pas que personne s'y soit entièrement et toujours maintenu. Là-dessus, les combats d'hier contre le duplessisme témoignent à leur manière. Les hommes de mon âge n'y ont guère participé mais nous étions assez vieux pour y applaudir du fond de nos collèges. Certains d'entre nous ont alors éprouvé, à leur tour, l'exaltante tentation de faire enfin le vide. Nous aussi, nous avons été surchargés d'idéologies, de moralisme, de fausse conscience ; nous voulions exister sans idéologie, à même la vie, dans la nouveauté et l'incertitude de l'amour, de la politique, de l'écriture. Le refus de ce nationalisme caricatural ne nous a pas brusquement libérés. Il nous a renvoyés à un déchiffrement plus attentif du vieil héritage, à une lecture dont nous avons de la difficulté encore à épeler les premiers mots. Nous avons toujours le sentiment, comme nos aînés, que les anciennes paroles étaient de la fausse monnaie ; nous sommes prisonniers de la même contradiction, croyant comme eux que les anciens silences, toutes ces choses que nos pères n'ont pas dites, doivent nourrir les paroles neuves que nous voulons dire.

Cela reste, aujourd'hui comme au temps de Saint-Denys Garneau, tourments de bourgeoisie. Il me vient cependant une réticence. Si je fais appel à mes souvenirs d'une enfance vécue à l'écart des livres et de la ville, [25] je crois me rappeler un drame semblable à celui que je viens d'évoquer. Dans un autre langage que celui des écrivains, j'ai entendu des procès similaires des vieilles coutumes, des curés, des politiciens. Nos pères ont rouspété pendant des siècles ; ils n'étaient pas ces moutons dociles que l'on nous a souvent décrits. Mais la crise de 1929 a produit un ébranlement plus décisif. ( Si les prolétaires contemporains de Saint-Denys Garneau n'ont suscité aucune révolution, ils ont légué à leurs enfants un scepticisme neuf, des critiques radicales, une fureur qui ne sont pas sans correspondances avec les écrivains de leur époque.) Là encore, le vieux fond des rancunes et des idées accumulées depuis des siècles perçait comme un abcès enfin mûr. Le langage d'un peuple sans écriture commençait à cerner des silences accumulés par les générations.

Ce mélange de l'ancien et du nouveau ne pouvait pas être sans ambiguïté. Cette ambiguïté, les aînés l'ont mise en évidence.

On retrouverait aisément chez eux ce que les psychanalystes appellent des *conduites d'échec*. La génération des années 30 aura fait apparaître notre culture, notre société comme un immense naufrage historique. Elle a soudainement récapitulé, actualisé une histoire déjà longue. En ce sens encore, les années 30 ne sont pas terminées. On connaît les thèmes du procès. Accusation du politicien et des jeux politiques. Volonté de substituer au bavardage l'analyse concrète des situations. Dénégation des mythes de la colonisation, des alibis agricoles. [26] Dénonciation du traumatisme de la conquête. Traduction plus brutale et plus réaliste de la vieille angoisse de séparation d'avec la Mère-France et du mythe des origines. Dououreux rejet aussi d'une certaine religion, forme la plus profonde de notre dépossession de nous-mêmes.

Tous ces examens, toutes ces psychanalyses devaient être interminables. Notre littérature d'aujourd'hui s'en nourrit encore. En sommes-nous sortis ? Quand Pierre Trudeau réunissait, dans l'introduction à un livre sur la grève de l'amiante, un terrible réquisitoire sur notre pensée politique et sociale traditionnelle, il ne trouvait que cette conclusion : « Les Canadiens français, en politique, n'ont toujours pensé qu'avec leurs pieds. » Pour sa part, Jean Le Moyne, dans une étude célèbre sur Saint-Denys Garneau, évoquait « la plus ancienne, la plus subtile, la plus riche des hérésies : le dualisme ». Ces constats ne me satisfont pas : ils nous reportent trop loin, du côté des pieds ou du côté de l'histoire millénaire de l'Eglise ; trop loin de notre mystère collectif.

Je reviens ainsi à mon point de départ. Avec une terrible angoisse, la génération de Saint-Denys Garneau a pris conscience qu'elle appartenait à un peuple confronté depuis toujours à son obscurité et incapable de la nommer. Nous avons traditionnellement emprunté un autre langage que le nôtre. Ces années-ci, j'étudie les idéologies du XIX<sup>e</sup> siècle dans un séminaire qui regroupe des sociologues et des historiens. Nous sommes effarés par l'absence totale d'originalité aussi bien dans les journaux [27] de gauche que dans ceux de droite. Rien que des vêtements empruntés en France ou ailleurs, prélevés dans une autre histoire que celle des consciences d'ici. Il est à peine besoin de rappeler qu'il en fut longtemps ainsi de notre roman et de notre poésie.

C'est là que se trouve le sens de la recherche de la génération de Saint-Denys Garneau et aussi la portée de l'accusation quelle a portée :

*« Ils ont tout piétiné sans en avoir l'air...  
« Par leur seul terrible mystère étranger »*

Ce mystère, c'est nous-mêmes. La génération des années 30 a commencé à le récupérer parce quelle a osé parler enfin au niveau des consciences vivantes. Voilà ce que nous devons à la jeunesse de Saint-Denys Garneau, de Laurendeau, d'Elie, de Le Moyne, de Gagnon, de bien d'autres. Nous n'avons pas trouvé la *joie* qu'on avait volé à Saint-Denys Garneau ni la vie que voulait piéger Jean-Louis Gagnon. Nous les poursuivons encore dans les promesses d'une parole neuve qu'ils ont inaugurée. La ferveur maladroite que nous y mettons témoigne peut-être que la recherche de leurs jeunes années n'était pas sans avenir.

*Novembre 1968*

[28]

[29]

**PREMIÈRE PARTIE.**

*Petite histoire de nos sentiments*

## Chapitre 2

---

# DEPUIS LA GUERRE : LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE CONSCIENCE \*

[Retour à la table des matières](#)

Au moment où survint la guerre, de puissants facteurs de transformation étaient à l'œuvre dans notre milieu. Leur action fut longtemps souterraine. Elle n'a frappé vraiment les consciences que pendant les années 1940-1960, et les hommes de notre société sont encore occupés à tirer les conséquences de ces changements.

Pour désigner d'un bloc ces forces obscures, nous avons l'habitude de parler d'urbanisation et d'industrialisation. Sans se lasser, il faut insister sur l'extraordinaire rapidité de ces phénomènes dans notre milieu et sur la [30] faiblesse des moyens, psychologiques aussi bien qu'économiques, dont nous disposons pour y faire face. L'industrie n'est pas sortie d'une maturation autochtone, mais de la jonction de capitaux étrangers et de nos ressources naturelles. Nous n'avions pas, ou si peu, de pouvoirs économiques propres : les grandes décisions furent la tâche conjuguée de capitalistes étrangers et de politiciens indigènes. Nous avons fourni la main-d'œuvre. Surtout une population

---

\* Texte faisant partie de *l'Histoire de la littérature française du Québec*, publiée par Pierre de Grandpré (tome III, Beauchemin, 1969). Rédigé en 1966.

rurale, docile, un peu égarée dans un paysage urbain hâtivement aménagé.

La crise nous a trouvés en pleine transformation de nos structures sociales. L'émigration rurale était freinée et nos campagnes se refermaient sur de précaires moyens de défense. Le chômage urbain était considérable. Paysans et ouvriers ne comprenaient rien au cataclysme. Mais les vieilles racines paysannes des uns et des autres leur permirent d'attendre la fin de l'orage. Je m'en souviens du plus lointain de mon enfance. Dans le clan très intégré que formaient les familles de mon père et de ma mère, tout le monde travaillait à l'usine. De façon sporadique et pour de maigres salaires. Mais la solidarité de tous les jours, les vieilles coutumes transplantées de la campagne à la ville, l'humour populaire toujours un peu teinté de mélancolie conféraient à la pauvreté des traits supportables. On vivait en marge de la société plus vaste ; on ne s'intéressait pas suffisamment à celle-ci pour vraiment essayer de la comprendre. Parfois une colère subite contre l'*Anglais* ou le *capitaliste* secouait la vieille servitude. Puis aussitôt revenait la patience [31] de durer. Un peu paradoxalement, c'est l'inépuisable réservoir des vertus rurales qui aura donné à notre peuple la faculté de supporter les conséquences de l'industrialisation.

Il n'est pas trop difficile de discerner quelque profonde ressemblance entre ces attitudes populaires et les grandes tendances de la pensée exprimées avant la guerre. Devant l'industrialisation, devant la crise aussi, que de diagnostics nostalgiques ont été proposés ! Et pourtant, nous avons sans doute été trop durs pour notre nationalisme d'antan, nos Semaines sociales, l'École sociale populaire et tant de *doctrines* qui nous paraissent maintenant si vieillottes. C'était, là encore, des idéologies de pauvres. Les intellectuels autant que le peuple étaient dépourvus devant les situations nouvelles. Eux aussi ont puisé dans le vieux fonds des attitudes et des pensées traditionnelles. On les a dit, avec raison, irréalistes. Mais nous n'avions participé à rien d'important. Où aurions-nous pu faire l'apprentissage des grands courants et des complexes mécanismes de l'histoire ?

La guerre ne semble pas avoir été une coupure décisive. Pour plusieurs, elle aura été une répétition de la précédente : mêmes propagandes, même « crise de la conscription ». De par nos expériences

accumulées, nous n'avions pas les facultés nécessaires à la profonde assimilation d'un aussi extraordinaire événement. Pour quelques-uns, ce fut l'occasion d'acquérir une certaine conscience internationale ; il ne semble pas que ce fut le cas de la majorité. La guerre améliora le niveau de vie ; [32] les genres de vie en furent peu modifiés sur le coup. Revenant en 1947 dans le quartier Saint-Henri qu'elle nous avait décrit à l'orée de la guerre dans Bonheur d'occasion, Gabrielle Roy a retrouvé Rose-Anna. Celle-ci rumine les mêmes pensées : « Les ouvriers gagnent beaucoup, entend dire Rose-Anna de tous les côtés ; ils vont bientôt ruiner l'industrie, déranger l'économie. C'est quand même curieux, pense Rose-Anna, que ce soient toujours les ouvriers qui portent le blâme de faire monter les prix, de bouleverser l'économie. Pourquoi pas aussi les invisibles personnes que l'on imagine si difficilement derrière les hauts murs des filatures, des fabriques de Saint-Henri, loin au-delà de ces remparts de fumée, de vapeur, de roulement des machines ? Mais Rose-Anna se perd dans ces considérations ; elle revient à ce qui la touche de près : le lait à seize cents la pinte ; la viande à des prix presque plus abordables ; les chaussures qui augmentent de 50% ; le prix du pain même qui a monté... Comment est-ce que le monde marche donc ? pense Rose-Anna en passant devant l'église de Saint-Thomas d'Aquin. Mon Dieu, comment est-ce que le monde marche donc ? Ça changera-t-il un jour ? » En ce temps-là, ma mère disait la même chose.

C'était pourtant la fin d'un monde. Et il faudra nous ressouvenir de l'avant-guerre pour comprendre quelque chose aux vingt-cinq dernières années. Sous les mécanismes de défense traditionnels que la crise et la guerre ont fait jouer dans le peuple autant que chez les intellectuels, des expériences inédites germaient déjà. Nous allons les voir s'affirmer et croître au grand jour.

[33]

De nouvelles générations sont apparues pour qui la vie urbaine est la seule concevable. Devant l'existence, leurs attitudes d'acceptation ou de refus ne sont plus celles de nos parents. La vieille morale a été ébranlée, comme les traditions qui la portaient. Nous avons dû nous attacher à de pénibles révisions : les principes, la religion, les moeurs, les moindres habitudes quotidiennes. Amour, paternité, loisirs, tout devenait problème, tout était à réinventer. Et nous n'avons pas fini. Gilles Marcotte disait que notre poésie en est une « des premières

démarches ». C'est vrai aussi de nos vies, et au sein des plus humbles existences.

Cette recherche neuve, avec ses hésitations et ses louvoiements, se manifestait non seulement au ras de la vie quotidienne mais aussi dans les grands mouvements sociaux. On pense tout de suite au syndicalisme. Il s'est progressivement organisé entre les deux guerres. La croissance de la C.T.C.C. a été moins rapide que celle des autres centrales ; dans l'après-guerre, elle a pourtant affirmé une présence originale, adaptée au milieu. Se dépouillant assez vite du revêtement que lui avaient donné nos pauvres spéculations nationalistes et cléricales d'antan, elle n'en resta pas moins profondément marquée de certains traits traditionnels : méfiance à l'égard des grands pouvoirs anonymes, souci de la justice et de l'égalité. Aussi la C.T.C.C. (aujourd'hui la C.S.N.) se montra-t-elle plus agressive que d'autres mouvements sociaux. Chez nombre d'ouvriers, elle a constitué un puissant creuset de transmutation d'attitudes anciennes en attitudes nouvelles, celles-ci empruntant souvent la [34] sève de celles-là. La grève de l'amiante, en 1949, a été, plusieurs observateurs l'ont dit, un événement dont on ne saurait exagérer la portée. À cette occasion, c'est toute une classe sociale qui a affirmé au grand jour sa présence, sa puissance, sa volonté de changement. Par ailleurs, à cause de ses répercussions dans l'opinion, cette grève fut, pour une foule de gens dans toute la Province, l'occasion d'apercevoir des problèmes jusque-là plus ou moins latents ou masqués et de prendre parti sur les options neuves. L'action du syndicalisme, durant ces années, fut plus profonde encore : il représenta la principale force d'opposition au régime archaïque qui dominait l'État et, par là, préfigura le renouvellement de nos institutions publiques commencé il y a dix ans.

De façon moins spectaculaire et sans avoir atteint le même degré de maturation, des transformations semblables étaient à l'œuvre dans d'autres mouvements sociaux. Une nouvelle élite sociale est sortie des mouvements d'Action catholique, des organisations coopératives, de certains mouvements agricoles. Elle cherche une idéologie coordonnatrice, hésitant sur les voies d'avenir où devrait s'engager notre société. Mais déjà un style original de l'engagement se dessine.

Cet arrière-plan peut nous aider à comprendre les profondes transformations idéologiques apparues depuis les années 1940. Trois composantes peuvent être dégagées ; elles représentent l'achèvement

de tendances antérieures et la tâtonnante recherche de nouveaux thèmes.

L'après-guerre aura vu d'abord la réduction de la tradition nationaliste à des systèmes abstraits. Comme si [35] les sources vivantes étaient taries. C'était l'heure des catéchismes où se trouvaient encore les vieux clichés sur notre innéité française et catholique, sur la puissance régénératrice du terroir. Présentant en 1946 une copieuse synthèse du genre, un auteur écrivait : « Ce livre n'apporte rien de neuf. Un seul mérite : grouper, selon un certain ordre, des idées qui, depuis les origines mêmes de notre histoire, hantent les esprits — à l'état épars, et sans cette incidence directe aux faits qui leur conférerait valeur de directive — et dont personne à notre connaissance n'avait encore tenté la synthèse ». Bilan qui était, pour ainsi dire, une liquidation. Ce qui constituait auparavant une tradition un peu vivante devenait un ensemble de déductions abstraites. Là ne pouvaient plus se découvrir ni des raisons de vivre ni la figure de l'avenir.

On en dira autant des slogans que véhiculait, au même moment, le parti politique au pouvoir. Le rapprochement a quelque chose d'odieux. Disons vite qu'il ne faut pas confondre des hommes à la pensée profondément intègre avec certaines cohortes politiciennes. Mais les propos d'un Maurice Duplessis, justifiant l'immobilisme et la corruption par des déclarations qui prétendaient prendre leur source dans les traditions du milieu, faisaient apparaître ces traditions sous l'aspect de plats lieux communs, inutilisables pour une juste interprétation de nos problèmes et de nos incertitudes.

Il était dès lors normal que nous fussions tentés d'écarter toute spéculation quelque peu teintée des idéologies [36] d'autrefois. Comme nous n'avions pas de pensée de rechange, des hommes ont vécu ici, pendant au moins une décennie, la tentation du vide idéologique. Écartant les spéculations traditionnelles, ils sont partis à la recherche d'une conscience *objective*. J'interpréteraï volontiers dans ce sens la naissance des sciences de l'homme dans notre milieu. Nous avons recouru longtemps à de vagues principes abstraits juxtaposés à un sentimentalisme aussi vague ; nous ne savions rien, ou si peu, de notre réalité économique et sociale, de ces phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation qui nous avaient faits étrangers au monde et à nous-mêmes. La recherche positive devenait subitement notre seul recours :

une sorte de point zéro entre le passé et l'avenir. Et qu'a bien incarné la faculté des Sciences sociales de Québec.

Lorsque j'y entrai comme étudiant, dans les années 1950, c'est à cette ascèse que nous étions conviés. L'expérience dut être terrible pour nos aînés. Pour ceux de mon âge, elle reste le moment le plus difficile et le plus sain de notre initiation intellectuelle. Pendant que la rupture avec les traditions sclérosées s'accomplissait obscurément au sein de notre peuple, le refus se formulait au grand jour dans une Ecole. Tentative nécessaire. Mais si le vide idéologique constituait une très belle gageure, celle-ci était impossible à tenir. La science n'indique que des points de repère ; elle ne saurait dégager les lignes de force qui doivent animer la recherche d'un destin, pour les sociétés comme pour les individus.

Nous étions engagés, de gré ou de force, dans les voies de la connaissance de soi. Ne nous étonnons pas que les [37] recherches aient été aussi diverses et quelles le demeurent. Libération de la vie intérieure, quête haletante de nouvelles structures politiques, affrontement des techniques matérielles et des techniques sociales : c'est tout cela à la fois, et souvent dans le plus vague syncrétisme, qui inspire encore la fermentation actuelle de notre milieu. Une société se convertit à un avenir. Il nous faudra beaucoup de réflexions, beaucoup de romans, beaucoup de poèmes pour répondre au singulier défi qui nous a été légué et que nous tâchons de tourner à une vision du monde qui soit nôtre.

Nous en sommes là. À la recherche d'une société nouvelle.

Sur le plan politique, quelles que soient les allégeances partisans, de nombreux Canadiens français ont le sentiment d'assister à des changements décisifs. L'État du Québec a pris un jeune visage. Cependant, ses objectifs d'avenir ne sont encore que bien partiellement définis. Nous ne tenons tout au plus que des plans fragmentaires et leurs fondements sont précaires. Pour effervescente qu'elle soit, notre pensée politique ne s'est pas défini des assises suffisamment larges et fermes. On pourrait dire la même chose de nos mouvements sociaux. Plusieurs tentent de renouveler leurs objectifs et leur clientèle ; mais les grandes options ne sont pas prises. Enfin, la révolution en cours dans le domaine de l'éducation est la conséquence nécessaire de la crise de conscience que nous avons traversée depuis les années 1940 ; mais elle paraît

encore confuse à plusieurs, non pas seulement du [38] côté de l'État, mais tout aussi bien du côté des enseignants, des collèges et des universités, de la population tout entière.

De toute manière, notre conscience collective en est à assimiler les profondes transformations du milieu. On le voit dans les conflits idéologiques qui nous assaillent. Les gauches et les droites sont mal assurées de leurs traditions et de leurs racines. Les vieux thèmes nationalistes réapparaissent en contrepoint de thèmes nouveaux comme le laïcisme et le socialisme. En fait, ces vieux thèmes renouvellent leur inspiration profonde ; le passé en arrivera peut-être à reprendre sa valeur inspiratrice. Pour l'heure, les idéologies sont multiples et parviennent mal à concilier des intentions contradictoires. Sans doute participons-nous ainsi aux angoisses des sociétés occidentales qui, ayant longtemps vécu de grandes traditions, sont maintenant confrontées à un même défi : la signification du progrès économique. Comment dépasser les pauvres rêves de l'abondance ? Sur ce chemin, la France, l'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis en viennent, par des routes fort diverses et avec une inquiétude en apparence moins violente que la nôtre, à des tourments qui nous sont familiers. Quelle vision de l'histoire à faire, quelle utopie peut donner à nos sociétés la ferveur de l'avenir ? Nous rejoignons la conscience universelle, mais par des voies que nous n'avions pas prévues.

C'est cette jonction dans la peine, nos tourments s'emmêlant à ceux d'autres peuples, qui donne sa couleur à [39] notre génération et qui définit sa tâche. Qui confère aussi à notre littérature, depuis la guerre, son originalité, sinon sa qualité. Nous venions de loin à la conscience. Nous avons l'habitude d'exprimer davantage nos croyances que nos sentiments. Nous écrivions à distance de , notre être profond et nous vivions de même. En une première vague, des romanciers et quelques dramaturges (Lemelin, Gabrielle Roy, Marcel Dubé et d'autres) ont tâché de dire la condition du prolétaire des villes, égaré entre les anciennes coutumes et le monde nouveau. Un autre groupe de romanciers (parmi lesquels Charbonneau, Elie, Giroux, Filiatrault, Langevin) s'est aventuré du côté des drames et du salut personnels : recherche complémentaire de la précédente.

Et ce fut le temps de la poésie. Celle-ci a connu au Québec, depuis quinze ans, un extraordinaire foisonnement. Une société incertaine se portait d'emblée à la plus haute quête. Recherche individuelle,

recherche collective ? On ne saurait trancher de la sorte. Quand une société hésite autant entre le passé et l'avenir, quand elle est tentée par le vide idéologique et l'objectivité, alors l'individu se trouve provisoirement libéré de ses racines ; il est renvoyé aux angoisses les plus personnelles. La poésie n'en exprime pas moins la recherche et la liberté de tous : celles de Rose-Anna comme celles de Saint-Denys Garneau. Brusque échappée du langage chez un peuple qui a parlé si peu, si timidement. Et si mal, disent les linguistes.

Il faut prendre le plus grand soin de ne pas confondre cette obsession du langage avec les préoccupations d'esthétiques [40] étrangères qui, de Mallarmé à Barthes, manifestent la mauvaise conscience et les hauts tourments de la littérature contemporaine. Nos écrivains y empruntent parfois leurs justifications et leurs explications. Mais ils se trompent. Nos préoccupations sont plus modestes et plus neuves. Plus émouvantes aussi. Nous cherchons à dire, et d'une manière indissociable, nos vieilles nostalgies muettes et l'utopie de l'avenir. C'est pourquoi nous les confessons encore mieux par la poésie que par le roman.

Un dimanche, mon père m'entraîna dans une promenade qui nous est familière. Nous refaisons souvent le pèlerinage vers les logements ouvriers où il a passé vingt ans de sa vie, où il a connu les premières ferveurs de l'amour et où je suis né. Nous avons failli, cette fois, frapper à la porte de notre ancien foyer. Lui, refusant sans doute de se trouver devant un ouvrier plus jeune, et moi craignant de voir surgir le reproche vivant de mon enfance, nous nous sommes vite éloignés. Mais un peu plus loin, se retournant vers l'énorme bâtiment où vivent encore une quarantaine de familles, mon père, qui ne sait griffonner que son nom, m'a interpellé : « Toi qui sais écrire, il faudrait que tu dises tout cela... » Tout cela : c'est bien vague. Mais c'est assez considérable pour que nous ne puissions être tentés de nous déguiser sous des scepticismes qui ne sont point encore nôtres. Après tant de silences et de balbutiements, il est au moins un devoir certain : celui de dire.

*Septembre 1966*

[41]

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

# Deuxième partie

## DU CÔTÉ D'UN QUÉBEC INCERTAIN

[Retour à la table des matières](#)

[42]

[43]

**DEUXIÈME PARTIE.***Du côté d'un Québec incertain***Chapitre 1**

---

**UNE HISTOIRE  
DE LA LIBERTÉ \***[Retour à la table des matières](#)

À première vue, nous devrions nous engager dans une sorte de survol de l'histoire du Canada français : soit pour y lire un cheminement particulier de la liberté, soit pour en dégager la chronique des obstacles à la liberté. Dans cette voie, en si peu de place, on ne saurait que confesser ses préjugés, épingler de quelques vagues réminiscences historiques les choix plus ou moins arbitraires [44] que l'on fait dans le présent. D'autre part, il n'est pas du tout évident qu'il faille évoquer le passé dans un débat sur la liberté. Dans notre milieu, pour beaucoup d'hommes d'action, j'ai bien l'impression que le recours à l'histoire apparaît comme un détour inutile. Ils sont d'autant plus fondés dans ce sentiment que notre historiographie, en dehors du champ de l'action nationale et de l'action politique définie en termes de

---

\* Texte d'une conférence donnée au congrès de l'Institut canadien des affaires publiques en septembre 1959 sous le titre : « La liberté a-t-elle un passé et un avenir au Canada français ? » J'y ai joint un bref extrait d'un article de 1958. On remarquera que bien des vœux que je formulais pour notre historiographie se sont réalisés depuis lors ; mais il me semble que notre conscience historique est encore marquée par des traits que je relevais il y a douze ans.

démocratie très formelle, n'évoque guère de courants historiques concrets susceptibles d'inspirer l'action des hommes d'aujourd'hui.

Je voudrais donc poser la question préalable. Pourquoi notre histoire est-elle liée à notre action présente et y introduit-elle le fondement même de nos combats pour la liberté ? Ou, si l'on veut : à quoi peut bien servir le recours à notre histoire pour les hommes de notre société qui sont engagés dans un secteur quelconque de la vie collective, qui cherchent à y inscrire des valeurs (spirituelles ou économiques, intellectuelles ou politiques), et dont l'action doit comporter en filigrane la promotion de la liberté comme l'une des valeurs suprêmes ?

Pour répondre, il nous faudra faire un bref détour.

Dans de larges secteurs du Canada français, nous assistons actuellement à une effervescence de la liberté. Sur le plan personnel, chacun se débrouille avec la liberté : il en fait une aventure cohérente ou une série discontinue de caprices. Mais dès que la liberté est vécue au sein d'un engagement, dès qu'il faut l'inscrire [45] dans les collectivités et dans les institutions, on cherche des mouvements sociaux, des organisations susceptibles de supporter ses visées concrètes de libération.

Dans l'état présent de notre collectivité, quels sont ces mouvements sociaux ou ces organisations ? On pourrait les classer sommairement en quatre groupes principaux.

1. Le syndicalisme doit être privilégié. Il est né incontestablement de problèmes spécifiques à notre milieu, ceux que l'on évoque habituellement lorsqu'on parle d'industrialisation. Il assume ici des fonctions polyvalentes : étant donné les carences de notre société, il a été amené à donner une voix à ceux qui, tout en n'étant pas ouvriers, ne sont pas satisfaits d'un certain état de stagnation sociale et politique. Cela contribue à faire du syndicalisme un élément caractéristique de notre vie collective. Par ailleurs, il n'a pas de sources *officielles* dans une tradition quelconque de notre milieu : on n'aurait pas de peine à montrer que le nationalisme, par exemple avec Henri Bourassa, a longtemps méconnu l'originalité du phénomène syndical. Et cette polyvalence dont nous parlions a des limites : le syndicalisme est trop loin de certains états sociaux pour fournir à tous un enracinement

concret ; pour plusieurs d'entre nous, intellectuels, le fait d'orchestrer de rhétorique les combats ouvriers n'est-il pas le substitut d'une tradition spirituelle qui n'existe pas ou que nous ne percevons pas dans notre métier ?

[46]

2. Plus largement, il est des associations, anciennes ou nouvelles, qui cherchent des objectifs cohérents. Si Ton compare, sur ce point, notre milieu à d'autres (à la société américaine par exemple), on constate que les associations volontaires sont ici relativement peu nombreuses. Sans doute, sommes-nous encore très liés à des relations de voisinage et de parenté : nous utilisons beaucoup de schèmes traditionnels qui nous font croire à l'inopportunité d'en inventer de nouveaux.

3. Des partis ou mouvements politiques d'opposition sont à la recherche d'une démocratie très formelle, c'est-à-dire d'une liberté dont le contenu est peu défini. A leur sujet, beaucoup se posent la question : la démocratie, pour quoi faire ? Alors ils remettent inévitablement en cause la signification originale de notre milieu et de ses valeurs traditionnelles.

4. De rares courants socialistes émergent timidement. On ne les dévalorise pas en constatant que la plus grande partie de notre population ne les considère pas comme siens, y voit une sorte d'importation. Il semble incontestable que le socialisme n'a pas reçu chez nous cette coloration qui donne l'enracinement. Plus encore que pour le syndicalisme, il paraît impossible de trouver des sources traditionnelles d'un socialisme québécois ; ce serait superficiel, en effet, que de lui accoler notre vieux libéralisme politique ou religieux du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ce très sommaire inventaire m'amène à formuler quelques propositions provisoires. Nous avons déjà, et nous aurons de plus en plus, des institutions susceptibles de [47] servir de plate-forme à l'exercice de la liberté. Quelques-unes de ces institutions sont nées profondément de nos problèmes (syndicalisme, associations volontaires, etc.). D'autres ont été empruntées à des positions étrangères de problèmes plus universels : c'est le cas du socialisme. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que ces dernières ne correspondent pas à notre situation. Ce qui fait défaut aux idéologies et aux

organisations qui proposent un exercice collectif de la liberté, c'est la faculté que les hommes de notre milieu puissent s'y reconnaître. Nous manquons d'une définition de nous-mêmes sous l'éclairage de la liberté ; nous n'avons pas de définition de la liberté susceptible d'être assumée par la société que nous formons. Nous voilà loin des combats épisodiques pour les droits de l'homme, mais nous restons à un niveau au moins aussi perceptible : celui où parler de la liberté quotidienne engage solidairement une définition de la collectivité où l'on combat et une définition des valeurs à promouvoir dans la conjoncture présente.

Voilà l'exigence profonde de chacun de nous lorsqu'il cherche à tâtons les jonctions de sa volonté d'engagement et de l'histoire qui se fait. Du même coup, nous cernons peut-être le malaise d'une société qui ne parvient pas à sortir de sa stagnation malgré l'action des militants du monde ouvrier, du monde agricole, des mouvements coopératifs, de certains secteurs de l'action politique ou du monde universitaire : parce quelle ne se reconnaît pas dans cette action, parce quelle ne peut se formuler une conscience de soi.

[48]

Cette définition de nous-mêmes, où la trouverons-nous ? Ou mieux, comment l'inventerons-nous solidairement avec les groupes où nous sommes engagés ?

Pas dans l'immédiat de l'action, en tout cas. Ou alors, on ne fabriquerait qu'une série d'idéologies éthérées qui d'ailleurs ne font pas défaut actuellement dans notre milieu. Les hommes de l'immédiat sortent toujours de notre aujourd'hui de la façon la plus fâcheusement abstraite ; s'il était possible de retrouver notre visage dans ces étiquettes, ce serait sans doute fait depuis le temps que l'on en distribue.

D'une part, combattre pour la liberté, c'est innover, c'est inscrire dans l'environnement proche ou lointain des valeurs auxquelles on croit pour elles-mêmes, que l'on aime aussi parce quelles sont nouvelles. Ce dernier trait explique pourquoi tant de gens parlent, dans notre milieu, d'*engouement de la nouveauté*. L'engouement existe incontestablement, d'autant plus que l'innovation ne rencontre pas ici, je le répète, de points concrets d'accrochage et doit se faire rêverie. D'autre part, la nouveauté est inhérente aux valeurs. Celles-ci, quelles soient religieuses, politiques ou économiques, sont dépassement de l'immédiat et sens du possible ; celui qui n'a pas senti l'appel à

devancer ce qui se fait n'est pas un porteur de valeur. Tout combat pour les valeurs comporte la lutte pour la liberté. En ce sens, il est bon d'évoquer « notre maître l'avenir ».

Mais l'avenir n'est pas concret. L'utopie est fabriquée avec du présent et du passé. L'*être de raison*, nous disaient opportunément nos professeurs de philosophie, est [49] fait de morceaux empruntés à l'être réel. Ne compter que sur des visions d'avenir pour justifier les options d'aujourd'hui, c'est retomber dans l'abstraction que nous dénonçons. Nous sommes trop libres de nos anticipations pour que l'avenir soit une représentation collective, une image de la communauté. Un certain marxisme illustre fort bien la tyrannie des images obligatoires du futur. Dans nos engagements de chaque jour, les *êtres de raison* doivent demeurer des productions personnelles. Comme la poésie.

Il ne nous reste donc qu'une voie pour trouver ce que nous cherchons : ce qui pourrait constituer un certain recul par rapport à l'immédiat tout en étant dans le prolongement du vécu ; ce qui fournirait le sens d'une participation collective à des visées d'avenir tout en n'étant pas de la propagande. Il ne reste que notre passé. Ce que les ancêtres ont fait : voilà un terrain solide pour décider de ce que nous sommes. Comme l'avenir, le passé permet d'éprouver ce sentiment du possible inhérent aux valeurs. Mais de façon concrète, au sein d'événements, sans grande possibilité de fuite hors de la collectivité dans des univers pseudo-platoniciens. Ce dont nous sentons tous la profonde nostalgie, aux heures de doute comme aux moments d'exaltation, c'est qu'il y ait ici, derrière nous, une histoire de la liberté. Sans reprise de soi par l'histoire, notre engagement n'est qu'une précaire et inquiète intention personnelle ou la quête des occasions : la disponibilité vide d'une liberté sans contenu qui attend chaque jour le journal du matin pour définir ses indignations.

[50]

Pour saisir l'importance profonde de cette histoire de la liberté, il faudrait avoir ressenti (ce qui ne se produit pas souvent au Canada français) comment l'histoire surgit aux moments de crise, quand l'immédiat, le présent saisit à la gorge. On sent alors le besoin de prendre distance, de retrouver la fraternité avec ceux qui, dans le passé, ont anticipé nos combats d'aujourd'hui. Dans la France écrasée de 1940, la révolution de 1789, les Trois glorieuses, la Commune sont

ressuscitées avec un visage jeune. Les collectivités vivent alors ce que chacun de nous éprouve spontanément, quand, dans les coups durs, il recherche avidement la continuité de son passé, les raisons qui font que ses choix et son désarroi ne sont pas arbitraires. « J'écris, disait Bernanos dans l'exil du Brésil et le désarroi de la France vaincue, j'écris pour cet enfant que je fus ».

Nous n'avons jamais manqué d'historiens. La moitié de la littérature canadienne-française est faite d'ouvrages historiques ou de romans inspirés par notre passé. La poésie elle-même, cette voie traditionnelle de la liberté, a longtemps porté sur des thèmes historiques. Pourtant notre histoire apparaît souvent comme l'obstacle préalable à la liberté, comme ces bandelettes embaumées dont il faut se délivrer. Plusieurs d'entre nous ont l'impression d'être libres dès qu'ils abandonnent ce poids du passé. Pourquoi cette contradiction, ce besoin de l'histoire et cette oppression par l'histoire ?

L'exigence d'une histoire de la liberté se heurte à une historiographie canadienne-française constituée depuis longtemps et qui comporte un mode unilatéral d'interprétation. [51] L'insistance sur la conquête de 1760, schéma essentiel de l'explication de notre histoire et qui s'exaspère chez quelques-uns de nos historiens d'aujourd'hui, n'est pas récente : elle a inspiré tous nos manuels d'histoire du Canada et elle remonte à notre premier grand historien. François-Xavier Garneau l'avait d'ailleurs prise chez un historien français, Augustin Thierry. Lorsque nous cherchons notre passé, nous nous trouvons davantage devant une tradition de nos historiens que devant une tradition nationale... Malgré tout, que Garneau ait ou non emprunté le schéma central de sa vision historique, l'idée de conquête paraît avoir répondu à la situation vécue de son époque, aux problèmes cruciaux que se posaient les hommes de son temps. L'anecdote qui veut qu'il ait décidé d'écrire notre histoire en réponse à l'insulte d'un compagnon de bureau de nationalité anglaise n'est peut-être qu'une légende mais c'est une excellente représentation mythique de l'époque. Pour l'élite bourgeoise dont Garneau faisait marginalement partie, l'histoire, c'était celle de la nation, la seule vraie communauté des Canadiens français.

Mais cette communauté s'est fragmentée dès le XIX<sup>e</sup> siècle. Notre milieu s'est industrialisé. Les villes ont pris une autre figure que celle qu'avait connue l'ère antérieure. Une classe ouvrière est née pour qui l'exaltation du paysan traditionnel n'avait guère de sens. Imaginons un

militant ouvrier d'aujourd'hui qui, ayant accédé à une certaine conscience historique, chercherait le souvenir des anciens qui ont livré des combats parents des siens. Dans les bibliothèques ou dans les manuels d'histoire du [52] Canada et pour la période qui vit naître notre prolétariat, il trouverait des données sur la défense des « écoles séparées »...

Nous sommes ainsi devenus incapables de poser de nouvelles questions au passé. Notre devenir est resté sensiblement celui des hommes de 1840, malgré l'addition de multiples notes au bas des pages. Il faut le répéter, notre société, nos moeurs, nos problèmes changent : la marge s'élargit entre la définition de nous-mêmes que transmettent des historiens exaspérés ou des manuels figés et ce que nous sommes devenus sous le façonnement de l'événement et du nouveau milieu urbain. Je vois là le mystère profond de nos malaises collectifs chaque fois que nous pensons à la liberté. Pour pouvoir répondre à des situations nouvelles, notre liberté croit devoir renier le passé parce que celui-ci a pris la figure d'un fardeau, d'une *chose* analysable et discutable de l'extérieur, comme s'il n'appartenait pas au for intérieur de chacun d'entre nous. Ce trait a été accentué, ces dernières années, chez quelques-uns de nos historiens. Schéma traditionnel, la Conquête est devenue un véritable traumatisme de l'enfance ; d'où le caractère pessimiste de cette perspective. Par une sorte de corollaire psychologique quasi inévitable, cette histoire-chose est déterministe. « L'historien est un sismographe », a déclaré un de nos meilleurs chercheurs. Nous voilà pris au piège de la connaissance de soi.

Notre historiographie ne s'est pas vraiment dégagée de la *tradition*, celle-ci étant définie au sens où l'entendent [53] les anthropologues : l'image persistante d'un *âge d'or*, en l'occurrence le Régime français ; l'idée d'un fait déterminant unique et quasi fatal, la conquête de 1760 ; une définition unilatérale de la collectivité comme communauté, comme nation. Une tradition, en ce sens archaïque et collectif, ne peut pas être vraiment vivante dans une société urbanisée et industrialisée. Si elle survit, c'est plus ou moins comme conformisme, comme élément étranger au vécu. L'historiographie n'est pas le substitut de la tradition, elle en est l'héritière. Elle ne peut pas être unilatérale. En fonction de la diversité des situations, l'histoire doit multiplier ses interrogations et ses points de vue. Max Weber le disait : « Les principes des sciences de la culture resteront changeants dans l'avenir sans limites tant qu'une

sclérose de la vie de l'esprit ne déshabituerait pas l'humanité, comme en Chine, de poser de nouvelles questions à une vie inépuisable ».

Notre historiographie devrait être, pour ainsi dire, psychanalysée. Si nous voulons enfin lire, dans notre histoire, des cheminements de la liberté, des traditions spirituelles plutôt qu'une tradition sociologique, il faudrait que l'historien lui-même retrouvât sa liberté devant le passé ; qu'il reconnût, à l'origine de ce qu'il considère comme des événements déterminants, les choix de groupes et d'historiens antérieurs.

La Conquête est un événement central, mais dans une histoire considérée uniquement comme le développement d'une nation. Selon que l'on décidera de lire le passé en fonction de solidarités différentes, politiques, [54] religieuses, ouvrières, d'autres événements apparaîtront comme tout aussi décisifs.

Quand Denis-Benjamin Viger s'élève en 1809, dans la première brochure politique canadienne-française <sup>1</sup>, contre la tyrannie du régime français et parle le langage des libertés britanniques, certains de nos historiens sont sans doute tout près d'y voir un collaborateur. Je suis tenté, pour ma part, de déceler, dans ce texte où Burke est si souvent évoqué, la découverte d'une communauté politique, le sentiment d'une responsabilité civique dont je ne vois ni l'équivalent ni même la possibilité sous le régime français. Quand j'apprends (pas dans les manuels évidemment) qu'en 1775 de nombreux paysans ont été sensibles aux clameurs d'indépendance provenant du pays voisin, je me doute bien que le peuple anonyme n'a pas été seulement occupé à la revanche des berceaux et à la conservation du folklore. L'aventure de 1837, l'élaboration par des Canadiens français de l'idée d'indépendance canadienne, la pensée déjà subtile des premiers militants ouvriers des syndicats internationaux à la fin de l'autre siècle, tout cela m'incite à croire que notre terre n'a pas été stérile pour la liberté, que chacun des groupes qui combat actuellement pour des valeurs peut trouver dans notre passé des ancêtres. Dans une perspective apparentée, il m'apparaît que l'une des tâches cruciales de notre historiographie contemporaine consisterait à [55] prospecter enfin notre passé récent, disons des années 1875 à nos jours, cette période où notre milieu a cessé vraiment d'être *traditionnel* et où est née cette

---

<sup>1</sup> *Considérations sur les effets qu'ont produit en Canada, la conservation des établissements du pays*, etc. (Montréal, chez James Brown, 1809), 38-39.

classe ouvrière qui, par sa seule existence, constitue le plus grand défi à la communauté nationale. Je ne réclame pas ainsi pour combler un vide *intellectuel* — cet univers des travaux auxquels nous, intellectuels, nous pensons avant tout, aliénés que nous sommes un peu par notre métier et les bibliographies qu'il suppose — mais pour combler un vide *spirituel*, cette distance entre ce que nous avons été et ce que nous sommes. Je ne rejette pas l'interprétation de notre histoire en tant que passé national ; je la verrais volontiers côtoyer d'autres modes de lecture. Une histoire du Canada conçue de façon polyvalente ne nous ferait plus apparaître notre passé comme le cauchemar d'une agonie interminable ; elle y montrerait des manifestations de diverses figures de la liberté. Ceux qui, dans le présent, n'œuvrent pas sur le plan de l'action strictement patriotique cesseraient alors d'être des déracinés pour leurs compatriotes et pour eux-mêmes.

On dira que c'est accorder trop d'importance aux livres où se raconte le passé. Pointant, seul l'historien peut psychanalyser nos consciences malheureuses et fonder nos choix dans des fidélités. Il faut que la nation devienne celle de tous. Pour qu'il en soit ainsi, pour que l'ouvrier aussi bien que l'intellectuel se reconnaissent dans un destin et des choix communs, ce n'est plus à l'Anglais mais à notre système de classes sociales que nous devons [56] nous attaquer. Ici comme ailleurs, le nationalisme a masqué trop longtemps les problèmes posés par l'inégalité sociale pour que, dans ce combat en vue d'une communauté plus profonde, nous ne trouvions pas des tâches d'hommes et le visage d'une patrie enfin devenue notre contemporaine.

*Septembre 1959*

[57]

**DEUXIÈME PARTIE.***Du côté d'un Québec incertain***Chapitre 2**

---

**Y A-T-IL UN AVENIR  
POUR L'HOMME  
CANADIEN-FRANÇAIS ?\***[Retour à la table des matières](#)

Pour l'heure, il y a encore un homme canadien-français. Il est difficile à cerner et à définir, un peu plus sans doute que l'Américain ou le Français. Mais il suffit d'avoir erré dans la Beauce ou dans Charlevoix et même dans certains quartiers de nos grandes villes pour avoir reconnu cet être singulier. Et pour avoir retrouvé en soi cette pente du coeur qui ne saurait tromper. Y a-t-il un intérêt quelconque à ce que cette curieuse variété de la faune humaine continue d'exister ? Là est la vraie [58] question, la plus triviale, la plus bête, mais que je m'étonne de ne pas voir plus souvent évoquée dans les débats où nous épuisons nos énergies sentimentales et intellectuelles. Les questions préalables sont toujours un peu simplistes ; on me permettra quand même de m'attarder à celle-là.

---

\* Article publié dans le numéro spécial du *Devoir* consacré au centenaire de la Confédération canadienne (30 juin 1967) et repris dans la revue *Esprit* (juillet-août 1969).

Une chose me paraît certaine : le langage et l'intention nationalistes qui ont inspiré ici la réflexion sur ces problèmes sont largement périmés. Un homme normal ne saurait se reconnaître tout à fait dans les synthèses culturelles, religieuses, économiques et politiques où, hier encore, on enfouissait pêle-mêle toutes les déficiences et tous les rêves de l'homme canadien-français. De M. Jean Marchand, ministre fédéral, et de tel politicien de village qui claironne encore les slogans nationalistes d'antan, c'est évidemment le premier qui a raison dès l'abord. Quand M. Marchand souligne que nous sommes à l'ère de la technique et que celle-ci, du moins en son essence, ne connaît pas de frontière, il rappelle utilement une évidence.

Mais il freine trop vite le cheminement logique de son raisonnement. Dans cette visée universelle, je ne vois pas ce qui l'amène à s'arrêter aux frontières canadiennes. Pourquoi nos enfants ne seraient-ils pas carrément américains ? La question est sérieuse et, à chaque génération, on se l'est posée ici depuis plus d'un siècle. Pour ma part, je n'ai pas d'opposition absolue aux U.S.A. : leur puissance industrielle m'étonne, certaines de leurs universités m'incitent à l'admiration la plus vive, leur [59] littérature m'intéresse infiniment plus que celle qui vient d'ici ou de Toronto. Bien sûr, la politique américaine au Vietnam me dégoûte, mais celle du Canada ne me semble pas trancher, sur ce point, par une bien grande originalité. Pour tout dire, passer de l'universalité des exigences de la société technique à la nécessité de construire un Canada par opposition aux États-Unis m'apparaît comme une contradiction flagrante et une dernière timidité régionaliste. Je ne vois pas pourquoi on se contenterait de déplacer simplement les barrières et je ne vois pas non plus ce qui oppose sérieusement le Canada comme tel aux États-Unis et qui mériterait qu'on créât un nouveau nationalisme. Et puis, nous voilà ainsi renvoyés d'un Canada français qui n'existe plus à un Canada qui n'existe pas encore : ce qui est extrêmement fâcheux pour ceux qui, comme moi, sont au milieu de la vie.

Je me vois donc forcé de revenir, comme à une question première, au Canada français. On a beaucoup insisté sur l'urbanisation et l'industrialisation du Québec. On a dit comment ces transformations ont remis en cause les modes traditionnels de vivre et de penser, de même que les idéologies où nous trouvons la justification de notre existence collective. La révolution scolaire qui s'effectue actuellement aura peut-être une importance égale ; en tout cas, elle porte plus loin, et

dans le même sens, une mutation radicale de notre milieu. Si nous avons survécu comme peuple, c'est avant tout à cause de l'isolement où la masse de la population a été confinée. Aux lendemains de la Conquête, le système seigneurial [60] nous séparait du voisin anglo-saxon. Par la suite, nos campagnes ont vécu en marge du monde nord-américain. C'était aussi l'époque où la ville de Québec se considérait comme « l'Athènes de l'Amérique du Nord » : ce qui faisait enrager Olivar Asselin, mais rassurait les autres. Plus encore, notre ignorance collective nous aura préservés. Même émigrés à la ville, nos contingents de prolétaires ont été parqués dans des quartiers et des occupations où se maintenaient des moeurs et un langage plus ou moins bâtards mais quand même distinctifs. Ne médisons pas trop du *joual* : il a été et reste le plus fidèle compagnon et le témoin le plus incontestable de notre survivance.

Si la révolution scolaire réussit, tout cela sera vite liquidé. Les gens seront plus instruits, les techniciens plus nombreux. Trouveront-ils dans le Québec les conditions normales de leur travail ? Et ce qui est plus important : verront-ils dans la survie d'un type canadien-français une raison d'être ? Je parie que l'attraction de l'empire américain sera plus forte. L'amélioration de la qualité de notre langue ne suffira pas à freiner le mouvement. La langue renvoie à autre chose qu'à elle-même : à une collectivité qui mérite de s'exprimer, qui en éprouve un irrésistible besoin et une irremplaçable joie.

On peut prévoir quelque chose de semblable pour les intellectuels, pour ceux qui, par définition, s'interrogent sur les valeurs. Jusqu'à il y a peu, nos élites trouvaient dans nos difficultés mêmes la matière de leur réflexion et une justification aisée pour ne pas s'attacher aux angoisses et aux problèmes plus universels de l'époque. On [61] faisait métier de penser entre soi. Nous sommes déjà quelques-uns à tâcher d'œuvrer dans d'autres perspectives : celles de la science, de la philosophie, du monde qui se font. Plusieurs d'entre nous ont rêvé d'aller travailler un peu plus tranquillement ailleurs, de ne plus s'empêtrer chaque matin dans le marécage local auquel les ramènent les premières pages du journal, de ne plus patauger dans la philosophie de tel député de la Province ou dans la science politique de tel éminent représentant du fédéralisme.

Ici, il n'y a pas si longtemps, bien peu avaient la possibilité de choisir. Pourtant, nous savons que, dans le domaine des grandes affaires

et dans celui de la recherche scientifique, beaucoup ont été des émigrés de l'extérieur ou de l'intérieur. Dorénavant, le choix sera offert à un nombre de plus en plus grand de Canadiens français. Certains s'en réjouissent : « chacun devra compter pour un », nous dit-on dans les discours où notre vieux nationalisme réussit encore à s'émouvoir. N'est-ce pas se leurrer dangereusement ? Il n'est pas de nation possible sans que le groupe lui-même suggère à l'individu une appartenance fondamentale. L'avenir de la France serait bien compromis à nos yeux si chaque Français devait opter pour elle à un moment donné de sa vie et en toute conscience.

Il en sera bientôt ainsi, dans ce pays, pour tous ceux qui auront acquis, avec l'instruction, la faculté de se déraciner.

Ce qu'il y a eu de vraiment décisif, en effet, dans la « révolution tranquille » relève de la culture : la réforme [62] scolaire, mais aussi des rêves diffus, le désir d'adopter de nouvelles attitudes. Rapidement s'en sont allées les idéologies toutes formelles où nous avons trouvé notre identité. Par exemple, en un temps relativement court, le catholicisme a cessé d'être l'ossature de notre nationalité. Beaucoup de croyants, dont je suis, s'en réjouissent ; nous pensons que le pluralisme est une heureuse conquête. Mais où trouverons-nous maintenant le lieu d'une certaine unanimité sans laquelle il n'est point de nation ? Nous sommes à l'heure où il faut nous donner un autre projet collectif. Est-ce possible ? Toute la question est là et les discussions constitutionnelles n'ont de sens que par rapport à elle. Le temps nous presse. Des réalisations concrètes devraient déjà être inscrites dans notre existence présente. La révolution scolaire paraît acquise. Mais où sont nos choix décisifs dans le domaine de l'économie, de l'aménagement, de la planification, de la recherche scientifique ? Nous en sommes trop vite ramenés à de confuses interrogations qui sont aussitôt traduites en conflits d'idéologies étroitement politiques.

En définitive, il y a là, tout au fond, un débat de conscience qui n'est pas élucidé. Je voudrais dire, en toute simplicité, comment il se pose pour moi.

À la fin d'un article qui concernait le destin d'ensemble de notre civilisation, Paul Ricoeur écrivait : « Il nous faut être progressistes en politique et archaïques en poétique ». Je me permettrai de commenter à ma guise cette opposition et cette complémentarité. En principe, il ne

saurait y avoir désormais de politique véritable que celle qui est axée sur les lignes de pointes du développement [63] des sociétés industrielles contemporaines : les procédés les plus audacieux de planification et d'aménagement doivent être partout mis en œuvre et les barrières nationales sont illusoire, sauf pour des raisons qui ressortissent purement et simplement à des nécessités de stratégie et de rattrapage. Mais la technique ou la planification ne sauraient déterminer elles-mêmes les idéaux collectifs, des raisons de vivre. L'élévation du niveau de vie n'est même pas un critère premier, ni pour les individus ni pour les collectivités. Vouloir se borner à donner à tous une certaine sécurité et un revenu convenable se situe dans la droite ligne du vieux libéralisme. On suppose, chez l'individu, une faculté de choisir ses valeurs qui n'existe pas si elle ne peut s'appuyer sur un certain consensus avec autrui. Ce consensus est archaïque et en un double sens : il fait appel à des solidarités lentement créées par l'histoire ; il s'enracine dans les tréfonds de la conscience où jouent les valeurs et les symboles essentiels. Archaïsme et progressisme : c'est la jonction du poème et de la technique, de l'amour et du budget familial, des valeurs et de la planification. Et tout aussi bien du sentiment national et de la politique. La fidélité à la nation est de l'ordre de l'archaïque. Elle n'en est d'ailleurs qu'un élément, et probablement pas le plus important. Ce n'en est pas moins une des formes les plus répandues où la communauté des valeurs peut se définir comme la contrepartie des organisations.

Dans ce contexte, je crois pour ma part à la vertu des petites nations : ce sont celles où les valeurs communes ont des chances d'atteindre à des racines profondes. Vouloir [64] créer une nation canadienne, c'est tenter de fabriquer de l'archaïsme, ce qui est proprement absurde. Reste la politique canadienne. Je ne vois guère ce qu'elle ajoute à notre dénuement devant le mastodonte américain. Je ne vois guère non plus en quoi elle donne au Québec plus d'ouverture sur le monde international.

Si je penche plutôt vers la solution séparatiste, c'est paradoxalement par réaction contre tout nationalisme étroit, qu'il vienne d'ici ou d'Ottawa. Le Québec doit éviter tous les détours inutiles pour affirmer au plus vite sa présence au monde. L'épanouissement de nos valeurs culturelles propres et encore timides a besoin de grand air. La fécondité de notre archaïsme à nous ne se trouve ni dans l'opposition aux Canadiens anglais ni même aux Américains ; elle passe par Paris,

Bruxelles, Alger, Rabat, Tunis : par des réseaux géographiques où je ne vois pas la place d'Ottawa. Si le ministre fédéral des Affaires étrangères y perçoit la dissolution irrécusable du lien fédéral, comme il le déclarait récemment, je le regrette pour lui. Mais je ne peux que m'interroger, une fois encore, sur les attaches culturelles qui nous lieraient à Winnipeg ou à Toronto d'une manière si directe qu'il faudrait nous mettre d'accord pour définir ce qu'a de commun notre croissance culturelle et celle de la France ou de la Tunisie. Après tout, le Canada n'a que cent ans, et je voudrais le souligner à tel penseur fédéraliste qui saute si aisément du dix-neuvième siècle au vingt et unième. Si nous devons garder quelque lien ténu avec Ottawa, et là-dessus je n'ai pas de convictions irréductibles dans un sens ou dans l'autre, notre seul critère, [65] je le répète, devrait être le progressisme incontestable de la politique fédérale. J'ai déjà dit que je n'en aperçois pas les signes tangibles. Je me demande même si les solidarités économiques du Québec ne sont pas plus universelles que celles que met ensemble, d'une manière toute hétéroclite, le gouvernement fédéral.

Revenons à l'essentiel. De la coquille morte du nationalisme de naguère, les Canadiens français sont-ils capables de libérer leurs plus vieilles solidarités et d'en nourrir enfin un projet collectif qui puisse apporter sa petite contribution à l'édification de l'humanité ? Alors seulement, nous aurons des raisons de perpétuer l'homme canadien-français. Pour l'instant, et je l'avoue sans honte, j'en suis réduit comme tout le monde aux sentiments les plus élémentaires. Quand j'observe les piétinements et les contradictions de nos pouvoirs politiques, quand je m'enlise dans le marais de nos querelles domestiques, quand je vois passer l'heure des options décisives dans tel ou tel domaine, je confesse mon pessimisme. Comme bien d'autres de ma génération, mon choix est fait, car s'annonce l'âge où on ne revient plus en arrière et où on s'obstine à des fidélités jalouses. Je continuerai de vivre, d'aimer, de rêver, d'écrire au Canada français. Je ne sais trop pourquoi. Pour ne pas trahir quelque idéal obscur qui vient de mes ancêtres illettrés et qui, même s'il ne devait jamais avoir de clair visage, ramène au sens le plus désespéré de l'honneur.

*Juin 1967*

[66]

[67]

DEUXIÈME PARTIE.  
*Du côté d'un Québec incertain*

## Chapitre 3

---

# LE Canada ET LES ÉTATS-UNIS : UN INQUIÉTANT VOISINAGE \*

[Retour à la table des matières](#)

Les trois cinquièmes de la production canadienne sont actuellement sous contrôle étranger. Le cas est unique parmi tous les pays industrialisés. La part des États-Unis dans cette dépendance économique est énorme comme le montre le tableau suivant :

---

\* Article publié, à la demande de son directeur, par le Monde diplomatique (septembre 1967).

[68]

	<i>Totaux</i>	<i>Américains</i>
Investissements directs	15.9	12.9
Obligations municipales et gouvernementales	4.7	4.3
Autres investissements dans les portefeuilles canadiens	4.7	4.3
Investissements divers	2.0	1.2
Total des investissements à long terme	27.4	21.4

(Source : The Canadian Balance of International Payments and International Investment Position, DES 67-201).

La dette totale du Canada envers d'autres pays était, en 1964, de \$32.8 milliards si on inclut les investissements étrangers à court terme et certains autres éléments du passif. En 1967, cette dette se situe aux environs de \$36 milliards, dont \$30 milliards d'investissements à long terme. Pour la même année, les investissements américains à longs termes en seraient à peu près à \$4 milliards au total.

Bien entendu, l'investissement américain au Canada n'est pas un phénomène nouveau. Il était déjà important au début du siècle. Mais les intérêts britanniques furent considérables. Pour les années 1930, on évalue la part américaine à environ cinq milliards. C'est avec le second conflit mondial, avec la guerre froide aussi, que le Canada traversa une nouvelle étape cruciale de son industrialisation et de sa sujétion aux États-Unis. Le déficit de la balance commerciale s'est alors gravement accentué. Dans un discours courageux et qui fit grand [69] bruit, M. Walter Gordon s'en alarmait : « De 1958 à 1962, nous avons chez nous des ressources inemployées et un grand nombre de chômeurs. Pourtant, nous ne cessons de contracter des dettes à l'étranger et de vendre nos compagnies canadiennes pour obtenir de quoi payer nos importations. Cela n'avait aucun sens. En fait, nous importons du chômage ». Nous continuons de le faire.

De plus, une grande partie des investissements canadiens sont faits aux États-Unis : environ les trois-quarts, dit-on. Même le Québec, province industrialisée mais dont le revenu est largement inférieur à la province voisine de l'Ontario, exporte des capitaux importants. Le pompage de l'épargne par les compagnies américaines d'assurances et les placements par le marché boursier jouent évidemment dans ce sens.

Dans un article de décembre 1963, la revue *Fortune* reconnaissait tout naturellement que le Canada est « un pays que les compagnies américaines considèrent comme une extension de leur marché domestique ». La même constatation pourrait être faite, en gros, au plan de la culture. Le Canada éprouve un manque sérieux de chercheurs et de techniciens hautement qualifiés. Or il en déverse, et depuis longtemps, un bon nombre aux États-Unis. Sans doute, faut-il invoquer les carences de la politique scientifique canadienne et de celle des provinces. Mais, sauf de très rares exceptions, les grandes entreprises américaines implantées au Canada se sont bien gardées d'y établir leurs grands centres de recherche. « Extension du territoire américain », mais zone [70] marginale : la première à subir le chômage qui s'annonce dans l'entreprise-mère de la république voisine ; la dernière à profiter des ressources de la recherche.

Il y a bien longtemps, surtout dans le Québec, que l'on dénonce l'invasion des universités par les manuels américains. Est-il besoin de souligner l'importance de ce phénomène ? Une discipline ne se livre pas dans une langue donnée par une sorte de transparence ; dans les sciences de l'homme, en particulier, c'est une façon de voir les choses, le reflet d'un système particulier d'éducation, un certain climat idéologique d'ensemble qui marquent ainsi l'étudiant pour toujours. La guerre aura été ici encore, comme pour l'économie, un facteur décisif. Coupés de la France et de l'Angleterre, les étudiants canadiens-français et canadiens-anglais ont dû se tourner vers les États-Unis pour les stages à l'étranger qui couronnent normalement, au Canada, des études supérieures un peu poussées. Certains en sont revenus avec le sentiment que la science est américaine et une méconnaissance totale des traditions et des progrès de la recherche européenne. Un renversement s'effectue, il est vrai, du moins chez les Canadiens français : dans certaines disciplines, il est même radical et les séjours d'études en France s'intensifient. Mais l'influence américaine se fait aussi plus insidieuse. Des maisons d'édition fondent des filiales dans le Québec ;

on y traduit, dans un français le plus souvent douteux, des manuels de là-bas. Des cours intensifs, des sessions de formation se donnent à Québec, à Montréal, au Canada anglais, et sont contrôlés directement par des universités américaines. [71] L'une de ces dernières se proposait, l'an passé, d'instituer au Canada français une série de cours pour les responsables de jardins d'enfants...

On se doute bien que, dans la vie quotidienne, l'influence est plus évidente et plus complexe. De la cuisine à la manière de s'habiller, du magazine à la télévision, la production n'est pas toujours américaine, mais les modèles le sont souvent.

C'est pourtant sur ce point qu'il faut introduire de très importantes réserves. Sur les moeurs, l'influence de la civilisation américaine est très inégale. Elle est nette sur les mass media : mais le phénomène n'est pas, les Européens le savent, spécifiquement canadien. Au Canada plus qu'ailleurs, il faut d'ailleurs tâcher de distinguer ce qui provient de la culture américaine et ce qui, enveloppé dans l'emballage américain, ressort simplement à la nouvelle phase de la civilisation technique où s'engage le monde tout entier. Surtout, dans certaines parties du Canada, subsistent encore les racines vigoureuses d'une culture propre. Il suffit d'avoir dîné un soir dans une famille de Toronto pour en avoir perçu les signes irrécusables et pour avoir pressenti un pays et une sensibilité britanniques. La constatation est plus nette encore chez les Canadiens français que je connais infiniment mieux : un simple séjour dans une petite ville ou à la campagne persuade du premier coup qu'il y a là une culture originale et qui se défend toute seule, comme sans y penser, dans le train ordinaire des choses. Mais, de part et d'autre, ces traditions sont menacées. Elles ne sont pas vivaces sur tout le territoire canadien : [72] l'ouest du pays (si l'on excepte la Colombie Britannique) est plus américain qu'anglais. Du côté du Québec, avec la révolution scolaire qui s'y effectue actuellement, avec l'élévation très rapide du niveau de scolarisation, la perméabilité envers la civilisation américaine ne sera-t-elle pas plus grande ?

Toute tentative pour porter un diagnostic sur l'hégémonie des États-Unis se reporte vite à des difficultés internes au Canada lui-même.

Les graves carences de la politique économique canadienne doivent être mises en cause. Mais il faut d'abord reconnaître que le contexte est peu favorable. Le capital américain n'a pas seulement envahi le pays.

Il a fini par mettre à son service ce que l'on peut considérer comme l'*élite* économique du Canada. Celle-ci est parfois anglaise encore dans la vie quotidienne ; ses intérêts et ses idéologies ne sont généralement que les incidents et l'écho du capitalisme américain. Dans de nombreux cas, elle ne participe que d'une manière superficielle à des conseils d'administration qui reçoivent du pays voisin leurs orientations fondamentales. Mais cette élite, par des associations apparemment canadiennes, contribue à faire l'opinion. Non moins grave est la prépondérance des unions ouvrières américaines au Canada : au moins les trois quarts des syndiqués canadiens appartiennent à des organismes dont la direction première s'exerce outre-frontière. À un dirigeant d'un syndicat autochtone qui en disait naguère son inquiétude, un des responsables canadiens d'une filiale syndicale américaine [73]

rétorquait qu'on tendait ainsi « à diviser le mouvement ouvrier et à susciter une attitude d'antagonisme à l'égard de nos amis américains... »

De son côté, le gouvernement du Canada a été fort timide. En 1963, il a bien tenté d'intervenir dans le secteur clé de l'automobile. Le plan Drury proposait, par diverses réglementations douanières, de rétablir un certain équilibre entre l'importation et l'exportation de véhicules et de pièces automobiles. Aussitôt le secrétaire américain au Commerce a protesté et fait planer la menace de représailles. Depuis, nous avons quand même connu un certain progrès de l'industrie automobile au Canada. D'autres initiatives ont été prises. Il reste qu'une politique infiniment plus rigoureuse s'imposerait. Un contrôle plus sévère pourrait être exercé sur les compagnies étrangères ; d'autres pays européens en ont donné l'exemple. Les immenses ressources naturelles qui attirent ces entreprises chez lui constituent, pour l'État canadien, un puissant argument de discussion. Il faudrait aussi, cela va de soi, faire de plus amples efforts pour diversifier les importations de capitaux et les pays où se dirigent les investissements canadiens. Il serait nécessaire d'aller beaucoup plus loin encore, selon une orientation dont le Québec a déjà donné une illustration. Pour enrayer quelque peu la fuite de l'épargne à l'étranger, le gouvernement de la Province a institué une caisse de retraite qui permettra de réunir des capitaux considérables ; l'État s'est proposé, par ailleurs, de financer des entreprises autochtones en collaboration avec des intérêts privés. Si de pareilles mesures étaient [74] intensifiées, si elles étaient combinées avec

l'importation de capitaux non américains par l'État pour financer le développement industriel, peut-être nous acheminerions-nous vers une réaction valable envers l'emprise économique des États-Unis. Mais le remède paraît être irrémédiablement lié à une politique de planification socialiste. L'État canadien en est encore très loin.

Il faut dire que le pays ne forme pas un tout intégré. Il comprend quatre régions économiques distinctes dont les intérêts sont souvent contradictoires. Les provinces sont en fréquentes contestations avec le gouvernement fédéral ; les pouvoirs sont mal répartis. Dans la stricte perspective d'une politique économique efficace, le Canada est à refaire.

Il y a bien davantage. Culturellement, le pays n'a jamais été aussi divisé. Depuis bien longtemps, la majorité britannique tolérait plus ou moins la forte minorité canadienne-française. Cette condescendance s'accompagnait de brimades quotidiennes : le Canada n'a jamais vraiment été le pays bi-culturel qu'il prétendait parfois être. Engagé dans un renouveau spectaculaire depuis quelques années, la province française du Québec réclame une redéfinition de son statut dans la Confédération. La tension est vive entre elle et le gouvernement central, entre Canadiens français et Canadiens anglais. Les menaces de sécession se font de plus en plus nettes. C'est dans un nouveau contexte que se pose donc le problème de l'hégémonie américaine : il n'est pas abusif de penser que le Québec tient la clef de l'avenir du Canada. Les défenseurs du fédéralisme ne le cachent pas. Tel ministre [75] canadien-français à Ottawa rappelle volontiers la menace américaine à ses compatriotes tentés par l'indépendance. À quoi ceux-ci sont tentés de rétorquer que le gouvernement fédéral n'y a pas porté remède jusqu'ici. Par ailleurs, bon nombre de Canadiens français n'ont guère envie de servir d'otages contre les États-Unis.

En tout cas, nombreux sont les partisans de l'autonomie du Québec qui ne se limitent pas aux problèmes restreints de leur nation et qui reconnaissent la portée internationale de leur position. Us veulent retrouver des raisons culturelles, une patrie, qui les justifient de ne pas être américains. S'ils cherchent à renouer des liens profonds avec la France, ils souhaitent ardemment que les Canadiens anglais fassent de même dans la ligne de leur propre héritage britannique. Certains comprennent aussi que, si les liens avec l'Europe doivent être resserrés, la vocation du Québec — comme celle de tout le territoire canadien

actuel — est liée au continent nord-américain. Mais ce n'est qu'un apparent paradoxe : une forme quelconque d'indépendance du Québec est peut-être la condition préalable à une négociation entre les populations diverses qui, au nord des États-Unis, n'ont pas encore trouvé des modes authentiques de collaboration et une parade sérieuse à l'emprise de leur voisin.

Il y a cent ans, la confédération canadienne a été construite contre les États-Unis. Elle a été hâtivement faite, sur des compromis dont l'un des partenaires a trop exclusivement payé le prix. Par ailleurs, cette structure politique est inadaptée aux exigences économiques actuelles [76] et aux nouveaux défis que pose un écrasant voisinage. On compare parfois l'aventure canadienne à celle que poursuivent, en Europe, les pays du Traité de Rome. L'intention fondamentale est la même et elle est valable. Mais sa réalisation obéit, de part et d'autre, à des conditions différentes. Autant les nations européennes, assurées de leur autonomie réciproque, doivent accélérer leur cheminement vers certaines structures politiques unifiées, autant le Canada doit dissoudre la structure factice et improvisée qui lui donne une apparente unité, de façon à rebâtir un nouveau rassemblement des nations qui le composent. Tant il est vrai que les chemins sont divers qui, au nord des États-Unis, en Europe et ailleurs, mènent à la nécessaire communauté des peuples.

*Septembre 1967*

[77]

**DEUXIÈME PARTIE.***Du côté d'un Québec incertain***Chapitre 4**

---

**TÂCHES PROCHAINES  
DU NATIONALISME \***[Retour à la table des matières](#)

Attardons-nous à des critiques courantes. À première vue, et je l'entends souvent dire, nos associations nationalistes n'ont plus d'avenir. Elles ont accompli naguère, prétend-on, un travail excellent ; elles sont maintenant dépassées et de deux côtés à la fois. Elles ont longuement œuvré dans le champ immense des problèmes sociaux ; mais des organismes nombreux, axés sur des objectifs spécifiques, sont apparus depuis quelques années. [78] Quelle est l'utilité d'un rôle d'appoint de la part d'une association proprement nationale ? Par ailleurs, ces associations sont arrivées, comme une large fraction des Québécois, à l'option indépendantiste. Un parti existe maintenant qui doit rallier toutes les énergies en vue de cette option. À quoi pourrait bien servir de doubler ce parti par une association qui vise les mêmes objectifs avec moins d'efficacité proprement politique ?

Il faut aller plus loin que ces deux objections. Celles-ci se rattachent à de plus radicales remises en question qui les prolongent et les élargissent à l'ensemble du nationalisme lui-même.

---

\* Conférence donnée au Congrès des sociétés nationales du Québec (juin 1970).

Nos associations nationales se voient dépouillées des fonctions sociales polyvalentes qui étaient les leurs ; mais il en est de même du nationalisme. Ainsi, il n'y a pas si longtemps, les nationalistes bataillaient volontiers pour que la société québécoise s'ouvre aux préoccupations économiques. Au nom des mêmes préoccupations, c'est aujourd'hui le nationalisme qui est récusé. Il l'est aussi au nom de l'avenir. Les nations ont-elles encore un sens dans des sociétés soumises de plus en plus à des impératifs qui débordent les anciennes frontières et les vieux particularismes ? Ne sont-elles pas de vaines survivances, d'inutiles fossiles qui témoignent du passé alors que nous allons entrer, paraît-il, dans l'âge post-industriel ?

L'avènement du Parti québécois, avons-nous aussi remarqué, semble rendre inutile toute association nationale. Mais l'option indépendantiste pose un défi beaucoup [79] plus général au nationalisme lui-même. L'indépendance n'est-elle pas l'achèvement et par conséquent le dépassement du nationalisme ? Un peuple soumis à des structures politiques largement étrangères ne peut se contenter, pour garder sa cohésion, du sentiment spontané de son identité. Il doit sans cesse trouver à sa disposition des idéologies et des mouvements sociaux qui rappellent les raisons de durer, qui rallient les énergies dans les conjonctures historiques menaçantes. Pour tout dire, un peuple, placé dans une telle situation, a besoin du nationalisme. Le nôtre n'a pas échappé à cette règle universelle. Mais, du moment où nous voulons accéder à l'indépendance, les anciens substituts à des cadres politiques déficients n'ont plus ou n'auront bientôt plus de raison d'être. « Donnez-nous un État, disent certains, et nous ne serons plus nationalistes... »

Nationalisme et société nouvelle, nationalisme et indépendance : voilà deux grands thèmes que nous devons, durant les prochaines années, maintenir à l'horizon de notre réflexion et de notre action.

Le nationalisme a longtemps été axé ici sur la survivance. Cette préoccupation dominante aura masqué dans bien des esprits l'originalité d'autres valeurs, religieuses par exemple, et la spécificité de certaines exigences, en particulier dans l'ordre économique et politique. La nation était devenue le lieu de convergence d'une doctrine, d'un système assumant l'ensemble des grands objectifs sociaux. L'obsession de la survivance nous avait fait mettre ensemble, à couvert du national, « notre [80] langue, nos institutions, nos droits ».

Nous avons un peu perdu de vue la diversité et le dynamisme propre de chacun de ces secteurs du réel. Cette ancienne synthèse se désintègre : nous voulons enfin parler français sans penser sans cesse à la nation à sauver ; nous avons appris que la logique des institutions et des droits ne concerne pas uniquement les ethnies mais aussi les classes sociales.

Depuis quelques années, on parle beaucoup de « néonationalisme ». Il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir qu'en effet le nationalisme d'aujourd'hui n'est plus celui d'antan. Dans bien des cas, surtout chez des hommes qui sont dans la quarantaine, il s'est défini par opposition à l'ancien nationalisme ou, tout au moins, après une éclipse plus ou moins longue. C'est souvent comme un aboutissement d'autres engagements, socialistes par exemple, que la ferveur nationale est réapparue. Tous les jours on peut observer, et parfois avec le plus grand étonnement, des *conversions* de ce genre. Le contenu de ce néonationalisme est encore confus comme le sont d'ailleurs les allégeances qu'il rallie. Nous devons l'éclairer dans les années qui viennent.

Il nous faudra d'abord, et au plus tôt, mettre tout en œuvre pour démythifier l'économie.

Entendons-nous : nous ne sommes pas opposés, par principe, au pain et au *beurre*, ni même à la bière du samedi soir. Nous sommes aussi tous d'accord pour multiplier les emplois. La croissance économique est évidemment l'une des priorités, et l'on nous a rappelé [81] très opportunément qu'avant de prophétiser sur notre avenir post-industriel, il faudrait d'abord assurer le développement de notre secteur secondaire. Sur tout cela, l'unanimité me paraît parfaite.

La mystification de l'économie est ailleurs.

D'abord le terme *économie* est fort extensible. Il désigne du travail, des capitaux, des matières premières, des marchés, bien d'autres choses du même genre. Mais il renvoie aussi, et nous sommes déjà dans un autre ordre, à des motivations, à des pouvoirs acquis ou à conquérir, à des dominations et à des dépendances. Il faudra démêler un peu tout cela. De sorte que, quand on nous parle des impératifs de la croissance, on n'essaie pas de nous persuader tout à la fois des nécessités économiques au sens strict et de l'éternelle légitimité des puissances qui en profitent présentement. Il est une façon très répandue de mettre

l'accent sur l'économique qui, sous prétexte de progrès nécessaire, assure des armes au conservatisme.

Certains croient qu'il suffit d'évoquer la « fuite des investissements » pour faire taire tout le monde à propos de la justice ou de l'indépendance. Comme la plupart des Québécois, je condamne la violence et les bombes. Mais je ne m'inquiète pas moins de l'utilisation à rebours que le désordre établi fait du terrorisme. À propos des dernières détonations à Westmount, un homme politique déclarait : « Une chose est certaine, ces récents événements auront des conséquences sur les investissements au Québec ». Voilà des mois qu'on nous répète [82] cela et plusieurs fois par jour. Allons-nous végéter dorénavant sous le terrorisme des investissements ? Il nous répugne que nos voisins anglais vivent dans la crainte d'éventuels poseurs de bombes ; il ne me paraît pas plus sain que nous en arrivions, de notre côté, à nous prendre de panique chaque fois que nous rencontrons un camion de la Brink's à une intersection ou à nous lever la nuit pour observer dans le ciel les signes d'un fléchissement possible des investissements. Ce chantage de l'économie finira par user en nous les derniers ressorts qui font la force des collectivités et, en particulier, leur vitalité économique. Contre ce chantage, il est un recours possible : une vaste campagne d'éducation populaire touchant justement les choses de l'économie. Nos hommes d'affaires qui réclament plus de sciences économiques à l'école seront là-dessus tout à fait d'accord. Ce n'est d'ailleurs pas là une nécessité qui nous est propre : dans nos sociétés modernes, les citoyens responsables ont besoin d'un haut niveau de connaissances de ce genre. À plus forte raison les petits peuples pauvres, longtemps tenus à l'écart des pouvoirs de décision et pour qui l'économie est un effrayant mystère dont peuvent aisément jouer les puissants.

Une autre forme de mystification, mais qui suppose la même ambiguïté que je signalais tout à l'heure, c'est l'affirmation sans cesse reprise ces derniers temps de la primauté de l'économie. Les exemples sont nombreux. J'en prends un au hasard. Le 27 mai dernier, le président sortant du « Montreal Board of Trade », M. J.B. Porteous, s'adressait aux membres du même organisme. [83] *Le Devoir* du 28 rapportait son propos : « Il a soutenu qu'il faut pendant un certain temps mettre de côté toute décision relative aux problèmes de la langue et de l'éducation au Québec et s'attarder plutôt à la relance économique de

la province ». Il allait plus loin encore : « Selon M. Porteous, il faudra songer à l'épanouissement de la langue, de la religion et de la culture seulement lorsque la survivance économique du Québec sera assurée ». C'est un peu comme si vous disiez à un individu que vous voudriez voir plus laborieux qu'il lui faut provisoirement oublier, pour ce faire, tous ses motifs de travailler : l'amour de sa femme et de ses enfants, sa foi, ses plus hautes raisons de vivre. Travaillerait-il davantage ? Il en est de même pour les collectivités. Les lancer sur les voies du progrès consiste-t-il d'abord à leur faire mettre entre parenthèses les valeurs qui pourraient justement les pousser dans les chemins de la croissance économique ?

Nous en venons ainsi à l'essentiel. Aujourd'hui, devant les problèmes qu'affrontent toutes les sociétés et même les plus *avancées*, comment donc se pose le problème de fond de la politique économique ?

Consentons un instant aux conseils de M. Porteous, faisons taire provisoirement les voix nationalistes. Écoutons les plus grands économistes de notre temps. Que disent-ils ?

D'abord que les immenses ressources que la technique met à notre disposition nous obligent à planifier à plus long terme et en tenant compte d'un plus large éventail de variables. Ensuite que, si nos moyens de prévisions [84] se sont raffinés, ils nous placent, de ce fait, devant des options où la technique elle-même ne saurait trancher. Plus que jamais, les hommes doivent se définir des projets où se trouveraient investies leurs valeurs. Non pas seulement des valeurs individuelles, comme le voulait le vieux libéralisme du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles, mais des valeurs qui aient figure collective, qui représentent les accords et les consentements des groupes humains sur un style de vie en commun.

Ces projets, ces accords et ces consentements pousseront-ils par enchantement dans des consciences isolées ? Seront-ils la synthèse des valeurs dites universelles étant donné, comme on le prétend souvent, qu'à l'âge planétaire les particularismes ne sont que des entraves ?

Je passe sur le fait que ces plaideurs de l'universel parlent parfois, et par ailleurs, d'un nécessaire « nationalisme canadien ». Je veux en venir vite à la question de fond : les nations sont-elles des foyers indispensables pour l'élaboration de ces valeurs, de ces projets requis

par les modalités nouvelles des techniques et du développement ? À la fin, il s'agit de savoir si le nationalisme est le contraire de l'humanisme ou l'une de ses indispensables composantes.

Pour qu'on ne m'accuse point d'échafauder des thèses philosophiques subtilement ramenées à mes options, j'aurai recours à un philosophe contemporain et étranger au Québec. À ma connaissance, Pierre Thévenaz n'a jamais parlé de nationalisme ; mais il s'est longuement interrogé sur l'humanisme et sur les raisons d'être de sa régionalisation. Il s'est demandé, par exemple, pourquoi [85] les occidentaux ont privilégié les Grecs et les Romains dans leurs conceptions de l'homme et dans l'éducation de leurs enfants. Lui aussi, il savait que l'Occident a découvert depuis longtemps, dans les autres civilisations, des valeurs différentes mais aussi riches que les siennes et il demandait : pourquoi ne mettrions-nous pas enfin toutes ces valeurs ensemble ? Pourquoi continuer à nous référer à notre propre passé particulier ? Écoutons-le d'abord là-dessus : « Il semble qu'on se propose l'idéal de ne s'arrêter à aucun type humain, de n'en choisir aucun comme le sien, de ne se fermer jamais pour ne perdre aucune possibilité humaine, de ne jamais conclure par crainte d'exclure. L'attitude humaniste peut alors devenir une curiosité indéfinie, une enquête infinie sur l'homme. Nous accumulons toutes les richesses de l'humain : n'allons-nous pas souffrir d'un embarras de richesses, qui est une autre forme de la pauvreté intérieure ? A force de rester ouverts à tout, n'allons-nous pas nous complaire dans une attitude de dilettantes qui reçoivent, accueillent, goûtent l'humain, mais, faute de la colonne vertébrale d'une vocation personnelle qui serait leur engagement exclusif, s'effondrent dans l'inconsistance ou se dispersent dans l'éclectisme ? Être un homme, n'est-ce pas choisir, exclure, conclure, se fermer à certaines possibilités qui ne seront pas les nôtres, n'est-ce pas juger, c'est-à-dire évaluer, mesurer à son propre étalon ? »<sup>2</sup>

Au moins, dira-t-on, cette faculté éperdue de tout accueillir exclut le fanatisme. Ceux qui se veulent irréductiblement [86] attachés à un coin de terre particulier et à ses valeurs ne risquent-ils pas d'être des doctrinaires ? Je ne le nie pas. Mais voici ce que propose encore Thévenaz : « L'esprit doctrinaire est celui qui reste inconscient de sa situation propre dans le monde... Prendre conscience de soi, c'est

---

<sup>2</sup> Pierre Thévenaz : *L'homme et sa raison*, 1956, I, 28.

prendre conscience de la condition ou des conditions qu'on doit reconnaître comme siennes. Si l'humanisme est prise de conscience de l'humain et refus de tout doctrinarisme, nous trouvons dans un seul et même acte, l'acte de prise de conscience, à la fois l'ouverture à tout l'humain et notre situation, notre ferme position par rapport à lui... L'universalisme humaniste ne nous apparaîtra pas ainsi comme l'effacement des différences entre les hommes au nom de l'universel, mais comme la mise en relief des contingences particulières dans lesquelles se manifeste l'universel ».<sup>3</sup>

De même, la nation est le lieu et le signe d'une identité. Elle n'est pas la seule à jouer ce rôle ; à un autre plan, l'Occident l'exerce aussi. Ces particularismes ne sont pas la négation d'un humanisme planétaire. Ceux qui parlent des « préjugés nationaux » n'ont jamais tout à fait tort, mais ils contribuent souvent à une mystification semblable à celle que nous avons dénoncée pour l'économie : ils confondent la fermeture sur soi, qui est une négation de l'universel, avec la conscience de soi qui en est la condition d'accès.

Voilà un cercle de réflexions bien vite tracé. Il me semble en tout cas, que dans les activités de nos associations nationales, dans nos travaux d'intellectuels, dans [87] notre participation à l'éducation populaire, nous pouvons entrevoir là des devoirs urgents.

Mais ce que j'en dis suggère manifestement que les tâches nationales ne sont pas et ne seront pas épuisées par l'action d'un parti indépendantiste. Celui-ci est un outil indispensable. Mais la nation n'est pas un parti. Les valeurs quelle véhicule et quelle permet de définir dépassent le champ strict de la politique. Elles doivent être constamment réanimées, sans arrière-pensée de propagande, dans des groupes, des initiatives, des styles de vie. Elles renvoient aussi à l'éducation et à la vigilance comme l'ont toujours compris les nationalistes d'avant nous, et ce ne peut être là l'exclusive responsabilité d'un parti. Sans compter que les familles d'esprit qui convergent vers le nationalisme sont diverses et que cette diversité est saine. Le nationalisme de l'*Action nationale* n'est pas celui du *Devoir*, et ce dernier rejoint mal de jeunes nationalistes que je connais. Il y a dans le nationalisme une fonction de rassemblement et de dialogue qui est indispensable et qui nous ramène à la recherche d'une *identité* sous-

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 35-36.

jacente aux fécondes divergences. On en aura vu une illustration concrète à propos du projet de loi 63 et, sans doute, nous en verrons d'autres signes avant bien longtemps.

Un peu en marge des stratégies nécessaires des partis, on peut entrevoir encore des tâches concrètes. Je dois m'excuser, une fois de plus, de me restreindre à une trop brève énumération.

Depuis que nous nous définissons comme Québécois, il nous est venu une nouvelle responsabilité. Celle de [88] dialoguer autrement que nous ne l'avions fait jusqu'ici avec les Québécois qui ne sont pas de langue française. À cet égard, la dernière élection aura été, faut-il le rappeler, une dangereuse leçon et elle nous aura laissé une non moins dangereuse tentation. Elle aura mis en évidence une scission rigide qui doit angoisser non pas seulement les partisans de l'indépendance mais n'importe quel homme doué d'un peu d'intelligence et de cœur.

Nous n'allons pas renoncer à notre avenir sous le poids d'un chantage qui s'ajoute et parfois se mêle à ceux que j'ai déjà énumérés. Mais nous ne devons pas non plus œuvrer à l'écart. Pour une petite nation comme la nôtre, le devoir d'accueillir et de rassembler est très dur. Mais il doit être assumé comme une raison de vivre, comme la preuve la plus haute que la liberté est tournée vers autrui. Il nous faudra chercher patiemment des interlocuteurs. Je pense à ce jeune Anglais, qui, dans les foyers de ses compatriotes de la ville de Québec, a fait du porte-à-porte pour le Parti québécois. Il m'est arrivé de causer longuement avec lui pendant la campagne électorale. Rien de moins qu'un assimilé, anglo-saxon jusqu'au bout des ongles et prodigieusement fier de l'être ; soucieux aussi de partager nos valeurs, de contribuer à faire ici une maison commune. Il n'est sûrement pas le seul. Nous devons tâcher de rejoindre en particulier la jeunesse des collèges et des universités anglophones. Non pas pour la persuader de devenir notre fidèle copie, mais pour la convier à notre projet en lui laissant la faculté d'y apporter ses couleurs et ses intentions.

[89]

J'en arrive vite à une deuxième tâche. Dans nos luttes pour l'indépendance, il est une préoccupation traditionnelle du nationalisme que nous avons tout naturellement laissée dans l'ombre et que les indépendantistes ont tendance à abandonner aux nationalistes restés fidèles à la Confédération. Je veux parler de nos frères de langue française des autres provinces canadiennes. Ils profitent déjà, et certains le confessent en secret, des défis nouveaux que nous mettons dans la balance. Mais ils éprouvent aussi de la rancœur envers nous. Les États généraux l'ont montré il n'y a pas longtemps et, pour moi qui n'assistais pas à ces assises et qui n'ai pu les suivre que par les journaux, je crois comprendre ces réactions.

Ici encore, il est normal qu'un parti politique aille au plus pressé. Mais la nation ne doit pas s'identifier à un parti, comme nous le disions ; elle ne doit pas non plus être confondue avec un État. Il nous faut reprendre à neuf, à partir de nos options et de la situation présente, ce vieux problème.

J'irai plus loin. Même si nous projetons de quitter la Confédération, nous ne pouvons nous désintéresser du sort de ce qui s'appelle actuellement le Canada. Notre destin collectif sera toujours lié de près, que nous le voulions ou non, à celui de ces populations qui nous entourent. On pourra faire toutes les hypothèses imaginables sur une éventuelle *association* du Québec avec ce qui restera du Canada : ces hypothèses ne prendront figure concrète et ne deviendront réalité que si nous les concevons non pas seulement à partir de nous mais aussi à partir des autres.

[90]

Pour des nationalistes, participer dès maintenant à la définition de l'avenir des populations qui vivent au nord des États-Unis, ce peut paraître la tâche la plus paradoxale et la plus difficile. Et pourtant, sur ce terrain aussi, nous pourrions trouver des interlocuteurs. Nous devons tout mettre en œuvre pour le faire. Nous songeons trop peut-être à certains défenseurs du fédéralisme actuel. Le reste du Canada ne forme pas un bloc monolithique. On s'interroge en Colombie, dans l'Ouest, dans les Maritimes, même en Ontario. Les questions sont évidemment très diverses, mais nous ne sommes pas les seuls empêcheurs de danser en rond. Faire un Québec souverain, contribuer à la restructuration

politique de ce qui constitue l'ensemble canadien, ce ne sont peut-être pas des tâches si contradictoires qu'il le paraît. Elles ne sont pas plus difficiles que celles qu'affrontait, dans un temps qui n'est plus le nôtre, le grand ancêtre Henri Bourassa.

Voilà, je sais bien, des tâches trop sommairement empilées. Et écrasantes. L'indépendance est pour nous le devoir immédiat et qu'il faut accomplir à court terme. Mais un peuple comme le nôtre ne vivra jamais de calmes certitudes. Sans répit, il lui faudra prouver à lui-même et aux autres que le nationalisme n'est pas le recroquevillement dont on nous accuse : qu'il est simplement la courageuse acceptation de ce que nous sommes en vue de plus universelles responsabilités.

*Juin 1970*

[91]

DEUXIÈME PARTIE.  
*Du côté d'un Québec incertain*

## Chapitre 5

---

# NOTRE CULTURE ENTRE LE PASSÉ ET L'AVENIR \*

[Retour à la table des matières](#)

Comment évaluer le cheminement de notre culture au cours de la dernière décennie ? Quels sont les nouveaux défis qui s'offrent maintenant à elle ? En marge de pareilles interrogations, on ne saurait proposer en si peu de place que des hypothèses de réflexion. Aussi ne referai-je pas le bilan de notre production intellectuelle depuis dix ans ni même celui de la réforme scolaire. L'un et l'autre ont été faits souventes fois dans des livres ou des revues. Je me demanderai plutôt en quoi, à travers [92] des initiatives très diverses, nous avons élaboré un nouveau discours culturel. Qu'avons-nous modifié dans les intentions de notre parole collective ? Devant quelles impasses nouvelles avons-nous été ainsi conduits ? Par devers toutes ces questions, nous nous souviendrons que, lorsqu'un peuple veut transformer sa culture, il se trouve vite à dire autre chose que ce qu'il se proposait de proférer au départ.

---

\* Dans *Maintenant*, novembre 1970.

Ce qu'on appelle la « révolution tranquille » est trop souvent évoqué d'abord sous des aspects politiques. Ceux-ci ont été importants, il est vrai. Mais, comme c'est fréquemment le cas en pareilles circonstances, ils ont été largement inspirés par ce qui était déjà à l'œuvre dans notre culture. J'irai plus loin : pour l'essentiel, la « révolution tranquille » a été d'abord elle-même une révolution culturelle. Les grandes transformations économiques et politiques restent encore à faire.

Dans les années d'avant 1960, comment donc les tenants du progrès, gens de *gauche* de ce temps-là, formulaient-ils le problème d'une transformation de notre collectivité ? En très gros, il s'agissait, selon eux, de nous détacher une bonne fois de nos attitudes traditionnelles, de devenir capables de nous engager dans les voies que les peuples voisins avaient épousées bien avant nous. Dans le même sens, il fallait briser avec notre monolithisme culturel pour accéder au pluralisme. Enfin, et en corollaire toujours, nous devons cesser d'être obsédés par les spéculations idéologiques pour œuvrer sur les *réalités* concrètes.

[93]

Ce nouveau discours, cette nouvelle conscience de nous-mêmes, consistait à définir notre conversion collective en termes plutôt formels. Proposer des attitudes plus progressives, promouvoir le pluralisme, dénoncer les idéologies au nom du *concret* : cela ne comportait guère de précisions quant aux valeurs nouvelles que devait représenter une culture en changement. Pourtant ce discours a été efficace : c'est lui qui a orienté les toutes premières phases de la « révolution tranquille ». Nous avons procédé, en divers domaines, à la liquidation et au rattrapage. Les réformes scolaires en sont peut-être l'illustration la plus évidente. Des conceptions pareilles étaient inévitables et même nécessaires pour effectuer une rupture ; mais le nouveau discours culturel exigeait de nouvelles valeurs. Seuls quelques réformistes des années 1960 ont continué de préférer inlassablement les mêmes idéaux d'un progrès qui ne se justifie qu'en termes de liberté formelle. Aussi, ce qu'ils disaient de concret en 1960 est paradoxalement devenu d'une étrange abstraction.

En fait, nous avons assisté, dans des couches nombreuses de la population, non pas à un rejet pur et simple du parler d'hier, mais bien plutôt à une profonde transmutation. Les thèmes, les valeurs d'autrefois sont toujours là, modulés autrement : que ce soit chez Vignault ou chez René Lévesque. On fossé insondable paraissait devoir séparer la jeune génération des années 1970 de celles des siècles passés. Là où on aurait pu attendre le règne des prophètes de la rationalité, on a [94] vu paraître les chantres de la Côte-Nord. Là où on s'attendait au pluralisme cosmopolite, on a vu resurgir, empoigné par des mains de jeunes et à des milliers d'exemplaires, le vieux drapeau fleurdelisé. Certains diront que nous répétons encore les vieilles nostalgies. C'est vrai en un sens. Mais quelle portée cela a-t-il ?

Les ruptures qui se produisent dans l'histoire des cultures ne sont jamais des liquidations suivies d'un départ inédit. On a pu le vérifier au Québec. En un certain sens, et on le méconnaît très souvent, le discours ancien a puisé en lui-même son propre dépassement. Par exemple, de Garneau à Groulx, de celui-ci à Frégault, à Séguin ou à Brunet, il y a la continuité d'une même tradition mais aussi l'exploration d'une logique latente, de possibilités de ruptures. De la poésie du terroir à Menaud, il y a parenté, mais aussi éclaircissement par le dedans : le chef-d'œuvre n'est pas né d'une autre source ; c'est un vieux dire qui, dans sa désespérance même, avoue enfin ce que depuis longtemps il cachait. En examinant de près la revue *Relations* des années 1940 à 1960, mes étudiants ont été surpris de la faculté d'assimilation des événements quelle témoignait : « la révolution tranquille » était là tout entière en projet.

On pourrait multiplier les exemples, déplier plus encore les niveaux selon lesquels l'ancienne conscience a changé pour durer. Mais cela suffit peut-être pour suggérer que, dans les périodes de crise profonde, le vieux discours marquait la continuité en explorant davantage ce qu'il comportait déjà d'implicite. Ce que le vieux discours avait maintenu dans les profondeurs remonte à la [95] surface. Les anciens problèmes, les intentions depuis longtemps contenues cherchent leur langage. Les manifestations contre le projet de loi 63 ramassaient subitement au grand jour de profonds désirs de survivance qui n'avaient jamais dit encore tout leur désespoir et toutes leurs espérances. Beaucoup de propos que j'ai entendus au cours des séances de la Commission sur les laïcs et l'Église me semblent avoir porté en public ce qui, depuis longtemps, n'était que des confidences privées et allusives. Si je peux

me permettre une analogie avec la psychanalyse, on pourrait parler d'une sorte de levée de la censure qu'exerçait, à sa surface tout au moins, notre culture d'antan.

Le résultat final, on le connaît. Jamais un peuple, si longtemps confiné au silence et si réticent dans son dire, ne se sera exprimé avec une telle faconde, sous des modes si divers et avec une telle joie. La poésie y a rejoint la religion. En passant par la politique qui est elle-même devenue une poétique. Pour le meilleur et pour le pire.

Tout cela montre bien les limites de tout nouveau discours culturel qu'un peuple veut tenir. Qu'avons-nous fait au juste depuis 1960 ? Une minorité qui a survécu grâce à l'oubli de l'histoire s'est-elle rappelé simplement ses raisons d'exister ? Avons-nous célébré la fête exaltée que se donne une société avant d'entrer dans une agonie plus silencieuse ? Avons-nous effectué une prise de parole qui serait le suprême alibi d'une impossible prise en charge de notre destin ? On ne peut, en effet, échapper plus longtemps à une angoisse mieux circonscrite que jamais dans notre histoire : malgré l'enthousiasme [96] que nous y avons mis, les dix dernières années n'ont-elles été qu'une révolution de culture ? Sommes-nous un peuple qui, par les déterminations qui jouent sur lui, ne pouvait faire qu'une mutation de langage, confessant ainsi à la fin l'impuissance déjà inscrite dans son histoire ?

Depuis dix ans, nous sommes restés enclos dans le cercle de la culture. Notre littérature a pris un extraordinaire essor. Les jeunes remplissent les écoles. Nos fonctionnaires, devenus souvent compétents, multiplient les diagnostics bien faits. Les intellectuels foisonnent ; ils sont partout, dans les CEGEP, les universités, les journaux, à la télévision. Les gens de Saint-Jérôme et de Saint-Roch, de Cabano et de Saint-Paulin se mettent aussi à parler. Aurions-nous fait, somme toute, une vaste révolution de collège ? Depuis un siècle, on nous avait laissé la parole comme notre domaine. Après l'avoir longtemps conservée, nous l'avons prise. Mais n'avons-nous fait que mieux explorer, de fond en comble, la prison qui depuis longtemps était la nôtre ? Peut-être n'avons-nous que mieux pénétré en notre vieille maison, mais dans des chambres qu'on nous avait depuis longtemps abandonnées ?

Pour aller plus loin vers les années prochaines, la parole et la culture doivent ici s'étendre en d'autres territoires où elles n'ont que faire selon les premières apparences.

En ce cercle étroit auquel on ramène souvent la culture, nous ne sommes pas encore vraiment nous-mêmes. Même chez les gens d'extrême gauche, il y a ici une [97] parole qui, pour être neuve, n'est pas tout à fait une parole d'ici. Nous nous définissons encore par des comparaisons de surface. *Colonisation, projet social, révolution ou, dans un autre paysage, ordre social, société juste, développement économique* : tout cela, comme le français de nos collègues, sent le langage importé. J'en reconnais la trace dans l'univers plus étroit de mon métier. Lorsqu'on cause ici avec de jeunes intellectuels, il nous arrive d'avoir le sentiment qu'ils répètent, avec des accommodations et des variantes, ce que des écoles et des modes étrangères disent depuis assez longtemps. Dans bien des cas, vous êtes sans cesse distrait ; vous cherchez le père derrière celui qui vous parle. Le père absent et étranger dont l'indigène de service, ancien boursier du Conseil des arts ou du ministère québécois de l'Éducation, n'est que le représentant autochtone.

Je ne refuse pas les influences étrangères, on me croira sans peine. Mais notre discours culturel n'aura de fondement que s'il vient d'abord de nous, que s'il se définit aussi par son rayonnement au-delà du cercle étroit de notre société. Par exemple, on parle beaucoup de coordination de la recherche dans nos universités. Il faudrait d'abord cesser d'imiter ce qui se fait ailleurs avec des moyens infiniment plus considérables. Les peuples nombreux et riches répandent la culture avec la même abondance que le napalm. Aux petits reviennent les ressources de l'astuce où de nobles paroles ont des chances de s'attacher à ces questions plus profondes auxquelles ne s'attardent guère les grandes manœuvres et les grands équipages. Je veux dire qu'il nous faut serrer de beaucoup [98] plus près nos relations avec la France et avec les États-Unis. En ne perdant pas de vue que la priorité revient aux États-Unis : si nos recherches n'entrent pas dans la culture du pays voisin comme un défi original, en quoi pourrions-nous nous consoler d'être je ne sais quel relai continental de la culture française ?

Réduit à ce qu'il peut avoir de plus limité, notre problème culturel est donc devenu ouvertement ce qu'il a toujours été : un problème de communication, au sens cependant où celle-ci ne se ramène plus aux difficultés de la *réception*, mais, plus encore, à celles de l'*émission*. Notre problème économique, traditionnel lui aussi, relève de difficultés semblables dans la communication. L'économiste Jean-Luc Migué a écrit là-dessus des choses essentielles. On aura tout dit sur la mentalité attardée de nos entrepreneurs canadiens-français responsables de petites industries sans horizon, partagées entre le désir de se confiner dans le cercle de famille et celui de céder aux pouvoirs étrangers en gardant seulement la gloriole des puissances apparentes qu'estiment encore les élites locales. Pouvait-il en être autrement ? Sur tous les plans, depuis deux siècles, nous sommes coupés des voies de communication. Les subsides que le ministère fédéral du développement accorde aux entreprises américaines qui veulent bien venir s'établir ici ne ressemblent-ils pas à ces invitations que font les intellectuels aux professeurs étrangers ? Par quelles voies arriverons-nous à conjuguer nos entreprises de croissance économique et les processus plus larges de décision, à nous insérer comme un apport original dans un plus vaste espace ?

[99]

La question est la même que pour notre poésie, notre roman, notre recherche scientifique. En 1970, nous savons mieux qu'un peuple, si petit soit-il, ne saurait parler que pour se faire entendre des autres.

Au pays du Québec, un peuple a survécu comme un paradoxe extraordinaire. On ne dénoue pas un tel paradoxe par une parole empruntée ou par une économie copiée sur celle du voisin. Ailleurs, les jeunes protestent contre « la société de consommation ». Ils veulent dire : contre une contamination de l'économie et de la culture où on ne distingue plus très bien la poésie du « gadget », le mieux-être du capitalisme, le sens de la vie et celui du pouvoir. Au Québec, la dénonciation de ces confusions est inscrite depuis des siècles, et plus intensément depuis les dix dernières années, dans notre société elle-même. En dégagerons-nous un modèle original de développement culturel et de développement économique ? Il me semble incontestable qu'il nous faut maintenant mettre ensemble ces deux ambitions qui

furent ici très longtemps étrangères l'une à l'autre. Durant les prochaines années, cela exigera un langage où le passé, une fois encore mais plus étroitement qu'hier, se mêlera aux impératifs de l'avenir.

*Novembre 1970*

[100]

[101]

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

**Troisième partie**  
**DU CÔTÉ**  
**D'UN SOCIALISME**  
**D'ICI**

[Retour à la table des matières](#)

[102]

[103]

**TROISIÈME PARTIE.**  
*Du côté d'un socialisme d'ici*

## Chapitre 1

---

# L'IDÉAL COOPÉRATIF \*

[Retour à la table des matières](#)

Elites et planification : à première vue, ces deux termes suggèrent une opposition irréductible. En effet, la planification implique coordination des activités, définition de projets à longs termes reposant sur des critères techniques. Ceux-ci doivent être plus ou moins imposés à la multiplicité et à l'incohérence des désirs et des fins individuels. À l'opposé, l'élite représente une autorité déléguée spontanément par des groupes. Le leader n'est [104] pas un « beau parleur » ni même nécessairement « un homme instruit » : c'est celui qui propose une représentation de son milieu et des objectifs d'action où d'autres hommes reconnaissent leur propre vision des choses et leur volonté de changement. Alors que la planification repose sur une discussion rationnelle, les tâches de l'élite sont avant tout de l'ordre de la prise de conscience. Dans la planification, la cohésion de la société vient d'en haut ; on peut parler d'une participation sociale par contrainte. Le rassemblement des hommes autour de tâches communes, par la médiation des élites, s'opère par en bas ; la participation sociale peut alors être qualifiée de spontanée.

---

\* Allocution au Congrès des mouvements coopératifs en 1959.

Présentée sous cette forme, encore grossière, cette opposition constitue peut-être le problème le plus crucial et le plus dramatique qui se soit posé à nos structures politiques et économiques du XX<sup>e</sup> siècle.

L'idée de planification n'est pas nouvelle. Partout et toujours, la vie sociale n'a réussi à s'exercer que par certaines orientations communes — plus ou moins spontanées, plus ou moins imposées — des activités et des désirs des individus. Dans les milieux sociaux traditionnels, ce contrôle social était largement assuré au niveau des relations personnelles, la rumeur publique suffisant souvent à punir les déviations par rapport aux modèles conventionnels de comportement. Au-delà, les traditions et les coutumes proposaient d'autres façons d'agir qu'elles garantissaient par des valeurs concrètes rarement mises en question.

[105]

Dès les débuts des temps modernes, une brisure fut introduite dans cette forme d'unanimité sociale. Se dessinant d'abord sur le terrain de l'économie, elle a été principalement l'œuvre du bourgeois, plus précisément de l'entrepreneur capitaliste. Celui-ci tentait de substituer la volonté organisatrice des hommes à l'autorité des coutumes et des traditions. C'est lui qui, à l'aube des temps modernes, inventa les premières techniques de calcul et de prévision : comptabilité, méthodes bancaires souples, rationalisation de plus en plus poussée du droit, etc. C'est lui aussi qui mit au point des systèmes de contrainte, de façon à imposer à l'ensemble des agents sociaux sa volonté planificatrice. Brandissant la charte d'une liberté démocratique selon laquelle tous sont théoriquement égaux, il imposa à l'ouvrier des machines dont celui-ci ne voulait pas tout d'abord et un contrôle, une rationalisation du travail qui a fait de l'usine un monde autoritaire. C'est aussi la bourgeoisie qui, par l'achat de propriétés rurales, déclencha à la campagne des bouleversements que l'on a justement qualifiés de « révolution agricole ». C'est toujours l'entrepreneur capitaliste qui, plus tard, a essayé de mettre de l'ordre et de l'unité dans les initiatives des entreprises en concentrant des pouvoirs importants dans des cartels et des trusts. Enfin, la production obéissant à sa logique propre, la contrainte psychologique de la publicité a tenté de modeler les besoins au gré des décisions de l'entreprise.

Par des mécanismes de calcul et de prévision, par des méthodes de contrainte, la planification est à l'œuvre depuis longtemps dans notre monde occidental. Aujourd'hui, [106] on se propose de l'étendre à d'autres domaines : éducation, ressources, croissance des économies régionales, politiques diverses de l'État... Ce n'est là que la suite logique d'une longue histoire. Au surplus, dans une société pluraliste où les traditions n'ont à peu près aucun poids pour provoquer l'unanimité des groupes et des individus, l'intention planificatrice doit atteindre plus minutieusement les aspects divers de l'existence humaine. Ainsi se poursuit sous nos yeux l'achèvement du vieux rêve occidental d'une société rationnelle.

Mais nous n'assistons pas simplement à une extension de la planification. Celle-ci change de signification par l'intention très nette d'en modifier la source. Titulaire traditionnel du calcul, de la prévision et de la contrainte, l'entrepreneur doit faire place progressivement à la collectivité par l'intermédiaire de l'État. Celui-ci acquiert de nouveaux pouvoirs. Sommes-nous sûrs qu'il le fera au nom des citoyens ? S'agit-il seulement de donner au technocrate ce qui appartenait auparavant à l'entrepreneur ? Bien plus, les nouvelles politiques de l'État pourront-elles être efficaces si la population elle-même, informée et entraînée par ses leaders naturels, ne les reconnaît pas comme l'expression de ses volontés profondes ? Pour le dire d'une manière plus directe encore : l'intensification de la planification s'accompagnera-t-elle d'un transfert de l'initiative à une élite économique plus représentative des communautés humaines ?

La question est angoissante. Sous bien des aspects, on est tenté de répondre par la négative. Les hommes semblent de moins en moins intéressés à peser efficacement [107] sur le destin économique ou politique de nos sociétés. Le taux de participation aux mouvements politiques, aux organisations ouvrières, aux coopératives paraît partout assez bas. On s'alarme de la difficulté à intéresser les gens à leurs associations, du peu d'assistance aux assemblées, de l'information superficielle des individus sur des problèmes qui les touchent pourtant de très près.

Dans les diverses associations, on invente chaque jour de nouveaux trucs pour intensifier la participation des membres. S'ils ont peu de succès, c'est sans doute parce que le phénomène tient à des structures profondes de notre société contemporaine. Dans nos complexes milieux

sociaux, les gens communiquent entre eux par beaucoup de moyens impersonnels. La plus grande partie de nos informations nous parvient par des détours qui ne doivent plus grand'chose à la conversation. Notre société s'est ingéninée à définir un grand nombre de statuts et de rôles qui nous dispensent d'établir, les uns avec les autres, des relations où nos personnalités seraient vraiment engagées. Contre cet anonymat de la vie collective qui est source de frustrations, les individus ont réagi. Ils ont le plus souvent trouvé refuge dans l'intimité du cercle des relations amicales ou de la famille, ou encore dans la gratuité des loisirs. Contrairement à ce qui se passait autrefois, la vie privée est opposée à la vie publique. C'est dans une zone réduite de son existence que l'homme cherche la réalisation de ses exigences et de ses valeurs suprêmes. La vie intérieure de chacun [108] s'est ainsi enrichie ; mais en contrepartie, elle n'influence plus guère les destinées de la société.

Ces constatations nous indiquent les limitations de notre action traditionnelle pour former les leaders. Pour mobiliser une élite économique à la mesure des problèmes actuels, il est toujours important, mais il ne saurait suffire, de faire prendre conscience à des individus de certains problèmes au sein de ces groupes de discussion qui nous sont familiers. Il faudrait aussi leur proposer des problèmes plus larges. Remarquons incidemment qu'à mesure qu'elles croissent en volume, les organisations confinent un nombre considérable de leurs militants à des tâches qui les éloignent de la complexité du milieu social.

Sous certains aspects, les tentatives actuelles de planification offrent pourtant des possibilités neuves.

Dans nos sociétés, le pouvoir s'est édifié d'une manière verticale. Et l'on délègue l'autorité plutôt que de la recevoir. Cela est vrai non seulement de l'État, mais aussi des associations professionnelles et sans doute aussi des coopératives. Pour une part, la planification va sûrement accentuer ce processus : la démocratie ne pourra plus être exercée, comme à l'accoutumée, seulement par délégation d'autorité à des permanents. Mais la planification comporte une autre dimension : c'est celle qui s'exprime sous l'appellation d'« aménagement du territoire ». Par cette voie devrait se dégager une nouvelle organisation du pouvoir que l'on pourrait qualifier, cette fois, d'*horizontale* [109] et qui serait complémentaire de la précédente. À ce plan, une forme inédite de démocratie économique serait possible : la population des diverses

régions pourrait s'y exprimer à travers ses leaders locaux. Nous en avons déjà une préfiguration dans ces conseils économiques régionaux qui se multiplient dans les divers pays et qui commencent à prendre forme au Québec.

Quelle sera l'attitude du mouvement coopératif devant cette situation susceptible de provoquer l'émergence d'une nouvelle élite économique ? C'est là le plus beau défi qui lui soit actuellement posé. Il peut réanimer, dans un contexte bien actuel, les vieilles ambitions de sa grande tradition.

Dès les débuts, l'économie coopérative s'est donné comme tâche de rejoindre les besoins économiques concrets. Rappelons les propos déjà anciens d'Albert Thomas et qui mériteraient d'être longuement commentés : « La structure de l'économie coopérative, disait-il, puisqu'elle repose sur un très grand nombre de petites unités économiques qui sont comme ses antennes vers les besoins et la possibilité de la vie quotidienne, dispose d'une sorte d'appareil sensoriel comparable à celui d'un organisme vivant. Cet appareil ne se contente pas de transmettre par étapes jusqu'aux organes centraux des informations que ceux-ci élaborent et traduisent en actions raisonnées, il permet en outre jusqu'à un certain point les réactions automatiques, les réflexes de défense ou de compensation, les directions qui préviennent des déséquilibres et les erreurs définitives lourdes de conséquences »<sup>4</sup> [110] C'est là, n'est-il pas vrai, une magnifique définition du rôle original et indispensable que pourraient jouer les unités coopératives dans une planification qui se voudrait à la fois rationnelle et démocratique : être les mécanismes de perception des besoins économiques des régions du territoire ; être aussi les mécanismes de correction et de contrôle des politiques à plus vastes dimensions.

De la part du mouvement coopératif, cela impliquerait un effort de définition de tâches nouvelles, la mise au point d'expériences difficiles. Je songe à des essais de diffusion, dans divers secteurs du territoire québécois, d'une information économique qui fait largement défaut, à la mise sur pied de groupes de discussion sur les problèmes locaux. Je pense surtout à la possibilité de certaines enquêtes dont *Économie et*

---

<sup>4</sup> Discours à une Conférence internationale du travail, cité par H. Desroche, dans les *Archives internationales de sociologie de la coopération*, 11, 1962, 9.

*humanisme* a donné, en France, de beaux exemples. Dans ces investigations (où des équipes de bénévoles, encadrées seulement par quelques spécialistes, réunissaient elles-mêmes les éléments essentiels de la recherche), des habitants d'une ville ou d'une région rurale ont eu l'occasion de découvrir les grands problèmes d'une zone humaine qui, à la différence de l'économiste ou du sociologue, tenaient à leur existence la plus quotidienne. Mieux que toutes les propagandes et que tous les discours, pareilles expériences conduiraient à cet engagement susceptible de nous donner de nouvelles élites économiques.

[111]

À son origine, le mouvement coopératif a placé au centre de ses préoccupations la volonté de briser le monopole de l'initiative économique par l'entrepreneur capitaliste. Les principes définis par les Pionniers de Rochdale en constituent une parfaite expression. Leur intention allait bien plus loin que de fonder une coopérative de consommation. G.D.H. Cole le rappelait dans un ouvrage publié à l'occasion du centenaire : « Pour Howarth et ses compagnons, la tenue d'un magasin était seulement un moyen, voire un moyen entre d'autres, de poursuivre l'idéal coopératif, et cet idéal était la fondation de coopératives communautaires ou « villages de coopération » dans lesquels les membres pourraient vivre ensemble sur leurs propres terres, travailler ensemble dans leurs propres usines et ateliers et échapper ainsi aux maléfices de l'industrialisme compétitif, pour accéder à un monde — un Nouveau Monde moral — d'aide mutuelle, d'égalité sociale et de fraternité »<sup>5</sup>. Cet objectif grandiose a subi bien des avatars et des redéfinitions : il a fallu le corriger et le réduire (peut-être de manière excessive) à mesure que le mouvement croissait en volume et qu'il affrontait des difficultés concrètes imprévues au départ. Mais le défi actuel de la planification ne doit-il pas nous amener de nouveau à repenser très largement un ordre coopératif ?

---

<sup>5</sup> G.D.H. Cole : *A Century of Cooperation*, 1944.

Les Pionniers rêvaient d'une vaste communauté économique qui s'opposerait à la logique inhumaine du capitalisme industriel de leur temps. Aujourd'hui que [112] l'initiative de la planification passe de plus en plus à l'État, le mouvement coopératif est confronté à la tâche de créer un ensemble de communautés économiques susceptibles de donner substance concrète et vivante aux vastes mécanismes techniques qui s'édifient sous nos yeux.

*Février 1959*

[113]

TROISIÈME PARTIE.  
*Du côté d'un socialisme d'ici*

## Chapitre 2

---

# LA LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ \*

[Retour à la table des matières](#)

Quelles transformations d'ensemble de la société supposent la lutte contre la pauvreté et plus généralement contre les inégalités sociales ? Si je laisse de côté les aspects strictement économiques qui sont traités ailleurs, cette question pourrait se ramener à cette formule très générale : comment la pauvreté remet-elle en cause, non seulement notre bonne conscience, nos « bonnes œuvres » et même nos politiques, mais la société globale elle-même ? À première vue, la question ainsi posée est ambiguë. Les transformations les plus fondamentales, on ne saurait sans artifices les définir uniquement à partir [114] de la pauvreté. Celle-ci risque donc d'être perdue de vue. Mais je tâcherai justement de dégager l'originalité fondamentale de la pauvreté de nos sociétés dites opulentes pour voir en quoi, comme dans une image inversée, elle remet en cause la structure sociale globale. C'est à partir de ce diagnostic posé par la pauvreté elle-même que j'essaierai d'entrevoir les grandes lignes des transformations sociales à venir.

---

\* Exposé présenté au symposium sur « les inégalités socio-économiques et la pauvreté au Québec » organisé par le Conseil du bien-être du Québec (Lévis, 1965).

Depuis les origines les plus lointaines de l'authentique tradition chrétienne, la considération de la pauvreté a toujours exigé une dualité d'attitudes : elle engage à être présent au pauvre qui est là et qui appelle notre témoignage immédiat et concret ; elle incite, d'autre part, à contribuer à la transformation de la société. Cette dernière obligation ne saurait se limiter à quelques réformes qui rendraient la pauvreté moins odieuse ; elle suppose que nous acceptions de travailler à l'édification d'une société où il n'y aurait plus de pauvres, d'une société égalitaire et fraternelle.

Une utopie vaine à ce qu'il semble. La *société de l'abondance* suggère l'idée que l'ère de la pauvreté généralisée, de la pauvreté qui atteint des groupes comme tels, est définitivement révolue. Tout au plus, la pauvreté serait-elle le lot de certaines régions. Pour le reste, elle tiendrait à des causes particulières comme la déficience mentale, l'alcoolisme, le défaut d'instruction, la mésadaptation. En somme, la pauvreté ne serait qu'une survivance d'un état dépassé de la croissance des collectivités, un problème particulier auquel des politiques spécifiques pourraient apporter remède.

[115]

Des études récentes sur la société américaine, la plus avancée sur la voie de l'opulence, contredisent radicalement cette mythologie<sup>6</sup>. Trente-cinq millions de pauvres, soit un cinquième de la population ; 9.3 millions de familles qui gagnent moins de 3,000 dollars par an ; 5 millions de personnes seules qui reçoivent moins de

dollars par année : voilà, au total, une minorité importante. Bien plus, la pauvreté n'atteint pas des individus isolés, mais des secteurs et des groupes. Nous savons qu'aux États-Unis, par exemple, 40% des familles paysannes peuvent être considérées comme pauvres ; le

---

<sup>6</sup> Conférence on Economic Progress : *Poverty and Deprivation in the United States*, Washington, 1962; *Economie Report of the President*, January 1964; Herman P. Miller, *Rich Man, Poor Man. The Distribution of Income in America*, Crowel, New York, 1964; Michael Harrington : *The Other America. Poverty in the United States*, MacMillan, New York, 1962. En français, voir l'excellente mise au point d'Henri Perroy : « Pauvreté aux États-Unis », *Revue de l'action populaire*, 182, nov. 1964, 1043-1057. Pour le cas français auquel nous nous reporterons incidemment, voir l'ouvrage de Paul-Marie de la Gorce : *La France pauvre*, Grasset, 1965.

progrès technique a durement touché l'agriculture. Des hommes dans la quarantaine, des personnes plus âgées doivent trouver un autre emploi à cause de changements technologiques. Il y a même des pauvres de la planification. Alfred Sauvy rappelait récemment le cas de ces petits commerces dont le V<sup>e</sup> Plan français propose la disparition. D'autres indices, plus généraux encore, peuvent être notés : dans son rapport économique pour 1964, le président Johnson soulignait que l'écart entre les revenus était loin d'avoir diminué, aux États-Unis, de 1947 à 1962.

[116]

Si les pauvres sont si nombreux, s'il faut tant d'efforts pour en révéler l'existence et briser le mythe de la *société opulente*, c'est sans doute parce que la pauvreté est moins apparente qu'autrefois. Il y avait jadis une véritable classe des pauvres. Sous l'ancien régime on la confondait même avec le milieu populaire tout entier. Hier encore, on parlait de « classes laborieuses » et de « classes pauvres ». Aujourd'hui, le pauvre est plus isolé, plus caché. Le touriste fréquente rarement les rangs où, à l'écart des grandes routes, se confine la misère paysanne ; nous entendons moins souvent parler de la pauvreté des personnes âgées que des besoins financiers des étudiants. Dans nos villes, beaucoup de misérables se terrent dans des quartiers que les gens un peu à l'aise ont quitté pour la banlieue, selon un processus que la sociologie urbaine américaine a mis en évidence depuis longtemps. Pour dégager la caractéristique d'ensemble de ces nouveaux pauvres, de ces pauvres de la prospérité, on pourrait dire qu'*ils sont sans voix*, sans représentation sociale.

C'est à une constatation toute voisine qu'aboutit Harrington à propos des États-Unis. Perroy la résume en des termes qui conviennent parfaitement à notre propre société. « Dans le passé, quand la pauvreté était le lot de la majorité, l'ouvrier qualifié et le manœuvre, le débrouillard et le retardé, ceux qui s'apprêtaient à monter et ceux qui attendaient derrière eux, tous les pauvres se côtoyaient, vivaient dans la même rue, avaient un terrain commun d'entente ou de mécontentement. Quand les classes moyennes, issues des réformes de Franklin Roosevelt, [117] émergèrent, cette communauté des pauvres fut détruite ; le champ démantelé de l'autre Amérique devint une prison sans barreaux et sans gardiens, peuplée de ceux qui n'appartiennent plus à personne ni à rien. Ils ne participent plus aux idéaux et traditions

de l'« american way of life ». Ils sont de moins en moins religieux... Les membres de l'autre Amérique n'appartiennent que de loin aux syndicats, organisations sociales et partis politiques. Ils n'ont ni représentants attitrés, ni programmes d'action propres. Etant partout des minorités éparses, ils n'intéressent plus les collecteurs de voix comme au temps des faubourgs grouillants d'immigrants ou de fils d'immigrants »<sup>7</sup>.

Nous touchons à la caractéristique originale des formes sociologiques nouvelles de la pauvreté. On peut la ramener à un problème de participation sociale. Et en deux sens complémentaires : participation au progrès social puisque les pauvres modernes sont non seulement le déchet du progrès mais aussi sa rançon ; participation aussi à la définition des objectifs sociaux puisque le pauvre d'aujourd'hui n'adhère pas, et moins encore que celui d'hier, à des organismes qui pourraient faire entendre sa voix. C'est alors que le procès mis en route par la pauvreté moderne dépasse le pauvre lui-même pour s'élargir à la condition quotidienne de chacun d'entre nous : il conteste l'expression sociale des besoins et des aspirations dans la société contemporaine.

[118]

Que les besoins ne correspondent pas à des critères physiologiques ou psychologiques arrêtés, qu'ils se modifient avec l'élévation des niveaux de vie, ce sont-là des lieux communs qu'il est à peine besoin de rappeler. Il y a plus grave que cette mouvance des besoins : c'est le peu d'importance de l'individu dans leur définition. L'économie est de plus en plus orientée exclusivement vers la production, et par conséquent le problème essentiel de nos sociétés en est un de consommation. Il nous faut bien admettre ce paradoxe : la production commande la consommation ; on ne répond plus à la demande, on la crée. Les besoins ne sont plus exprimés ; ils sont manipulés.

Ce qui implique des disparités extraordinaires entre besoins essentiels et besoins futiles, besoins qui expriment le bien commun et besoins qui ressortissent à l'égoïsme des intérêts privés. Les automobiles se multiplient en nombre et en variété, mais nous manquons de logements et d'espaces verts. On investit des sommes considérables pour fabriquer de nouveaux « gadgets », mais nos

---

<sup>7</sup> Henri Perroy, art. cit., 1046 et 1045.

recherches sur l'évolution des emplois restent dans l'enfance. On produit pour faire dépenser ceux qui ont de l'argent, mais, afin d'écouler la production, on exaspère les besoins de ceux qui ne peuvent acheter les merveilles que l'on fait miroiter à leurs yeux. On offre au consommateur les satisfactions les plus raffinées, mais les conditions de travail sont encore loin des exigences élémentaires du travailleur. En somme, tout contribue à empêcher l'individu et la société, non pas seulement [119] de formuler des besoins véritables, mais aussi de leur donner une certaine cohérence, une quelconque structure.

Structurer les aspirations, donner corps aux besoins collectifs : c'est bien dans cette direction que les formes actuelles de la pauvreté nous appellent à repenser notre conception de la société de même que l'orientation des réformes à faire. Si le pauvre moderne est un inadapté du progrès, s'il parle moins encore que le pauvre traditionnel, c'est notre impuissance à tous qu'il incarne et, en voulant transformer notre société pour lui faire place, c'est nous aussi que nous délivrerons.

Dans ce contexte, ce sont les institutions officielles qui paraissent offrir les premiers moyens de réforme.

Tout d'abord, l'État. La poursuite du bien commun dont l'État est le principal responsable se ramène à un objectif bien précis : donner une forme aux aspirations des hommes. Chacun de nous se rend de mieux en mieux compte qu'il a peu d'initiative sur le plan économique et, que par les moyens modernes de communication, toutes sortes de persuasions agissent sur lui. Ces mécanismes anonymes représentent des intérêts particuliers. Ce n'est pas la collectivité qui contrôle les moyens de publicité qui nous font consommer tel ou tel bien. L'État est le seul mécanisme collectif de décision qui représente, en principe, l'intérêt général ; le seul qui ait pour vocation de contrôler les autres techniques sociales et de les ordonner à nos intentions.

Pour réaliser combien nous sommes encore loin de ces exigences, demandons-nous simplement : même si [120] nous avons une politique de l'éducation et sans doute aussi une politique de la santé, où est notre politique agricole, notre politique des travaux publics, notre politique de l'aménagement du territoire ? Un exemple minuscule : grâce à la remise de la taxe de vente aux municipalités, une petite localité pauvre a fait construire des trottoirs dans les rangs et des deux côtés encore !

Frappante illustration de l'incohérence de nos mécanismes officiels de définition des besoins.

L'État, c'est d'abord un ensemble de politiques (au sens anglo-saxon de « *policies* »). Sur ce point, nous commençons à nous mettre à jour par rapport aux autres pays occidentaux. Mais nous sommes loin encore des vrais problèmes d'aujourd'hui ; ce n'est même plus la multiplication de ces politiques qui peut suffire. Songeons aux États-Unis, peut-être surtout à la France qui nous ont devancés sur ce terrain : la masse des pauvres qui y subsistent et le fait que la pauvreté soit, comme nous l'avons souligné, un phénomène qui touche à la structure et au dynamisme de la société tout entière constituent un test décisif pour ces politiques. Ce test est négatif pour une large part. C'est ce que laissait à entendre récemment Alfred Sauvy pour la France et ses considérations peuvent être étendues aussi bien aux États-Unis qu'à notre propre pays : « La société a connu bien des améliorations ; les diverses législations instaurées sont autant de wagons prévus pour le monde du travail : wagon emploi, wagon logement, wagon retraite, etc. Malheureusement, non seulement ces dispositions présentent de nombreuses lacunes, mais bien des [121] personnes ne parviennent pas à monter dans le train ; c'est l'armée des inadaptés »<sup>8</sup>. En somme, si le nombre des pauvres et des vaincus de la prospérité est encore aussi considérable dans nos sociétés riches, c'est d'abord parce qu'un ensemble systématique de politiques a fait défaut, ou que celles que l'on a définies forment un filet aux mailles trop lâches, laissant à l'écart trop de problèmes et trop de personnes. On est conduit ainsi à plaider pour une planification plus poussée et plus cohérente.

Mais, dans notre milieu comme ailleurs, on croit aisément à la fécondité de la planification sans transformations corrélatives des structures sociales. L'État, avons-nous rappelé, est la seule puissance qui représente le bien général et qui est susceptible de maîtriser les autres puissances sociales ; seul il est capable de tenir compte des véritables besoins de tous et d'empêcher que tant d'hommes restent à l'écart. Mais comment l'État pourra-t-il percevoir les besoins, comment pourra-t-il détecter les « vaincus de la prospérité » ? Surtout s'il dispose des pouvoirs énormes que suppose une véritable planification, celle que

---

<sup>8</sup> Alfred Sauvy : « Les ombres de la France riche », *Le nouvel observateur*, 24 juin 1965.

nous réclamons, l'État n'est-il pas un organe trop lourd et trop lointain pour être un bon mécanisme de détection des aspirations des hommes et des groupes divers ?

Juste au-dessous du niveau de l'État, mais toujours dans la sphère officielle de la vie sociale, s'offrent ces corps intermédiaires où l'on voit si volontiers, depuis [122] quelques années, le moyen tout indiqué d'expression des opinions et des besoins de la société. Pour l'instant, le rôle des corps intermédiaires apparaît comme nécessaire et, en tout cas, comme inévitable. Mais la considération de la pauvreté et de l'inégalité sociale nous a engagés dans la voie d'une critique radicale de nos mécanismes sociaux ; nous poursuivrons donc dans cette direction, en nous demandant en quel sens ces corps intermédiaires peuvent prétendre exprimer les aspirations de leurs membres et définir un idéal collectif.

Comment se fait le recrutement de ces corps intermédiaires ? S'agit-il simplement d'une liste de noms inscrits sur un registre, comme on l'a constaté pour plusieurs de nos associations qui parlaient volontiers au nom des catholiques ou des Canadiens français ? Une note de Michel Van Schendel à propos du récent congrès des Caisses populaires nous apporte là-dessus un exemple précis et plein d'enseignements : « La population ouvrière des villes forme 65% de la population urbaine. Elle fournit 70% des sociétaires des caisses urbaines, mais elle n'est représentée qu'à 29% dans les conseils d'administration de ces caisses. Au contraire, les administrateurs et professionnels qui ne forment que 28% de la population urbaine occupent la moitié des sièges. À la campagne, les renversements de proportions sont encore plus flagrants »<sup>9</sup>. On peut se demander aussi si les corps intermédiaires expriment bien l'opinion de leurs [123] commettants. Sur ce point, il y a eu aux États-Unis des enquêtes extrêmement intéressantes que l'on devrait reprendre ici. Par exemple, sous le régime Roosevelt, une grande association de producteurs de lait avait protesté, au nom de ses membres, contre une décision du gouvernement. L'administration américaine fit faire une enquête auprès des membres de l'association pour savoir quelle était leur opinion : celle-ci s'avéra contraire aux

---

<sup>9</sup> Michel Van Schendel : « La paroisse contre le peuple », *Le magazine Maclean*, août 1965, 4.

déclarations officielles de l'association qui prétendait la représenter. On pourrait citer de nombreux cas semblables.

Si l'on veut examiner maintenant en quoi les corps intermédiaires peuvent contribuer à définir un idéal collectif, il faut évidemment s'interroger sur leur caractère représentatif non seulement par rapport à leurs membres mais à l'égard de la société tout entière. Tel corps intermédiaire n'est-il pas puissant parce qu'il jouit de moyens de publicité considérables, parfois disproportionnés par rapport au nombre et à l'importance des gens qui le composent ? Et quel est le poids respectif de ces corps intermédiaires ? Un secteur de la société peut être fort bien organisé alors qu'un autre est complètement inorganisé tout en ayant des incidences fort importantes sur les politiques de l'État. Si nombreux soient-ils, les pauvres ne sont pas représentés par un ou des corps intermédiaires. Us ne sont ni d'une Chambre de commerce ni d'un syndicat. Ils ne participent pas à une synthèse du bien commun qui serait la simple coalition des intérêts particuliers, même si ceux-ci étaient tous représentés par des groupes organisés. L'exemple [124] de pays où les corps Intermédiaires jouent un rôle officiel, comme dans le Conseil économique français, le montre bien. Des coalitions temporaires se forment pour que telle mesure favorable à un groupe soit adoptée, à charge de revanche pour la prochaine fois où une nouvelle entente favorisera l'intérêt d'un autre groupe. On voit mal comment un pareil maquignonnage donnerait, comme résultante, un idéal collectif. En tout cas, le pauvre en ferait fatalement les frais.

Les corps intermédiaires n'apportent guère, en somme, une contribution décisive à la solution des problèmes que nous avons posés. C'est qu'ils sont déjà, pour une part, de l'ordre de l'État, qu'ils soient ou non consacrés en des mécanismes officiels ; ils supposent la même structuration abstraite des aspirations des hommes. Bien plus, ils ne peuvent pas prétendre, comme l'État, à dégager une vue d'ensemble des besoins sociaux. On peut se demander si le recours aux corps intermédiaires n'est pas un moyen, pour l'État, de reconforter l'opinion publique, cette vague, superficielle et changeante conscience collective. Pour l'heure, il est possible que l'État doive se contenter de ce recours. Mais il faut lui demander de s'apercevoir qu'il s'appuie ainsi sur un précaire échafaudage, et que là n'est point encore l'expression des besoins des citoyens, des pauvres en particulier. L'État devra aller

chercher plus loin, au sein de la société, la manifestation des aspirations et d'un idéal collectif.

Si nous essayons de creuser plus avant nous aussi, en deçà des mécanismes sociaux officiels qui prétendent exprimer [125] la volonté commune, nous atteignons les attitudes des hommes et la variété de leurs situations. Non pas de tous les individus, mais de ceux qui exercent un certain poids sur le destin des groupes, c'est-à-dire les élites sociales. Le « leadership » consiste à définir les situations sociales de telle manière que ces définitions rallient un certain nombre de personnes : c'est donc la composition de nos élites et la légitimité de leur pouvoir que nous devons examiner.

Les individus sont placés à des distances inégales par rapport aux valeurs communément reconnues : l'argent, l'instruction, le prestige, le pouvoir, etc. Les classes impliquent des manières différentes de participer à ces valeurs. Ces vastes groupements ne sont plus automatiquement représentés par des corps intermédiaires comme c'était le cas avant la Révolution française ; sous la prolifération et l'entrecroisement des factions qui font aujourd'hui officiellement pression sur l'État, nous savons bien qu'au bout du compte ce ne sont pas les classes inférieures, que ce ne sont pas les pauvres qui ont le plus de porte-parole. La bourgeoisie, plus particulièrement l'entrepreneur capitaliste, a défini notre société occidentale. C'est elle qui a élaboré la première idéologie de l'égalité démocratique selon laquelle tous sont légalement égaux et n'ont qu'à poursuivre leur montée personnelle dans l'échelle sociale, quitte à ce que quelques paresseux et quelques moins doués s'accrochent aux barreaux.

Comme toutes les sociétés occidentales, la société canadienne-française a subi la définition des besoins et [126] des idéaux collectifs proposée par cette élite capitaliste. Mais il n'est pas indispensable de tomber dans le nationalisme plaintif pour rappeler que cette élite capitaliste n'a guère fleuri sur le terreau canadien-français. Dès 1831, lors d'un séjour au Canada, Alexis de Tocqueville écrivait dans ses carnets : « Il est facile de voir que les Français sont le peuple vaincu. Les classes riches appartiennent pour la plupart à la race anglaise... Les entreprises commerciales sont presque toutes entre leurs mains. C'est véritablement la classe dirigeante du Canada »<sup>10</sup>. Nous avons vécu

<sup>10</sup> Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, 1957, V, 210.

dans une société qui, sur le plan des objectifs et des besoins économiques, de la richesse et de la pauvreté, n'a pas été définie par nous.

Dès lors, on ne s'étonne pas que nos élites indigènes aient conçu, pour notre société, un idéal qui se situait à l'écart de la vie économique nord-américaine. Le jeu politique servait de conscience sociale. Souvenons-nous des propos vigoureux et ironiques d'Edmond de Nevers en 1896 : « Une seule chose fleurit et prospère absolument dans la province de Québec, dans les centres progressifs comme dans les petites villes dont la population décroît. Le peuple canadien-français tout entier s'adonne avec délices à un sport (pour un certain nombre on pourrait dire une industrie) : la politique... Dans la province de Québec (population 1,300,000), les 70 députés fédéraux, les 73 députés à la législature locale, les 143 adversaires de ceux-ci, députés en expectative, les 24 sénateurs du Dominion, les 24 conseillers législatifs [127] (sénateurs provinciaux) ; les 200 ou 300 jeunes gens qui rêvent des futures gloires de la députation et se préparent en conséquence, en étudiant avec soin les annales scandaleuses des partis ; les clients des députés, aspirant à des postes dans les administrations publiques : tous ces fervents de la politique constituent la presque totalité des ressources intellectuelles dont dispose la race française au Canada »<sup>11</sup>. Ajoutons : la presque totalité de ses élites.

Notre société est actuellement devant des choix décisifs. Allons-nous opter pour l'indépendance ou pour un fédéralisme rénové ? Allons-nous pousser plus loin la planification ou nous contenter des timides tentatives de ces dernières années ? Allons-nous nous donner ces valeurs rajeunies qui pourraient faire une certaine unanimité malgré nos divergences, ou nous satisfaire de cette quincaille que l'on qualifie vaguement de pluralisme ? Toutes ces interrogations sont importantes, mais il m'arrive de penser qu'elles nous portent à une question plus fondamentale. Par-dessous les transformations sociales qui nous frappent, il en est une qui les suppose toutes : celle de nos élites. Que nos élites traditionnelles soient en pleine crise, cela commence à nous apparaître clairement. Un nouveau type d'homme politique, encore à peu d'exemplaires il est vrai, met lentement en cause

---

<sup>11</sup> Edmond de Nevers : *L'avenir du peuple canadien-français*, 1896, nouv. éd. 1964, 90, 104-105.

le modèle accoutumé. L'homme des professions libérales a beaucoup perdu de son prestige ; [128] en tout cas, il n'est plus le seul à exprimer les idéaux et les valeurs. Notre petite bourgeoisie d'affaires cherche à tâtons une nouvelle justification ; la crise des Chambres de commerce l'a manifesté aux yeux de tous. Enfin, des élites nouvelles (militants des mouvements ouvriers et coopératifs surtout), après avoir longtemps travaillé dans l'ombre, vont peut-être, à leur tour, prendre la parole.

Ces réaménagements nous forceront à des options inédites. Si nous désirons que se disent enfin les besoins de notre société, si nous voulons que s'élabore un idéal collectif qui ne soit pas en rupture radicale par rapport à notre passé, notre choix devra être clair : nous devons nous appuyer sur des élites nouvelles. Ce sont elles qui ont le plus de chance d'exprimer la volonté des pauvres ; ce sont elles aussi qui incarnent le mieux l'idéal d'une société égalitaire.

Mais ces élites nouvelles seront constamment tentées de céder aux modes traditionnels de promotion sociale ou de chercher dans les statuts divers que leur confère leur activité militante un subtil moyen de *parvenir*. À ces tentations, il faut faire contrepoids. Ces élites nouvelles ne seront les définitrices de notre société que si elles peuvent trouver, dans une idéologie coordonnatrice, le lieu d'une solidarité et la vision d'un nouvel ordre social. Je ne parle pas d'une idéologie toute faite qui descendrait de je ne sais quel Sinaï livresque. Ce devrait être un ensemble de thèmes et de perspectives susceptibles de s'enraciner dans les attitudes, de s'alimenter [129] à ce qu'il y avait de meilleur dans nos traditions idéologiques, de rejoindre aussi des formes d'organisation sociale déjà à l'œuvre dans notre milieu.

Nous atteignons ainsi le dernier palier de la réalité sociale mise en cause par les formes toutes contemporaines de la pauvreté. Si les sociétés opulentes ont laissé à l'écart tant d'individus, si elles ont produit tant de pauvres d'un style nouveau, ne serait-ce point parce que l'idéal de la croissance et de la prospérité est insuffisant ?

Je soupçonne quelque naïveté dans la déclaration par laquelle le président Johnson présentait, en mars 1964, sa loi anti-pauvreté. Le but, disait-il, est de construire « une Amérique où *chaque citoyen* partage tous les avantages de la société qui est la sienne, où *chaque homme* ait une chance d'élever son niveau de bien-être jusqu'aux limites de ses possibilités ». N'est-ce pas justement ce vague idéal qui a servi d'alibi,

et depuis très longtemps, à ceux qui ont profité de la prospérité générale ? N'est-ce pas le même idéal qui a confiné tant d'individus des classes moyennes américaines à la poursuite de leur étroite progression personnelle ? C'est pourquoi la lutte américaine contre la pauvreté se limite, pour la plus grande part, à des palliatifs : remèdes au chômage des jeunes, appel aux groupes et aux citoyens pour décider d'actions locales auxquelles le gouvernement fédéral apportera une aide financière, assistance sanitaire, développement de l'éducation de base, etc. Toutes choses qui ne sont pas méprisables, mais qui ne mettent guère en évidence les causes profondes de la maladie [130] qui sont à la fois dans des mécanismes sociaux d'ensemble et dans l'idéal global qui inspire le peuple américain.

Des politiques multiples et minutieusement définies ne sauraient trouver leur synthèse dans je ne sais quel principe abstrait de la « politique fonctionnelle ». Une planification à long terme suppose des options sur des fins et des valeurs communes. Là encore, je vois mal comment l'État pourrait concevoir à lui seul ces fins et ces valeurs sans que lui vienne de la société l'explication d'un idéal collectif. La politique de grandeur du président de Gaulle, la démocratie formelle du président Johnson, le centre-gauche de M. Lesage, la formule Fulton-Favreau, l'option canadienne ou l'option séparatiste ne sauraient constituer un idéal quotidien. Si les discussions ainsi engendrées ne sont pas vaines, elles renvoient en tout cas à des idéaux collectifs plus concrets. Les hommes, et singulièrement les pauvres, ne désirent pas seulement une société prospère. Us veulent une société fraternelle où on puisse partager ensemble, en plus des fruits de la croissance économique, un même idéal. On s'étonne parfois que les jeunes révolutionnaires de notre temps mélangent la poésie et l'économie, les protestations contre les tabous sexuels et les plaidoyers pour la planification. Nous aurions tort de voir dans cet informe magma la simple confusion des esprits et des genres : j'y constate, et entre bien d'autres signes, le sentiment que la société n'est pas un mécanisme de division du travail qu'il s'agirait de rendre encore plus [131] parfait ; qu'elle est aussi, et surtout, le lieu d'un projet collectif où les hommes veulent être engagés avec toutes leurs valeurs.

Insistons aussitôt : un idéal collectif ne s'invente pas comme une politique particulière. Il n'est pas possible qu'une société le formule sans marquer une certaine continuité par rapport aux valeurs de son

passé. Il y a là analogie avec la situation de la personne : quelle que soit la conversion radicale de lui-même et de sa conception du monde qu'il entrevoit à un moment ou l'autre de son existence, l'individu ne peut rayer d'un coup son passé. Une collectivité qui est contrainte de se redéfinir radicalement, et c'est bien le cas actuellement pour le Canada français, doit retrouver dans la réinterprétation de son histoire la continuité de son être original et quelques inspirations pour les tâches de l'avenir. Ce sont ces rêves du passé qui inspirent encore, non pas simplement les idéologues ou les étudiants des collèges, mais aussi ceux qui travaillent plus obscurément à transformer notre milieu. Si la C.S.N. est différente des autres syndicats américains, si elle fait souvent l'admiration des hommes de gauche, c'est qu'elle a poussé sur cet ancien terrain. Ne faudrait-il pas dire la même chose de notre mouvement coopératif et même de notre ferveur pour l'éducation ? J'ai été frappé de constater, dans les premiers résultats de recherches que nous menons actuellement à Laval sur les militants syndicaux et que nous élargirons aux leaders de mouvements coopératifs, combien ces hommes sont marqués par nos idéologies traditionnelles, à quel point surtout ils ont déjà transmuté [132] graduellement ces vieux idéaux en la figure d'un destin. Dans les longs récits autobiographiques de plusieurs d'entre eux, on note le passage par la J.O.C. des années 1940, les thèmes transposés d'un catholicisme fruste mais qui a choisi ses allégeances essentielles, quelques éléments d'un nationalisme qui n'était pas celui du politicien qui régna naguère au nom de valeurs usurpées <sup>12</sup>.

Cette transposition, bien confuse encore, de valeurs traditionnelles en valeurs d'avenir, n'est-ce point le devoir présent de la dégager en pleine lumière ? Je n'accepte pas, pour ma part, les vues hâtives et polémiques que l'on nous a proposées, depuis quelques années, sur nos idéologies de naguère. À côté de cette masse de politiciens, d'aspirants-politiciens, de valets de politiciens que l'on vitupère en ce pays depuis longtemps, il faut mettre à part une minorité de journalistes, de

---

<sup>12</sup> On pourra consulter, comme premier aperçu, la thèse de Claude Beauchamp, du Département de sociologie et d'anthropologie de Laval, sur les militants syndicaux d'origine ouvrière. L'auteur s'étant surtout attaché à recueillir de longues autobiographies, on verra comment ces militants ont trouvé dans les idéologies traditionnelles, dans la J.O.C., par exemple, les premiers et durables ferments d'une pensée qui n'est certainement pas de droite.

fonctionnaires, de membres du clergé, d'hommes politiques parfois. Depuis 1850, et à chaque génération, ils ont dénoncé les divertissements de la politique. Ils ont souvent mal compris les exigences de l'économie ou, quand ils les ont aperçues, ils n'ont pu que constater l'emprise quasi exclusive des Anglo-Saxons sur les mécanismes de contrôle. Nous les trouvons un peu ridicules d'avoir si souvent exalté l'agriculture, mais pour plusieurs, c'était [133] une solution de désespoir. Surtout, et c'est la leçon que nous devons soigneusement retenir, leur pensée était très attentive au sort des pauvres et des petits. Leur dénonciation de l'industrialisation, leur exaltation de la vie rurale trouvaient là leur motivation profonde. Et c'est ce qui les a amenés à concevoir le rêve d'une société égalitaire. J'ai essayé ailleurs de reconstituer ce rêve et je compte y revenir beaucoup plus longuement dans un ouvrage <sup>13</sup>. Je me borne à un unique exemple. Voici un texte de Bourassa écrit en 1919 : « Que l'on ne s'y trompe pas : la prospérité matérielle et la résistance économique du peuple canadien-français ne dépendent pas de l'acquisition de grosses fortunes individuelles par les méthodes anglaises et américaines, mais de la croissance normale, constante et générale du patrimoine de la race par la pratique des vertus domestiques héritées de la France. Cent habitants qui économisent chacun cent piastres par année valent infiniment plus à la province de Québec que dix hommes d'affaires qui réalisent un bénéfice annuel de mille piastres chacun. Les sommes sont égales : la valeur économique et sociale de la première vaut dix fois plus pour la collectivité que la seconde » <sup>14</sup>. Je pourrais multiplier les références de ce genre. On y trouve, on l'aura noté, un curieux mélange d'irréalisme par rapport aux conditions de la croissance [134] économique globale et le très bel idéal d'une société où tous participeraient, dans l'égalité, au progrès social.

On me reprochera peut-être de ressusciter des vieilleries là où il s'agit de déterminer les conditions d'une lutte urgente contre les causes de la pauvreté. Si j'ai cédé à ce rappel historique, c'est parce qu'il y a là un héritage valable où notre devenir collectif pourrait trouver sa nécessaire continuité. À condition, bien sûr, que cet idéal passé puisse

---

<sup>13</sup> Fernand Dumont, « [La représentation idéologique des classes au Canada français](#) », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXVIII, 1965, 85-99.

<sup>14</sup> Henri Bourassa : *Syndicats nationaux ou internationaux ?* (reproductions d'articles parus dans *Le Devoir*), 1919, 42 et 16.

être transmué dans des visions d'avenir qui, tout en l'assumant, le situent dans un plus large foyer idéologique. Ce foyer idéologique, je crois le trouver, dans les vieilles ambitions de la grande tradition coopérative. Je prie qu'on y fasse attention : je songe moins ici à la portée proprement économique du mouvement coopératif qu'à sa valeur de représentation des idéaux sociaux. Pour moi, cet objectif rejoint les rêves de notre passé sur la société égalitaire et il me paraît convenir encore à une société comme la nôtre qui n'a jamais connu ni les tentations de la grande richesse ni une grande bourgeoisie capitaliste. Au surplus, la pensée coopérative peut résoudre le problème que nous avons constamment posé : l'expression des besoins économiques concrets, ceux de tous et de toutes les régions. Il y a longtemps déjà, Albert Thomas définissait la coopération comme l'instrument par excellence de perception des besoins : c'est là, en effet, le rôle original et indispensable que pourraient jouer les unités coopératives dans une planification qui se voudrait à la fois intégrale et démocratique, fidèle aussi à assumer les [135] besoins de tous dans une société où la participation sociale ne serait plus le privilège de quelques-uns.

Je sais bien qu'il n'y a là qu'un objectif aux contours encore vagues. Ce n'est point au sociologue ou au philosophe de définir de concrètes et précises idéologies : c'est là justement le rôle des élites sociales qui ne sont, en effet, des élites que par leur faculté de formuler des fins où tous puissent reconnaître leurs plus valables espérances. C'est pourquoi j'ai récapitulé l'ensemble de nos problèmes sociaux à partir de la considération de la pauvreté. Il me semble que j'ai montré que la pauvreté, au sein de nos sociétés riches, posait avant tout le problème de la participation sociale : on ne peut songer à étendre aux pauvres les bienfaits du progrès économique sans, du même coup, leur donner la parole, sans nous interroger sur les conditions d'une société nouvelle où tous pourraient dire leurs besoins et communier dans un idéal de fraternité. La pauvreté inaugure un procès de notre bonne conscience dont il fallait essayer de faire entendre toutes les résonances.

Les anciens parlaient volontiers de l'« éminente dignité des pauvres dans l'Église de Jésus-Christ ». Pour eux, le pauvre, c'était celui qui, sentant mieux que d'autres le sens profond de la communauté évangélique, guidait l'ensemble des fidèles dans l'accès au mystère de la fraternité chrétienne. Il y a là une idée qui pourrait être traduite dans

un contexte profane. Le pauvre est l'image inversée de la société idéale. Il peut amener chacun d'entre nous, dans ses efforts pour comprendre [36] et transformer nos sociétés, à dépasser les étroites routines scientifiques comme les petites réformes lénifiantes, les prudences abstraites comme les révolutions livresques.

*Septembre 1965*

[137]

**TROISIÈME PARTIE.**  
*Du côté d'un socialisme d'ici*

## Chapitre 3

---

# LE SOCIALISME EST UNE UTOPIE \*

[Retour à la table des matières](#)

Que le socialisme soit une utopie, c'est l'évidence même. Il l'est pour des raisons qui tiennent au plus profond réalisme : parce qu'il ne veut pas abandonner l'avenir collectif au jeu des intérêts ou des forces aveugles ; parce qu'il n'est pas d'autre manière, pour une société, de maîtriser quelque peu sa situation qu'en se projetant dans une figure à la fois ample et concrète de son futur. De sorte que les choix politiques ne relèvent pas seulement des conjonctures disparates et des compromis superficiels mais trouvent leur cohérence et leurs perspectives dans des options mieux déterminées.

[138]

Jamais nos sociétés contemporaines n'auront eu tant besoin de l'utopie. La planification de plus en plus poussée, et qui n'est plus prônée seulement par les socialistes, appelle des choix fondamentaux et à longs termes : ces choix ne peuvent consister seulement en quelques énoncés abstraits sur l'élévation du bien-être, l'abondance,

---

\* Ce texte et le suivant constituaient les deux parties d'un exposé fait à un colloque sur le socialisme organisé par les étudiants en sciences sociales de l'Université de Montréal (février 1967).

l'élargissement des loisirs ou même l'éducation pour tous. Bien-être pour quoi, abondance de quoi, loisirs pour quoi faire, éducation pour accéder à quelles valeurs collectives ? Seule une réflexion proprement utopique peut donner quelque contenu concret à nos anticipations et à nos choix. Par ailleurs, les idéaux dont ont vécu nos vieilles sociétés libérales sont à bout de souffle : mise à part la croyance à des libertés formelles et abstraites, se propagent l'incertitude et le désenchantement. Qu'il faille être millionnaire pour occuper une responsabilité un peu importante dans les mécanismes démocratiques de notre voisin américain nous montre assez le réalisme de ceux qui cherchent des utopies de rechange.

Le socialisme n'est pas seulement une utopie qui se veut concrète. Il affirme que tous les citoyens doivent contribuer de quelque manière à la détermination des fins de la société. Ce qui circonscrit dans des limites assez strictes le rôle que peut jouer l'intellectuel dans la prophétie de l'avenir. Notre rôle est essentiellement *critique*, à la condition qu'on veuille prendre ce mot dans toute son extension et toute sa richesse. Nous ne pouvons que ramener sans cesse à la pensée d'ensemble une action militante qui doit s'exercer à ses risques et périls, mais qui menace constamment de s'enliser dans [139] les combats partiels et le fouillis des événements. En d'autres termes, nous ne pouvons que rappeler les lignes directrices de la tradition socialiste, montrer en quoi celle-ci éclaire les tâches d'aujourd'hui et en quoi elle peut s'en nourrir pour son propre développement.

Cette idée de « tradition socialiste » est importante. Et pour plusieurs raisons qui contribuent à définir son contenu et son mode d'emploi dans le contexte canadien-français. Il y a d'abord des conditions du dialogue entre nous : nos allégeances socialistes sont multiples et d'ailleurs les socialismes ont toujours été divers. Je vois là un signe d'authenticité, le témoignage que la liberté que nous anticipons pour l'avenir est déjà vécue au sein de nos combats présents. Par contre, le report à cette tradition est une pierre de touche, particulièrement dans la situation présente du Québec : notre socialisme est à peu près sans passé autochtone et il risque de rallier les oppositions ou les révoltes les plus hétéroclites, tous les malaises de la mauvaise conscience recouverts de quelques références marxistes. Il n'y a aucun profit, pour notre socialisme encore jeune, à drainer ces enfantillages et il nous faut sans cesse les mesurer à la tradition dont nous voulons être les héritiers.

Enfin, la tradition est la garantie de l'utopie, le terreau dont elle se nourrit, la démonstration que nous ne projetons pas des rêves occasionnels sur l'avenir : que nos espérances sont présentes dans la société occidentale depuis des siècles comme son remords constant et que des générations en ont fait avant nous la règle de leur vie.

[140]

Peut-on ramener cette tradition à ses traits essentiels ? Au XIX<sup>e</sup> siècle, le socialisme s'est attaqué à une caractéristique fondamentale de la société occidentale moderne : le monopole des décisions par une classe sociale. Le socialisme a été d'abord une critique du pouvoir. Mais derrière le pouvoir, c'est une culture qu'il contestait. Entendons ce mot de culture dans toute son extension : un ensemble de valeurs collectives, de façons de penser et de déterminer les idéaux de la société et, plus encore, une manière de vivre ensemble. Car le socialisme a toujours refusé de disjoindre la culture des rapports quotidiens entre les hommes et de dissocier ceux-ci du pouvoir. On n'aurait pas de peine à montrer, à l'inverse, que de pareilles séparations constituent la marque distinctive de la civilisation bourgeoise.

Les socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle traduisaient cette contestation du pouvoir et de la culture dans une mise en cause de la classe bourgeoise. Celle-ci incarnait concrètement le monopole de la décision économique et politique ; elle représentait aussi un type de culture dont les frontières étaient nettes par rapport aux attitudes et aux genres de vie du peuple. L'élaboration de l'utopie socialiste pouvait alors s'effectuer à partir d'un dessein précis : la classe bourgeoise en formait la contrepartie et les traditions populaires encore vivaces en milieu urbain en étaient le support.

Si les intentions fondamentales du socialisme du XIX<sup>e</sup> siècle doivent être encore les nôtres, leur traduction dans le contexte social actuel ne peut être que très différente.

[141]

Les coutumes des métiers ont été bouleversées par la rationalisation du travail ; le processus a atteint, depuis longtemps, les « cols blancs ». L'allégeance à l'entreprise tend à remplacer le rattachement aux moeurs et aux rites des métiers ou des professions. L'éventail des revenus s'est diversifié ; la consommation massive a conféré une continuité au moins

apparente aux niveaux de vie. Les genres de vie eux-mêmes ne s'alignent plus de part et d'autres de frontières concrètes ; ils ne sont plus des sous-cultures. Ils s'opposent entre eux, non pas par la référence à des coutumes différentes, mais bien plutôt selon des critères multiples et emmêlés : type et zone d'habitation, occupation, revenu, etc. Des repères fragiles pour la différenciation des individus dans un univers social où les modes d'appartenance ne forment plus un système cohérent.

En somme, il n'est pas possible de cerner l'image de la société dont le socialisme veut être la contrepartie avec la même précision qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Les limites entre les classes sont infiniment plus fluides que naguère ; elles ne coïncident ni avec des oppositions de pouvoirs ni avec des oppositions de genres de vie aux arêtes bien nettes. Est-ce à dire que le problème s'est évanoui ? Loin de là. Il s'est déplacé, et c'est ce qu'il nous faut mesurer quelque peu.

Le pouvoir s'est détaché, dans une large mesure, de ses anciens liens avec la propriété. C'est là une évidence qu'il n'est guère besoin de commenter. Les véritables détenteurs du pouvoir sont le plus souvent mandatés par les propriétaires ; ils sont même, dans bien des cas, [142] des salariés. On peut faire une constatation analogue à propos du pouvoir politique. Enregistrons sans plus ces lieux communs ; mais pour constater aussitôt que les anciennes critiques du socialisme portent toujours. Si la dichotomie n'est plus aussi précise que naguère entre les propriétaires et les non-propriétaires, entre les bourgeois et les prolétaires, elle est toujours aussi vive entre le pouvoir et la participation sociale.

Non seulement la structure du pouvoir a changé, et nos contestations doivent se modifier en conséquence, mais le rapport du pouvoir à la culture s'est modifié aussi. Etant donné leur contexte social, les socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle accordaient une sorte de primauté à la contestation du pouvoir ; pour nous, c'est plutôt le procès de la culture qui devrait nous préoccuper. Je ne méconnais pas ce que peut avoir d'abrupt et de déconcertant une pareille affirmation ; je l'illustrerai donc par un exemple très concret. Nos pères dans le socialisme s'insurgeaient contre l'opposition absolue entre la culture bourgeoise et celle du peuple. Ils y étaient incités par la dualité rigoureuse des genres de vie ; la fréquentation scolaire des enfants du peuple était si limitée que la culture dite *humaniste* apparaissait d'emblée comme étant la

représentation symbolique du privilège d'une classe. Le problème s'est profondément modifié et il arrive qu'on s'en réjouisse : la vie quotidienne du peuple et celle de la bourgeoisie s'entremêlent ; la publicité y diffuse les mêmes valeurs. Ce serait une bien piètre façon de continuer la tradition socialiste que de se battre [143] maintenant pour la cause de l'automobile pour tous, du vison pour toutes ou du statut de « professionnel » pour la plupart.

Par ailleurs, la bourgeoisie moderne a consacré la séparation de la vie privée et du monde politique. Entre le travail, ce qu'il comporte comme façon d'exister, et les soirées consacrées à la subjectivité, il n'y a pas de relations strictes. Les valeurs sont des fleurs en pots dont on apprend la plantation et l'entretien au collège et auxquelles, en principe, on consacre une partie des loisirs de l'âge adulte. La culture est un ingrédient ou un métier : apparemment, elle n'a rien à faire avec l'histoire où chaque jour la plupart des hommes, instruits ou non, doivent s'enliser pour gagner leur vie ou leur prestige. Pour un socialiste d'aujourd'hui comme pour celui d'autrefois, il s'agit de savoir si la culture est vraiment distincte des pouvoirs ou si, au contraire, il n'est de culture que par un certain pouvoir. La question est plus nette et plus décisive qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. La culture bourgeoise se vend à l'épicerie ou à l'université du coin ; en se détachant de la propriété, le pouvoir a réalisé infiniment mieux qu'il y a cent ans ce qui est son essence : sa rationalité, sa systématisation, ce qui est à la fois son défi et son appel à des valeurs collectives.

La concentration des décisions, la bureaucratie, la technocratie ont enlevé à la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle sa prétention à proposer à la fois la rationalité des décisions et les valeurs qui devraient les garantir. Le pouvoir se voit dans toute sa nudité ; la culture aussi. L'un et [144] l'autre ont assez poursuivi leur destin séparé pour que nous puissions entrevoir le problème de leur conjugaison. De toutes les manières, le pouvoir se ramène aujourd'hui à la planification : c'est-à-dire à la détermination des conditions techniques selon lesquelles peuvent être prises des options sur les valeurs. Il appelle une culture qui soit davantage qu'une contrepartie des déceptions de l'histoire ou une compensation du labeur quotidien : une façon de vivre et de définir les finalités et le destin des hommes. Le déclin du capitalisme classique et la plus claire émergence, par-delà l'opposition abstraite des régimes

économiques, des interrogations fondamentales de la société technique nous permettent de reposer dans sa nouveauté, mais aussi au plus profond de la fidélité, la question séculaire du socialisme.

[145]

**TROISIÈME PARTIE.**

*Du côté d'un socialisme d'ici*

## **Chapitre 4**

---

# UN SOCIALISME POUR LE QUÉBEC

[Retour à la table des matières](#)

On connaît la façon traditionnelle, dans notre milieu, de poser le problème des pouvoirs économiques. N'ayant jamais eu de grande bourgeoisie bien à nous, ne contrôlant à peu près aucun des grands mécanismes de la croissance capitaliste, nos conceptions en ces matières ne pouvaient qu'osciller entre la contestation abstraite de l'économie moderne et la revendication au nom de la collectivité nationale. La lutte des classes nous a fatalement échappé, d'autant plus que les pouvoirs économiques qu'aurait pu récuser notre classe ouvrière étaient, par la nationalité de leurs titulaires, en dehors de notre société. On s'est borné à réclamer une plus large place des Canadiens français dans les affaires, le développement par « les nôtres » d'une industrie et d'un commerce autochtones. Notre petite bourgeoisie et le peuple [146] étaient solidaires par rapport à un pouvoir qui apparaissait comme étranger avant de se révéler comme capitaliste.

Depuis quelques décennies, la formulation du problème s'est quelque peu déplacée. L'État ayant pris plus d'importance dans notre vie collective, le pouvoir économique se démasque avec des contours plus nets. Nous mesurons moins notre infériorité en termes de participation ethnique aux grandes affaires qu'en termes de

développement social. Quand on nous apprend que le revenu imposable du Québec est à peu près la moitié de celui de l'Ontario, un nombre de plus en plus considérable de Canadiens français mettent moins en cause l'absence d'une grande bourgeoisie économique que les mécanismes divers d'une société sous-développée. Si superficiel que soit encore ce changement de perspective, il constitue la base de départ pour notre édification d'une société socialiste.

Implicitement tout au moins, notre petite bourgeoisie nationale perd ainsi ses justifications traditionnelles. Nous cessons d'être hypnotisés par son infériorité séculaire ; et nous ne voyons pas très bien où pourrait se situer son rôle de « leadership » dans l'effort à faire pour sortir de notre pauvreté collective. Elle nous apparaît confusément comme un simple sous-produit de cette pauvreté. C'est une des tâches du socialisme d'ici de le mettre constamment en lumière pour l'ensemble de la population, de manière à barrer la voie à tout remaniement des objectifs de cette bourgeoisie.

[147]

Car le danger d'une résurgence de l'emprise de cette petite élite autochtone n'est pas illusoire. Le changement de perspective quant aux pouvoirs économiques, le renforcement du pouvoir politique ont provoqué une transformation des stratégies bourgeoises. J'en vois, pour ma part, une illustration frappante dans l'idéologie à la mode des « corps intermédiaires ». Je ne reprendrai pas la critique des fondements politiques de cette idéologie : elle est aisée à faire. Je me bornerai à souligner le danger quelle représente pour le pouvoir encore fragile de l'État québécois. Elle contribue, au surplus, à entretenir une conception superficielle de la *participation sociale*, et au moment même où on utilise cette expression à toutes les sauces ; elle donne le sentiment que la population tout entière participe à l'élaboration des objectifs de la collectivité, et plus insidieusement encore, que le pouvoir social officiel correspond aux pouvoirs cachés. Il y a là une deuxième tâche du socialisme pour les années prochaines : il faudra mettre à nu les mécanismes de ces groupes, la façon dont s'y fait le recrutement et dont s'y prennent les décisions. C'est là un point décisif où la critique socialiste pourrait montrer où sont les continuités et les ruptures entre la population et les nouveaux pouvoirs sociaux.

Les pouvoirs deviennent fluides. Leur signification se modifie continuellement. C'est là une constatation que l'on fait volontiers dans tous les pays occidentaux ; elle est peut-être plus frappante ici. On songe, comme à l'exemple le plus clair, au syndicalisme. On ne niera [148] pas que l'entrée massive des « cols blancs », l'apparition des syndicats de « professionnels » en modifie quelque peu la signification. On ne confondra pas non plus, sans autre examen, les grèves des instituteurs avec les grèves des ouvriers du textile. Il y a là des réévaluations constantes à faire et qui, elles aussi, constituent une des tâches nouvelles du socialisme dans le Québec.

Si je plaide ainsi pour la critique, ce n'est point par manie d'intellectuel. Le socialisme est d'abord une mise en cause d'ensemble de la société. C'est par la critique globale que nos combats peuvent éviter de s'enliser dans les conjonctures ou dans le réformisme. Aussi la critique socialiste implique un choix parmi toutes les assises qui s'offrent aux intérêts et aux intentions des groupes en présence sur l'échiquier social, un pari sur un pouvoir qui peut, plus ou moins provisoirement, permettre de dénouer l'ambiguïté de l'avenir. Dans la conjoncture actuelle du Québec, il faut d'abord opter pour l'État. J'en vois, comme tout le monde, les déficiences ; les jeux des partis ne m'enchantent guère. Mais je n'ai pas manqué de noter, comme tout le monde aussi, une continuité de fond entre les partis qui se sont succédés au pouvoir depuis quelques années : cette continuité est moins celle des partis que celle de l'appareil technocratique qui se trouvait en place. Il est ridicule de dire, comme on le fait souvent, que la technocratie est un danger au Québec parce qu'elle se référerait à je ne sais quels critères exclusivement scientifiques. Ce genre d'énoncé est d'ailleurs contestable pour tous les pays occidentaux. Notre jeune et frêle technocratie est un des seuls groupes de [149] décision qui incarne une idée un peu précise du bien général.. Nous avons subi, et depuis si longtemps, une coalition sentimentale de petits intérêts : il est temps que quelques grands impératifs, économiques surtout, soient posés dans toute leur rigueur. Je ne vois pas encore là du socialisme ; celui-ci, de par sa tradition, n'est pas sympathique à l'État. Mais ne brûlons pas les étapes et songeons à des devoirs d'aujourd'hui à la lumière de ceux de demain. Dans cette perspective, nous devons tout faire pour que l'État du Québec se dégage, au milieu de nos confusions, comme le pouvoir déterminant. C'est là que peuvent s'apercevoir les impératifs premiers,

c'est-à-dire les contours du gâteau de la pseudo-prospérité autour duquel s'acharnent, et parfois au nom de la gauche, les intérêts les plus divers. C'est là aussi que notre querelle séculaire avec Ottawa prend son sens premier : par-delà la condition prolétarienne qui est celle de notre nation, il s'agit enfin de savoir si l'État ne doit pas être ici proportionné à la société dont il représente le sous-développement et la volonté de croissance. L'indépendantisme trouverait ainsi sa voie la plus sûre, juste entre le concret des humiliations quotidiennes des Canadiens français et les rassurantes et abstraites généralités de la pseudo-planification fédérale.

Pour tout dire, le socialisme doit appuyer tout ce qui peut départager les dimensions ambiguës de notre situation. Depuis les débuts de la Révolution tranquille, l'opinion est ici essentiellement mouvante. Tout étant remis en question, tout prend le visage de la gauche et, prenons-y garde, du socialisme. Nous sommes entraînés [150] dans des combats douteux. Il est urgent de disjoindre la hantise du changement et les vieilles intentions du socialisme. Il est pressant de mettre les intérêts en présence, de forcer les groupes à se définir par rapport à des objectifs et à des sacrifices à longs termes. À tous les arguments qui circulent dans le monde en faveur de la planification s'en ajoutent quelques-uns qui nous sont originaux : peuple pauvre et tourmenté depuis des siècles, renvoyé maintenant sans cesse d'une explication idéologique à une autre, seule la planification peut nous donner un foyer de discussion collective pour la construction de l'avenir.

Pour nous, c'est ainsi que pourra s'effectuer la liaison, traditionnelle dans l'intention socialiste, entre la mise en cause des pouvoirs et le procès de la culture. Je l'ai rappelé, le socialisme refuse de considérer la culture comme un jeu de la conscience solitaire ; il la situe d'abord dans la vie quotidienne et dans les rapports sociaux qu'il vise à ramener à leur authenticité. Il ne dissocie pas la culture vécue de la détermination en commun des objectifs sociaux. Si nous contestons les pouvoirs économiques et nos élites traditionnelles, c'est sous cet angle : parce qu'ils ne représentent pas une véritable participation de tous, parce qu'ils échouent à définir l'avenir de la communauté des hommes. La planification est un moyen pour dénoncer les intérêts et les oppressions qui se masquent sous le libéralisme et pour provoquer l'émergence de nouvelles élites sociales dont la jeune technocratie actuelle ne saurait être que le provisoire substitut.

[151]

C'est toute la tâche de former des militants socialistes qui est ici en cause. Ne la voyons pas d'abord sous l'objectif restreint d'une école de formation, bien que cela soit indispensable. Ces hommes ne doivent pas seulement être instruits des mécanismes économiques et des stratégies socialistes ; beaucoup plus profondément, ils doivent incarner, dans leur pensée et leur action, les idéaux d'une nouvelle culture, l'anticipation des moeurs et des valeurs de la Cité socialiste. Voyez, dans cette perspective, le dilemme du militant. Un de mes anciens étudiants l'a bien exprimé dans sa thèse : « en tant qu'ouvrier, le militant est solidaire de la classe ouvrière, mais jouit d'un statut particulier et se sent membre d'une élite ouvrière. Selon sa foi en une solution collective au problème ouvrier, il optera pour la lutte de la classe ouvrière tout entière ». Bien plus, « il sacrifiera sa solidarité ouvrière s'il entrevoit, grâce à son statut particulier au sein de cette classe, une solution individuelle pour réaliser ses projets, surtout si aucune solution collective ne lui est proposée ». <sup>15</sup> En d'autres termes, le militant ouvrier n'est pas seulement affronté à des pouvoirs qu'il doit combattre et qu'il doit entraîner les autres à contester. Dans son action même, et par le statut qu'il y acquiert, il se trouve entraîné dans les aspirations de la société qui l'entoure. La route n'est éclairée que par des valeurs et une culture étrangères. Dans ce contexte très concret, on aperçoit encore que les tâches du socialisme [152] sont indissociablement à portée politique et à portée culturelle. Les nouvelles élites militantes ne seront vraiment définitrices de notre société que si elles peuvent trouver dans une idéologie coordonnatrice le lieu d'une solidarité et la vision d'un nouvel ordre social.

Cette idéologie, nous ne pouvons la fabriquer de toutes pièces dans quelques cénacles intellectuels ; ce qui nous permettrait peut-être de mobiliser des gens, mais serait contradictoire par rapport à l'enracinement culturel que nous rappelle sans cesse le socialisme. Ici deux dangers nous guettent dans l'état actuel de notre milieu et que le socialisme se doit de dénoncer.

---

<sup>15</sup> Jacques Godbout, *Le militant syndical de la C.S.N.*, thèse de maîtrise en sociologie, Département de sociologie et d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1965, 187.

D'abord l'usage intempérant du mot *pluralisme*. Que nous soyons sortis de l'intolérance idéologique d'hier, on ne saurait que s'en féliciter. Mais qu'il faille se satisfaire dorénavant d'une quincaillerie idéologique où la liberté serait aussi vide qu'absolue, on ne saurait l'admettre : car ce serait laisser, au fond, toute la place aux libertés individualistes ; et, comme toutes les sociétés se font de toute manière une image quelconque de l'avenir, il ne nous resterait plus qu'à nous rallier aux plates rêveries de l'abondance. Dans la même perspective, il faut dénoncer notre illusion coutumière de la table rase : nous croyons tous spontanément partir de zéro par rapport aux générations passées. Il y a là une façon paradoxale de vouloir convertir une culture au socialisme et qui consisterait à se désolidariser radicalement d'avec elle pour lui demander ensuite de se reconnaître dans l'idéal qu'on lui propose. Je crois savoir que ce n'est pas ainsi qu'ont procédé nos ancêtres socialistes : ils ont tous [153] été soucieux, Marx comme les autres, d'une lecture de l'histoire qui puisse montrer la continuité de certaines intentions passées par rapport à la leur. C'est à un effort semblable de récupération de notre tradition historique qu'il nous faut consentir.

Nous sommes là, à mon sens, devant la tâche la plus importante dans la construction du socialisme au Québec. Il ne s'agit évidemment pas de continuer nos idéologies de naguère sur leur propre lancée. Le catholicisme y jouait le rôle d'ossature de la tradition sociale. Il était aussi, dans une foncière ambiguïté, le fondement de la critique de la société capitaliste et la justification de notre soumission à ses impératifs. Fort heureusement le catholicisme ne peut plus jouer un pareil rôle ; en tant que croyant, je me réjouis de constater que la foi n'est plus la pauvre béquille d'une société sous-développée. Ce n'est donc pas le contenu des idéologies d'hier et de jadis qu'il nous faut reprendre, mais les problèmes qui leur ont donné naissance et les nostalgies utopiques qui s'y sont exprimées. D'une part, il faudrait dégager la longue et terrible angoisse qui traverse notre histoire et qui fut comme le perpétuel appel à un sens de la vie en commun. Peu de sociétés ont vécu ces interrogations comme nous l'avons fait ; peu de collectivités ont aussi profondément senti que la nôtre qu'il n'est d'autres supports profonds des relations entre les hommes que l'utopie. D'autre part, ayant sans cesse buté sur les limitations économiques et sur l'exploitation culturelle, notre société a inscrit dans ses idéologies

passées non pas seulement des thèmes conservateurs mais, plus profondément encore, [154] le rêve patiemment répété d'une société égalitaire. Quand on lit un peu nos vieux auteurs, c'est à chaque page qu'on voit se formuler cet idéal.

Renouer avec cette conscience d'autrefois, ce serait, pour le socialisme d'ici, nous révéler notre existence historique authentique. Du même coup, ce serait montrer que, pour une société tourmentée depuis toujours par la précarité de sa condition et par la conscience impuissante de son exploitation, il n'est d'autre continuité de son destin et d'autre image de son avenir que dans le socialisme.

*Février 1967*

[155]

**TROISIÈME PARTIE.**

*Du côté d'un socialisme d'ici*

## Chapitre 5

---

# QU'EST-CE QU'UN PROGRAMME POLITIQUE ?\*

[Retour à la table des matières](#)

Si une pensée politique sérieuse est en train de s'élaborer dans notre société, elle est encore tâtonnante, car il est particulièrement difficile de mettre ensemble tant d'exigences disparates : notre faiblesse économique et notre volonté d'indépendance, nos aspirations démocratiques et nos velléités socialistes. Le programme du Parti québécois est marqué par ces difficultés. Il ne faut pas s'étonner qu'il provoque une réflexion qui, pour [156] être engagée, n'en est pas moins critique. Cette conjonction de la conviction politique et de la libre recherche à l'écart des astuces électorales est sans doute un indice, parmi d'autres, que quelque chose peut changer dans la vie politique québécoise.

---

\* Réflexions d'ensemble qui servaient de préface à un numéro spécial de la revue *Maintenant* (mars 1970) consacré au programme du Parti québécois. Je ne les reproduis ici que pour marquer une étape récente et décisive de notre destin collectif. On n'y trouvera pas, je l'espère, je ne sais quelle partisannerie. Les problèmes qui nous affrontent débordent de tous côtés l'action d'un parti ; mais les formations politiques sont des outils indispensables.

Nous avons l'habitude de ne guère prendre au sérieux les programmes politiques. Ceux-ci n'ont été ici, à de très rares exceptions près, que des prétextes. Nos partis traditionnels sont des organisations à clientèles. On vote pour eux selon la conjoncture du moment ou par habitude. Parfois on y est attaché par des intérêts. Leurs idéologies portent sur des thèmes très généraux, faute de pouvoir mettre ensemble les impératifs concrets et aussi pour laisser pleine liberté de manœuvre devant les variations des opinions. *L'autonomie*, un *Québec prospère*, des *révisions constitutionnelles*, un *Québec fort dans un Canada fort*, *égalité ou indépendance*, un *nouveau Québec*, une *société juste...* : toutes choses qui ne constituent pas vraiment un programme et qui ne sauraient non plus attirer la réflexion critique. Nous sommes devant des équipes constituées pour la conquête de l'appareil politique et l'on fait bien de les juger d'abord sur le personnel qui les compose. Ces partis ont eux-mêmes raison probablement de nous dire, quand nous protestons contre telle ou telle législation : « si vous n'êtes pas contents, vous nous mettez dehors à la prochaine élection ». Quand ils ne vont pas jusqu'à prétendre, comme nous l'avons entendu il n'y a pas si longtemps, que si on n'est pas d'accord avec les élus du peuple, on devrait se faire élire député lors du prochain tournoi électoral. [157] Pour eux, la politique concerne tout le monde mais à la condition qu'on ne s'éloigne pas trop de la boîte de scrutin et de ses rites. Ainsi on peut prétendre que la démocratie est sauvegardée et, en un sens, on n'a pas tout à fait tort.

Mais nous pouvons croire aussi que ce genre de formation politique n'est guère adapté aux exigences d'aujourd'hui. Quand on évoque les menaces qui pèsent sur nos démocraties, le spectre du fascisme ou du nazisme est automatiquement brandi : depuis quelques mois et de divers côtés, les partis nous servent là-dessus des avertissements répétés. Je ne dis pas qu'il n'y a aucun danger de cette sorte, mais j'ai beaucoup de mal à éprouver de déchirantes angoisses. Je crois savoir que le nazisme et le fascisme de naguère ont reçu l'appui indispensable du grand capital allemand ou italien ; que l'on m'explique un peu où un éventuel nazisme québécois trouverait des ressources de ce genre. Je me méfie comme quiconque du fascisme, mais cela ne doit pas détourner l'attention d'autres dangers qui, eux, sont incontestablement présents dans toutes les démocraties de l'Occident.

Avec la montée des grands pouvoirs économiques et des technocraties, les partis traditionnels ne suffisent plus à incarner la spécificité du politique. Que peut bien peser la voix timide du citoyen auprès des suggestions des puissances et des décisions anonymes ? Bien sûr, par son énorme budget, par ses facultés de dépenser, l'État détient d'importants instruments de contrôle ; mais les politiques des techniciens de l'État ne sont guère intelligibles [158] pour l'homme ordinaire. Sur ce point, on a fait sans doute de très louables efforts : le gouvernement de M. Trudeau, qui se distingue par un souci de gestion efficace, tente aussi de mettre en lumière les données techniques sur lesquelles il se fonde. On n'aura jamais tant produit de rapports et de *livres blancs*. « Ce n'est plus un gouvernement me disait quelqu'un, c'est une maison d'édition ». Il exagérait. En tout cas, au moment où se manifeste un louable souci d'informations rigoureuses et de consultations d'experts, les habitudes des partis n'ont guère changé. Les dernières campagnes pour la désignation des chefs ont ramené les mêmes déclarations générales, les mêmes programmes abstraits ou sentimentaux. C'est dans cette dualité que réside la maladie de nos démocraties.

Si l'on adhère vraiment à l'idéal démocratique, il faut d'abord croire à la fonction originale de la politique. Celle-ci doit mettre en évidence les choix fondamentaux des sociétés. Ce n'est pas seulement l'administration, mais aussi l'idéologie qui peut introduire la cohérence des objectifs dans la vie sociale. Dans la multiplicité des pouvoirs et dans le grouillement des opinions, le citoyen a besoin que les partis lui offrent de grandes alternatives. Non pas des objectifs si généraux qu'ils excluent à l'avance les débats : comment être en désaccord avec des slogans comme la *société juste*, un *nouveau Québec* ou un *Québec prospère* ? Si l'on veut que nos démocraties survivent et se développent, les partis devront mettre des plans, c'est-à-dire de grands objectifs assortis de moyens, dans les enjeux électoraux. On a suggéré que [159] les partis pourraient faire l'éducation politique. Pour cela, nul besoin qu'ils instituent des cours ou des écoles ou que les candidats parcourent les villages avec l'*Annuaire statistique du Canada* ou le *Traité* de Burdeau. Qu'ils s'affrontent sur des objectifs précis et des évaluations de moyens : les électeurs auront périodiquement l'occasion de s'interroger sur les problèmes et les options de leur société.

Un grand nombre de citoyens croient apercevoir dans le programme du Parti québécois, dans la façon aussi dont il a été élaboré, un premier pas très important dans cette direction. L'initiative est encore timide. A première vue, bien des propositions et des thèmes ont été prélevés dans les courants d'opinion qui ont agité notre milieu depuis quelques années. Simple démarquage conventionnel ? Pourquoi pas aussi un souci de participation ? Ce n'est pas à sa parfaite originalité qu'il faut juger du programme d'un parti : sinon, qu'aurait-il de démocratique ? On doit l'évaluer, je reviens à ce mot, à la cohérence qu'il propose pour les aspirations d'un milieu. Enrober des stratégies occultes dans de solennelles déclarations de circonstances, c'est l'éternel dessein des pouvoirs ; tout choisir sans égard aux contradictions et à la logique des moyens, c'est le désir spontané du citoyen éloigné des affaires publiques. Ce devrait être la fonction première d'un programme politique que de parer à cette double tentation des démocraties.

On l'a bien vu lors des discussions sur le projet de loi 63. Le gouvernement au pouvoir proposait une option tout en étant incapable d'en préciser les conditions [160] et les délais d'application. Par contre, certains opposants clamaient un unilinguisme peu soucieux des réalités complexes et des modalités d'aménagement. Le programme du Parti québécois sur la politique linguistique n'a-t-il pas fourni à plusieurs, en cette conjoncture, un ensemble de principes d'analyse dans le maquis des allégeances, des intérêts et des passions ?

Expression des aspirations profondes mais encore vagues du peuple, un authentique programme politique doit marquer le souci d'articuler les objectifs qui lui sont ainsi suggérés. À l'inverse, il doit aussi réagir sur l'opinion comme un outil critique. Déjà, le programme du Parti québécois peut jouer ce double rôle. Il mérite donc plus qu'une tranquille adhésion partisane; il appelle la liberté du dialogue démocratique.

*Mars 1970*

[161]

La vigile du Québec.  
Octobre 1970 : *l'impasse ?*

# Quatrième partie

## AUTOMNE 1970 : L'IMPASSE ?

[Retour à la table des matières](#)

[162]

[163]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 1

---

# LES CRISES ET LA CRISE \*

[Retour à la table des matières](#)

On peut, on doit comptabiliser et classer les crises multiples qui nous ont assaillis depuis dix ans. Essayer de comprendre ce pays à partir de ce qu'il a pu dire de lui-même en des événements apparemment aussi différents que la visite du général de Gaulle, la grève des policiers de Montréal, les manifestations contre le projet de loi 63, en tant d'autres circonstances encore, voilà une tâche première : elle réunit les signes des espoirs et des impasses où le Québec a cherché à définir son cheminement au cours de la dernière décennie.

Ces secousses ne relèvent pas des mêmes causes immédiates ; elles n'ont pas toujours concerné les mêmes [164] éléments de notre société. Est-il possible de leur trouver quelque figure d'ensemble ? Peut-on les envisager comme des symptômes d'un trouble plus profond ? Comme en médecine : une éruption par ci, une douleur par là, une dépression inattendue ou un sursaut subit révèlent parfois, à la fin, un mal qui ronge l'organisme tout entier.

La dernière crise, celle de l'automne, a forcé tout le monde à se poser cette question globale. Considérée sous ses aspects les plus circonscrits et le mieux discernables, elle n'avait rien de radicalement différent des précédentes : en quoi deux enlèvements effectués par quelques

---

\* Fragment publié dans le numéro spécial du *Devoir* du 30 décembre 1970.

individus étaient-ils plus graves, par exemple, que la grève des policiers de Montréal et nous méritaient-ils, cette fois-ci, l'application de la loi de guerre ? On peut croire que la mesure était comble ou qu'il fallait qu'on le décidât un bon jour. Après de multiples scènes et tableaux, le changement social, la *Révolution tranquille* devaient s'achever. Comme au théâtre, il fallait bien terminer la représentation. Les détails de l'acte final auraient pu être différents. F.L.Q. ou pas, mesures de guerre ou autre législation demeurée depuis longtemps dans la poussière des archives de l'État, M. Trudeau ou M. Bourassa : j'ai le sentiment que cela n'a pas eu beaucoup d'importance au fond. Une société qui a changé très vite, et qui n'a pas digéré à mesure ses transformations rapides, devait se heurter tôt ou tard à un bilan dont le prétexte pouvait être n'importe quoi.

Si l'on récuse cette vue des choses, on parviendra difficilement à éclairer les attitudes et les comportements [165] des protagonistes. Le F.L.Q. n'intervenait pas pour la première fois ; le contenu de son manifeste n'avait rien d'une révélation sur les problèmes du Québec. Pourquoi a-t-il sensibilisé brusquement tant de nos concitoyens ? Je ne vois d'autre explication que dans le surgissement subit, exprimé par un symbole qui aurait pu être tout autre, des rancœurs et des espoirs accumulés au cours des années et que tant de crises avaient déjà furtivement révélés sous divers éclairages. Du côté des gouvernements, et dès avant le meurtre de M. Laporte, même prise de conscience globale. On s'étonne de ne rien savoir de précis sur l'immense *complot* qui a pu motiver la mise en application des mesures de guerre ; des ministres qui avaient additionné bâtons de dynamite et armes de toutes espèces ont depuis, et à diverses reprises, fait de considérables soustractions. On le sait maintenant, le complot n'était que l'étiquette commode qu'il fallait mettre sur un phénomène social ambigu que l'on était incapable de cerner de très près.

D'un côté comme de l'autre, on a échangé le diagnostic. Le F.L.Q. fournissait un schéma pour l'achèvement de ce drame qu'a été l'évolution chaotique du Québec depuis dix ans ; le gouvernement n'a eu qu'à l'inverser pour définir son propre rôle. L'auditoire, la société québécoise, est lui-même entré dans le jeu des bilans de fin d'exercice. Le manifeste du F.L.Q. a provoqué des adhésions multiples, très chaudes ou très réticentes. Certains ont distingué les *objectifs* et les *moyens*, comme si nous étions complètement dépourvus d'outils

d'analyse politique [166] en dehors de ce bref évangile. Un prétexte. Comme cette pierre qu'on jette dans l'eau, qui engendre des cercles de moins en moins nets mais dont on ne saurait tracer les définitives frontières. À l'inverse, les mesures de guerre s'ajoutant aux enlèvements et au meurtre, d'autres réactions, aussi vagues mais non moins tempétueuses, sont apparues.

Des hommes, hier encore lucides, ont acclamé l'autorité inconditionnelle. Des parents ont dénoncé des professeurs. Des syndiqués ont appelé la police pour trancher des discussions. Des prêtres se sont coalisés contre leur évêque. Des éditorialistes ont trouvé les coupables chez les *défroqués*. Après avoir remporté 52 sièges sur 52, le maire de Montréal a piétiné de sa colère ceux qui n'ont pas été élus. Si vous marquiez la moindre réticence, ne serait-ce que pour apporter votre pauvre appréciation de la tragédie, on vous répondait que l'heure n'était plus à la philosophie mais à la police et qu'il n'était plus temps de causer du « sexe de la liberté ».

Alors, tout ce qui avait été inhibé au cours des changements sociaux des dix dernières années est remonté à la surface. Sur les « hot lines », dans les conversations, dans les discours, on a remis en cause des transformations scolaires qui, disait-on, avaient affolé la jeunesse. On a reproché aux autorités religieuses d'avoir manqué de fermeté, d'avoir laissé trop vite se modifier la religion d'antan. On a accusé les étrangers, les pseudo-intellectuels, les journalistes, un peu pêle-mêle tous ceux qui ont rompu le paisible silence d'autrefois. Des hommes politiques ont senti vaciller les assises de leur traditionnel [167] pouvoir et, pour mieux l'affirmer, ont crié en public leur frayeur. Une grande partie de la population s'est mise à renier l'histoire récente de la collectivité et à souhaiter, au prix de la force policière, que soient effacées miraculeusement de notre passé les dix dernières années.

Il fallait peut-être une telle commotion pour que nous puissions constater que l'évolution rapide qu'a parcourue le Québec depuis la dernière guerre, et surtout depuis 1960, n'avait pas été vraiment assumée. Non seulement un fossé profond s'était créé entre les générations mais, obsédés par la révolte spectaculaire des jeunes, nous n'avions pas pris garde à la révolte rentrée des adultes et des vieux. Si les bouleversements de nos styles de vie traditionnels avaient séduit la plupart, peu de gens avaient accepté les profondes réformes de structures qui devaient logiquement s'ensuivre. Si l'action sociale était

devenue multiforme, notre personnel politique était encore, sauf de rares exceptions, celui des années 1920. Si la très grande diversité des options témoignait de la vitalité de notre société, elle ne suggérait pas suffisamment de lignes directrices pour que les Québécois ne soient pas tentés, l'un de ces jours, de se ranger dans ces camps opposés et durcis qui, par leur cohérence abstraite, apportent une sécurité arbitraire. « Taisez-vous, laissez parler les chefs », nous disait-on, aux pires moments de la crise. Les chefs, c'étaient le F.L.Q. d'une part et les gouvernements d'autre part. Des paroles enfin claires et nettes. Le langage ne s'égarait plus dans les réticences et les projets, dans les nuances et les espérances [168] fragiles. L'histoire prenait un sens systématique et précis que, songeaient certains, elle n'aurait jamais dû perdre.

Ce bilan chaotique qu'a été la crise de l'automne doit-il nous suffire ? Dorénavant, notre société va-t-elle répéter, dans d'autres convulsions semblables, le mal du changement qui la travaille ? Une chose paraît évidente, en tout cas : les transformations du Québec, depuis quinze ou vingt ans, n'ont pas trouvé une signification d'ensemble.

Là-dessus, faut-il rappeler des évidences ?

En un très bref laps de temps, nous avons reconnu la diversité des factions et des intérêts qui caractérise toutes les sociétés du monde. Sans doute, notre collectivité avait toujours compté des groupes divers, des états et des conditions comme on disait dans les temps anciens. Mais cette pluralité se fusionnait par en haut, dans des autorités, des coutumes, des valeurs communes. Ce qui, ailleurs, a mis des siècles à se produire et à se dire a émergé ici en quelques décennies. J'en fais remonter la source à la dernière guerre. De celle-ci nous est venue une prospérité factice qui n'avait aucun enracinement dans notre infrastructure économique mais qui a produit sur les moeurs de notre peuple une décisive mutation. Beaucoup d'entre nous ont connu et vécu les modes traditionnels d'intégration sociale : une grande cohésion des petits milieux de vie, même dans les quartiers des villes où souvent avaient été transposées des attitudes et des coutumes rurales ; des élites dont [169] l'autorité n'était guère contestée en son principe. Les problèmes sociaux trouvaient leur solution dans ces cercles étroits où le « patronage » politique complétait des formes communautaires d'assistance conçues sur le même modèle. En trente ans, ces

caractéristiques ont été inversées. Les problèmes sociaux ont été définis à la grandeur du pays et ils sont devenus en quelque sorte standardisés. Le « patronage » a dû composer avec la rationalité des technocraties et l'anonymat des bureaucraties. Les antagonismes et les factions se sont manifestés, parfois sauvagement, au grand jour. Jadis encadrés dans un milieu qui leur appartenait, des marginaux ont juxtaposé leurs solitudes et leurs colères. Dans le même temps, les croyances qui fondaient l'unanimité traditionnelle ont été compromises. Le déclin de la pratique religieuse a gagné la jeunesse et a atteint des catégories d'âges de plus en plus élevées. Plus sourdement, les vues quotidiennes sur le sens de la vie ont été brouillées sans qu'on puisse discerner de façon bien nette de nouveaux styles d'existence.

Je passe très vite puisque ce sont là choses entendues. Les changements ont été extrêmement rapides et nous devons sans doute les faire à ce rythme pour compenser cette stagnation séculaire dont on nous accusait dans les années 50. Aussi bien, la question essentielle n'est pas là. Quand une société se transforme, à plus forte raison si elle le fait sur le mode accéléré, elle doit assimiler de quelque façon l'évolution désordonnée qu'elle subit. Ailleurs, dans des sociétés plus vieilles, plus nombreuses et plus complexes, jouent des mécanismes de [170] freinage ; parfois surviennent aussi des révolutions, mais ces mutations sont ordinairement préparées par la montée d'une nouvelle classe et d'un nouveau pouvoir. Rien de semblable ici. Nous aurions pu compenser par la progressive émergence d'un *modèle* d'ensemble de notre développement collectif. Mais les hommes qui ont naguère prôné des transformations radicales du Québec ne nous avaient légué que des ambitions bien abstraites : le pluralisme, l'ouverture sur le monde. Depuis lors, chaque crise nous a ballotés entre des idéaux contradictoires. Les ouvriers de telle ou telle industrie, les instituteurs, les policiers ou les médecins voulaient-ils discuter de salaires ou de revenus : ils invoquaient la parité avec l'Ontario ou les États-Unis. On leur expliquait que le Québec était une société singulière. Se tournaient-ils alors vers l'originalité du Québec, cherchaient-ils à lui donner un nom propre comme l'*indépendance* ou l'*unilinguisme* : on les appelait à une plus grande compréhension du monde extérieur. Un cercle vicieux dont le centre ne se trouve nulle part.

Un modèle de développement qui nous appartînt et qui eût pu nous faire juger des changements divers, c'est ce qui nous aura fait défaut et

qui nous manque encore. Dans les années qui viennent, ni de nouvelles vagues du F.L.Q. ni de nouvelles versions des mesures de guerre ne pourront y pourvoir. Nous ne recréerons pas non plus une cohésion du Québec par un retour en arrière ou par une religion nouvelle. Quand un peuple a accédé à la diversité jusque dans sa vie quotidienne, il doit porter le consensus qui le rassemble au niveau du projet politique.

[171]

Certains, et j'en suis, sont devenus indépendantistes pour cette raison très simple : parce qu'ils croient que notre société pourrait au moins réunir les idéaux et les outils susceptibles de donner forme aux changements hétéroclites qui n'ont pas fini de l'affecter. Mais sans doute sommes-nous, pour l'heure, reportés plus avant, vers une tâche plus complexe et plus urgente. Durant la crise de l'automne, il m'est arrivé de rêver comme tout le monde, d'espérer une mise en ordre de notre situation qui, au-delà de celles du F.L.Q. et de la police, nous donnerait un plan de développement. Non pas un volumineux rapport de techniciens mais un inventaire des nécessités qui pèsent sur nous et des transactions qui restent possibles entre les éléments épars et divergents de la société québécoise. De nouveaux États généraux ? Un gouvernement qui ferait enfin appel à notre peuple en dehors des rites électoraux ? Je ne sais trop. J'aimerais, en tout cas, que ce fut là notre manière de témoigner que le changement est conciliable avec la démocratie. De sorte que nous ne soyons pas tentés, une fois de plus, d'enfreindre une Déclaration des droits de l'homme que nous n'avons même pas eu le temps de proclamer.

Ou bien faut-il attendre encore, comme beaucoup semblent le croire. Jusqu'à ce que le Québec agonise, lors d'une crise plus dramatique que celle de l'automne, dans un immense feu d'artifice de gauche ou de droite ? Il est déjà très tard.

[172]

[173]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 2

---

# LA CRISE ET LES SYMBOLES

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce donc qu'un projet collectif ?

On ne s'attend pas, j'imagine, à ce que je trace ici les schémas d'un plan de développement économique pour le Québec ou que je prophétise sur l'avenir de notre culture. Je m'en sens incapable. Faute de compétence en des matières aussi diverses. Plus encore : si un projet de cette sorte s'adresse à la collectivité, il doit aussi en provenir.

D'ailleurs, la crise de l'automne ne nous a rien appris de neuf sur les problèmes économiques ou autres qui, après comme avant, nous contraignent à une planification plus poussée et pour laquelle déjà nous disposons [174] de données techniques nombreuses et d'hommes de science compétents. C'est dans une aire plus vaste que la crise prend son sens : elle force à s'interroger sur les conditions premières pour que naisse un projet collectif, sur des coordonnées élémentaires que nous connaissions sans doute abstraitement mais que la récente commotion aura enfin rendues à notre expérience concrète.

Dans nos sociétés, il arrive rarement qu'un même événement affecte l'ensemble de la population. Un accident de la route, une victoire sportive, un procès spectaculaire, une déclaration politique ne touchent d'habitude qu'une fraction de l'opinion publique ou, tout au moins,

l'écho ne s'en diffuse que très inégalement dans les couches et les secteurs divers de la collectivité. D'ordinaire, l'intérêt et la passion ne se soulèvent qu'un bref moment, les média d'information suggérant le lendemain d'autres incidents qui retiennent temporairement l'attention à leur tour.

Cette fois, un événement a mobilisé, presque dès le départ, tout le Québec. On en causait dans toutes les régions, à la ville comme à la campagne, chez les conducteurs de taxi aussi bien que chez les étudiants. La radio rythmait ce halètement collectif. En un tragique suspense, quelques individus ont pu réunir pendant des semaines l'attention habituellement si diffuse des sociétés. Un événement est devenu un extraordinaire symbole.

D'habitude, quand on parle de « problèmes sociaux », on pense aux aspects les plus matériels, les plus visibles de la vie collective. Le chômage est défini dans un contexte [175] économique, le malaise religieux ou scolaire par rapport à des structures et à des organisations, le problème ethnique selon des coordonnées démographiques ou d'après des inégalités de pouvoirs. Les autorités politiques elles-mêmes se voient bien obligées de poser, et de résoudre parfois, les problèmes en termes d'indices fonctionnels et de planifications. On écarte, comme allant de soi, les aspects moins visibles, moins concrets de la vie sociale. Le rêve, c'est bon, en principe, pour l'individu solitaire, le poète ou l'artiste, les loisirs et la vie privée. On confond l'officiel et le rationnel. On oublie que les collectivités rêvent aussi ; que les symboles, bien loin d'être un quelconque résidu de l'économie ou de l'organisation, sont peut-être le support et même la fin de la vie en commun. On sait quel bouleversement des vues sur l'homme a provoqué l'avènement de la psychanalyse : celle-ci aura montré que, par-dessous les jeux de la raison, se profilent des forces explosives dont les tensions se disent à peine au niveau du langage articulé et dont rendent mal compte les intellectualisations et les rationalisations de surface. Il serait étonnant qu'il n'en fût pas ainsi, de quelque manière, pour les sociétés.

Tant d'événements qui se sont produits au Québec depuis quelques années auraient dû en convaincre les plus rationalistes. La dernière élection a été différente des autres avant tout parce qu'elle a introduit dans les débats politiques des symboles particulièrement troublants. « Voter québécois », comme disaient les partisans de l'indépendance, ce n'était pas seulement choisir un programme électoral. Pour certains,

de l'autre bord, [176] non plus : ceux qui, par exemple, ont fait circuler les camions de la Brink's n'ignoraient sûrement pas la force percutante des signes. Bien avant, lors des discussions sur le projet de loi 63, il était clair que ce texte juridique était avant tout une image de la crainte qu'éprouvaient un grand nombre de Québécois devant le danger d'une extinction de leur peuple. La loi n'aggravait guère ce danger, mais elle le symbolisait. Les manifestations d'alors ont été beaucoup plus une célébration de la langue française, tantôt funèbre et tantôt joyeuse, qu'une démarche politique au sens étroit où on feint habituellement d'utiliser cette épithète. Remontons plus loin encore : pourquoi pas jusqu'à la « révolution tranquille » ? André Laurendeau évoquait en ce temps-là « une sorte de confiance en soi, la naissance de sentiments que nous n'avons guère connus dans notre histoire... Nous sommes nombreux, disait-il, à croire que la création est devenue possible ». La création ? Le mot était explosif, car il évoque autre chose que les jeux politiques dont M. Rumilly a reconstitué l'interminable chronique.

On me dira que de jeunes fonctionnaires, imbus de rationalité, ont alors entrepris de construire un État moderne. Je le sais bien. Mais il faut se souvenir, comme eux s'en souviennent, je pense, de la foi qui les animait. D'ailleurs, ils ont fait en si peu de temps des choses considérables que la seule raison froide ne saurait commettre.

Les rêves longtemps refoulés se sont donc promenés au grand jour. Dans des sociétés plus rassies, on n'aurait pu aussi rapidement chambarder le système scolaire ou [177] la liturgie. On le vérifie sans peine en recourant à l'histoire récente de la France ou des États-Unis. Nous étions, au fond, plus libres que nous le croyions : sans bourgeoisie douée de longues traditions, sans État chargé d'une vieille bureaucratie, sans liens profonds avec des conventions qui depuis longtemps ne collaient plus à nous-mêmes. Nous étions des sauvages.

Les rêves ont donc circulé librement. À l'automne 1970, ils se sont tous engouffrés dans une impasse.

Des symboles. Surtout des symboles ? L'on m'accusera de quitter ainsi trop vite le terrain des faits, des données concrètes.

Chez des gens de gauche, on me reprochera de ne pas d'abord tenir compte des forces, des classes, des mouvements sociaux, des impératifs économiques qui devaient converger vers un éclatement supposé *révolutionnaire*. On me dira même, cela m'est déjà arrivé, que je suis

un « hégélien de gauche ». Lecteurs qui ne connaissez pas les Saintes Ecritures marxistes, je vous rappelle que les « hégéliens de gauche » étaient, au temps passé, des adversaires de Marx. Vous trouverez de plus amples renseignements là-dessus dans n'importe quel livre de poche ; je n'insiste donc pas. Certains ont besoin d'hérétiques ; et afin qu'ils puissent s'identifier avec Marx, il faut bien que quelqu'un endosse le costume des ennemis que Marx s'était choisis. Ma foi, pourquoi pas ? Nous pourrions toujours lire Marx pendant l'entracte et constater, en écoutant les dialogues de la gauche, que les symboles y sont effectivement d'une extrême importance.

[178]

Mais je ne m'en tirerai pas à si bon compte. MM. Trudeau, Marchand, Bourassa, Choquette et autres personnalités parfaitement rationnelles ne me laisseront pas ainsi, eux non plus, m'évader dans le ciel des collectivités. Ils nous ont tant parlé de politique fonctionnelle, de croissance économique, de la vanité des drapeaux et des nationalismes qu'ils doivent bien avoir quelque explication terre à terre à nous donner.

Ils ont essayé, on en conviendra.

Des milliers de membres du F.L.Q., un camp d'entraînement au nord de la métropole, des tonnes de dynamite et des tas de fusils emmagasinés dans tous les coins... Certains se sont demandé tout d'abord comment des gens, légitimement élus comme ils disent et comme nous disons aussi, avaient attendu l'enlèvement de MM. Cross et Laporte pour faire toute cette comptabilité des dangers qui nous menaçaient. La sécurité de l'État, nous la leur avions confiée. Dangereux irresponsables d'avoir tant tardé pour mettre ensemble les indices divers d'une « insurrection appréhendée » ? Heureusement le complot fond à mesure que la police s'en occupe. Ceux qui ont enlevé M. Laporte ont acheté leurs fusils le matin même dans une boutique qui, j'imagine, vend à qui le désire l'équipement standard du kidnapper. Pourquoi n'ont-ils pas eu recours au stock considérable de l'insurrection ? Par souci d'économie eux aussi ? On nous avait dit encore que le F.R.A.P. servait de couverture au F.L.Q. : au lendemain de cette affirmation, il nous a fallu consentir à un débat linguistique. Le dossier de l'insurrection n'était sans doute pas tout à fait au point.

[179]

En haussant encore un peu les impôts, on parviendra à recycler les techniciens qui l'ont préparé. Un gouvernement qui rappelle sans cesse que l'heure n'est plus aux rêveries et aux idéologies mais à la rationalité, qui a pour chef un homme aussi raisonnable que M. Trudeau, ne manquera pas d'introduire de plus stricts calculs dans les insurrections, appréhendées ou réelles, de l'avenir. Ce premier défaut de comptabilité ne doit pas être imputé à rigueur : comme nous tous, les gouvernements n'avaient que des symboles comme indices. Ils ont donc crié au feu sans y regarder de trop près.

Le danger du feu a été largement évoqué. Un homme, prêtre au surplus et que j'estime beaucoup, écrivait dans l'*Action* du 28 octobre : « Lorsque les gens craignent que leur maison passe au feu, le moment est mal choisi pour leur conter que les pompiers s'énervent, qu'il faudrait s'interroger sur la nature même du feu et sur les dégâts que font les pompiers ». Cela est plein de bon sens, sauf que la question que certains d'entre nous ont timidement posé en public, à propos d'ailleurs d'une négociation qui aurait peut-être pu sauver la vie de M. Laporte, coïncide avec celle qu'un pompier raisonnable formule d'abord : s'agit-il d'un immense incendie ou d'une fausse alarme ? Dans un cas ou l'autre, on décide ou non de faire sortir toutes les équipes en songeant au risque qu'il y aurait à mobiliser massivement ses ressources sans prévoir pour la prochaine fois. On hésite à mobiliser la peur de tous les quartiers environnants, au cas où, à force de crier inconsidérément au feu, on ne trouve plus personne pour y croire et pour l'éteindre. [180] Les hommes de notre âge se souviennent d'avoir lu, dans les manuels de leur enfance, une fable classique où un berger qui s'amusait à crier au loup ne se vit pas secourir le jour où un loup véritable apparut.

Messieurs Trudeau et Bourassa ont déclaré avoir reçu des tonnes de lettres les approuvant. Je le crois bien. Si j'allais dire à mon voisin de gauche que trois hommes armés rôdent depuis des jours autour de sa maison, je le convainrais aisément d'être extrêmement hospitalier à la police et même, sans doute, de voir arrêter sans trop de scrupules mon voisin de droite. En le pressant un peu, il m'écrirait même une lettre là-dessus. Encore faudrait-il, pour sauvegarder l'avenir, que je n'aie pas exagéré quant aux hommes menaçants qui se promènent dans son jardin. « Demain, la victime aurait été un gérant de Caisse populaire, un fermier, un enfant » : ainsi disait M. Trudeau. Des symboles encore, ou tout au moins des figures de style.

Revenons donc aux symboles avec un peu moins de scrupules.

Sans faire une longue leçon de sociologie ou de philosophie, on peut rappeler que, dans la tradition de l'analyse scientifique des sociétés, deux tendances se sont progressivement dessinées.

Selon une première perspective, les collectivités s'expliquent par le bas : les hommes ont des intérêts qui leur viennent des « rapports de production » de leur société ; ils appartiennent à des classes, ils sont insérés dans des organisations. En un mot, ils travaillent. Et, quand ils rêvent, leurs songeries, leurs idéologies s'envolent [181] d'un sol plus dur manipulé par leurs labeurs et leurs conflits. Qui en disconviendra, même s'il n'a jamais lu Marx ? À condition seulement d'avoir travaillé.

Mais il est une autre vue des choses. Celle qui trouve son départ dans les rêveries par où les hommes, plombiers ou médecins, font descendre sur leur existence la plus empirique des idéaux qui les habitent. Pour épouser cette voie d'analyse, il n'est point nécessaire de croire à un mystérieux Esprit collectif qui survolerait les sociétés. Il suffit d'admettre que les hommes rêvent quand ils travaillent et réciproquement. De reconnaître aussi que, si le travail a sa consistance, ses techniques et son organisation, les rêves s'agglomèrent aussi et font peser sur les rassemblements des hommes une logique qui, pour être moins claire que l'autre, exige d'être déchiffrée.

Gardons-nous bien de prétendre que l'une ou l'autre de ces deux lectures est la plus importante. Laissons cela aux liturgies scientifiques ou politiques. D'ailleurs, les dernières élections québécoises nous l'ont montré sans qu'il soit nécessaire de citer des auteurs et des orthodoxies de collègue. *L'indépendance* : un symbole, un rêve. Les *100 000 emplois* : un symbole, un rêve aussi <sup>16</sup>. Retournez les deux slogans ; vous retrouvez l'envers et l'endroit d'un même tissu. Celui dont sont faites toutes les sociétés du monde.

---

<sup>16</sup> M. Bourassa vient lui-même de le confirmer à des journalistes lors d'une émission de Radio-Canada (*Format 60*, 6 janvier 1971) : en parlant de la création de 100,000 emplois au moment des élections d'avril, il ne voulait pas, dit-il, faire vraiment une « promesse électorale », mais « dramatiser » les problèmes du développement économique du Québec. Ce que certains électeurs avaient compris comme étant de l'ordre de la politique rationnelle relevait, en fait, du théâtre.

[182]

Peut-être est-il possible d'aller plus avant sans céder, une fois de plus et du moins en cet endroit, aux longs développements qu'exigent les thèses des Écoles. Posons une sorte de postulat qui nous sera fort utile par la suite : entre le travail et les symboles, entre la rationalité et les rêves, la parole demeure le lieu de l'articulation, de la maîtrise de l'histoire. Si elle se nourrit des désirs et des rêves qui circulent parmi les hommes, elle peut aussi les apprivoiser, les surmonter dans des dialogues et des projets qui permettent, à leur tour, l'existence de la communauté politique. En assurant à tous la liberté et la responsabilité de la parole, la démocratie suppose que les collectivités ne doivent pas être livrées aux rêveries inintelligibles de même qu'elle refuse de laisser à la force seule le soin de les contenir. Des lieux communs, sans doute. Mais les lieux communs sont choses fragiles ; comme la raison qui y dort et d'où, parfois, elle prend son essor.

En ces jours de panique, on s'est beaucoup interrogé sur l'usage qui a été fait de la parole dans notre société. Les journalistes, Radio-Canada, les intellectuels, les « théoriciens de la démocratie » ont été copieusement pris à parti. Quelle que soient les aberrations qui ont pu alors être proférées, elles exprimaient à leur manière une explication fondamentale. Non pas, bien sûr, en ce sens où trop de paroles auraient mis en évidence les problèmes de notre société ; ou alors il faudrait, à côté des comités de citoyens et des sociologues, des journalistes et des chefs syndicaux, ranger en bonne place les évêques parmi les accusés. Il faut être un imbécile, ou vouloir [183] garder la parole pour soi tout seul, pour ne pas avouer que jusqu'à maintenant, dans l'histoire de l'humanité, les hommes n'ont pu maîtriser leur situation qu'en lui donnant d'abord un sens par le langage.

Nous avons beaucoup parlé depuis 1960. Mais comment avons-nous parlé ? Si la stupeur qui nous a frappés en octobre relève des symboles collectifs, la tragédie a été avant tout drame de culture. N'ayons pas peur de ce mot puisqu'il désigne l'outillage mental d'une société, ce dont elle dispose pour analyser sa réalité, ses rêves et ses projets. C'est notre culture qui nous a fait défaut à l'heure de la tragédie. Les conflits obscurs, les ressentiments et la haine accumulés, les simplifications des factions, les paroles en l'air ont fait éclater les bagarres précaires du discours articulé.

L'explication doit donc se trouver quelque part dans l'évolution de notre culture, de notre parole collective au cours des dix ou quinze dernières années. De ces années qu'il est convenu d'appeler, symboles et paroles encore, la *Révolution tranquille*.

[184]

[185]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 3

---

# LA DÉMOCRATIE ET LA PAROLE

[Retour à la table des matières](#)

Parmi toutes les justifications, le plus souvent fort obscures, que les gouvernants ont fournies pour confirmer l'application des mesures de guerre, il en est une qui mérite attention. Au départ, le ministre fédéral de la Justice parlait « d'une sorte d'effritement de la volonté populaire ». Il y est revenu plus tard et pour nous laisser à entendre que l'hypothèse remonte avant l'intervention des quelques personnes qui proposaient de sauver la vie de M. Laporte, qu'elle était depuis assez longtemps acquise et quelle demeurerait la plus plausible une fois que les « gouvernements parallèles » et les pseudo-précisions sur l'« insurrection » se sont évanouis.

Une érosion de l'opinion : j'accepte tout à fait ce diagnostic. Un malaise indéfinissable, des sympathies [186] dont les réseaux s'étaient faits multiples, un défaut dans l'indifférence quotidienne de beaucoup de citoyens envers les pouvoirs constitués. Il faut dire que ce n'était pas la première fois. M. Turner a peut-être lu la longue étude que M. Trudeau a naguère publiée en tête d'un ouvrage collectif sur la grève de l'amiante de 1949. Après avoir longuement évoqué l'histoire du Québec depuis cent ans, M. Trudeau concluait : « Certes, il y avait eu d'autres grandes grèves au Canada français avant celle de l'amiante, et il y en aurait d'autres par la suite. Mais celle-ci fut significative parce

qu'elle s'est produite alors que nous vivions la fin d'un monde, précisément au moment où nos cadres sociaux — vermoulus parce que faits pour une autre époque — étaient prêts à éclater. C'est donc la date qui fut déterminante, et non tellement le lieu, ni l'industrie particulière : le hasard aurait bien pu faire que la grève éclatât ailleurs qu'à Asbestos. Car à cette époque le prolétariat québécois avait été amené, par la logique de son développement, à se tailler dans la communauté une place en rapport avec son nombre et son utilité sociale »<sup>17</sup>. On peut faire un diagnostic semblable à propos de la crise que nous venons de vivre. Cette fois, ce n'était pas un groupement ouvrier qui mettait en cause notre société, mais un groupe terroriste et cela fait, bien sûr, toute la différence du monde. L'ébranlement social qui en est résulté pour la démocratie aurait sans doute pu avoir un autre prétexte : comme pour la grève de l'amiante, c'est « la date qui fut déterminante ». Trop de choses s'étaient accumulées dans l'histoire de la [187] démocratie québécoise pour que la crise ne se manifestât pas, de quelque façon, au grand jour.

Parler d'« une érosion de l'opinion » comme l'a fait M. Turner correspond donc à un diagnostic exact. Je donne, bien sûr, le bénéfice du doute au ministre. Je compte qu'il n'a pas voulu dire par là que, sentant compromis un certain conformisme social, il fallait le rétablir par la force, mais que l'édifice démocratique lui-même se lézardait dangereusement. Aussi faut-il se demander ce qu'est l'opinion dont il est ici question.

Si je l'entends bien, il s'agit d'une certaine unanimité de base, d'un consensus fondamental qui n'exclut pas, plus en surface, des oppositions et des conflits. Il ne peut exister de société sans contestations puisque les intérêts divergent, les pouvoirs sont inégaux, les points de vue sont multiples. Mais la démocratie ne saurait subsister sans une solidarité sous-jacente qui permet justement aux affrontements de se manifester et qui empêche quelque groupe que ce soit de se sentir exclu de l'espace et des règles de la contestation. La légitimité de l'État repose sur ce consensus. Le vote n'est pas le moyen d'y arriver. Il n'est que la façon de le symboliser dans la désignation des responsables de l'appareil politique. Il invite périodiquement les citoyens à jouer des règles du jeu qu'ils entérinent tout en les utilisant pour promouvoir leurs

---

<sup>17</sup> *La grève de l'amiante*, Ed. Cité Libre, 1956, 90.

vues divergentes sur les orientations de la société à laquelle ils participent. Ramener la question du consensus démocratique à la boîte à scrutin, c'est réduire jusqu'à la caricature un problème autrement plus complexe.

[188]

La tradition démocratique la plus authentique ne Ta jamais fait. Si elle a toujours protégé jalousement le droit de parole, par exemple, ce n'est pas seulement pour que les citoyens puissent causer sans crainte des Expos de Montréal ou de la céramique chinoise. Elle a cru qu'en faisant des problèmes et des fins de la société un incessant débat public, les hommes pourraient y trouver la raison même de leur commune appartenance. Plutôt que d'imposer l'unanimité du dehors, comme le font les régimes totalitaires, la tradition démocratique a voulu que les citoyens en fassent l'expérience du dedans, en l'éprouvant au sein de leurs libres divergences. Il y a, en démocratie, une vie de l'opinion, une incessante production du consensus. Et quand on dit que l'opinion s'effrite, on ne doit pas confondre sa vitalité avec la perte d'une plate et hypocrite uniformité des pensées et des actes.

Le consensus démocratique est fragile ; il l'est par essence. Il suffit de connaître un peu l'histoire pour savoir qu'il n'est jamais fixé une fois pour toutes dans des limites et des règles déterminées, de sorte que la police ou l'armée suffiraient pour y ramener quand les changements sociaux en menacent les conventions acquises. Par ailleurs, on ne saurait non plus se contenter de laisser jouer les conflits et les contestations sans s'inquiéter du climat qui les rend possibles : le libre partisan de la démocratie est celui qui, à la fois, défend ses partis-pris quant aux problèmes de la Cité et veille à l'incessante restauration du consensus qui permet justement que les partis pris s'expriment. Car s'il y a vie et mouvance [189] de l'opinion, et non pas convention figée, le premier réflexe démocratique consiste à accepter cette vitalité comme une valeur suprême, comme le fondement même de la légitimité. Il consiste aussi à travailler pour sa cohérence : à faire que des groupes ne se mettent pas en marge, ne sortent pas du consensus de base et, pour cela, à élargir constamment le cercle de la parole légitime. Par exemple, si une nouvelle option se manifeste (disons : l'indépendantisme), si des groupes sans voix se donnent un moyen jusqu'alors inédit de s'exprimer (disons : les comités de citoyens), c'est la plus haute

responsabilité des authentiques démocrates de veiller à ce qu'ils trouvent place dans le concert de la parole.

Cela est particulièrement la responsabilité du chef d'État. Comme quiconque, il doit défendre des partis pris. Pourtant, le contrôle du pouvoir qu'il exerce lui confère le devoir particulier de veiller à ce que tous puissent trouver écho au sein de l'opinion et ainsi participer à la coagulation du consensus. Les hommes politiques paraissent oublier souvent cette tâche capitale. Certains ont beaucoup insisté chez nous, ces derniers temps, sur l'*administration rationnelle* et je ne leur en ferai pas grief ; mais on aurait aimé qu'ils manifestent un peu plus le souci, en une période d'évolution rapide des structures et des mentalités, de maintenir ouvert le cercle de la parole démocratique. Car si l'on veut opposer, comme on l'a tant fait au cours de la crise, démocratie et violence, il faut rappeler que la violence consiste à vouloir sortir du cercle ou à vouloir le fermer à tout prix. En ce sens aussi, on aura vu s'affronter deux violences qui, [190] pour être antagonistes, n'en menacent pas moins la logique de la démocratie en ce qu'elle a d'original.

De ce point de vue, les facteurs de la crise remontent bien en deçà de l'automne 1970. Dès les années 60, ils auraient sans doute été prévisibles. Nous étions alors heureux de clamer à tous les vents les bienfaits du pluralisme. Ce nous paraissait tout simple que les individus et les groupes puissent proclamer au grand jour leurs idées religieuses, artistiques, sociales, politiques. Nous étions devenus, du moins nous aimions à nous le redire, tolérants. Nous l'avons été dans divers domaines. En ce qui concerne la religion, par exemple, il me semble que — sauf chez quelques-uns — croyants et incroyants ont montré une grande faculté de dialogue. L'attitude des chefs de l'Église y a été pour beaucoup : leur ouverture d'esprit, leur discrétion auront contribué à éviter des tensions et des durcissements qu'ont connus bien d'autres sociétés dans de pareilles conjonctures. Pourtant, il y aurait eu, là aussi, tellement matière à la supposition de monstrueux *complots*.

C'est surtout sur le terrain politique que le pluralisme s'est trouvé compromis.

On pense à la montée de l'indépendantisme depuis dix ans. Tout a été mis en œuvre pour ne pas lui faire place dans ce que j'appelais le cercle de la parole légitime. Groupuscule, disait-on pour lui dénier à

priori toute valeur représentative. Vite sont apparues les comparaisons avec le nazisme et elles ont été invoquées en toutes circonstances ; on admettra qu'on était bien mal placé, [191] par ailleurs, pour réclamer des comportements de démocrates chez des gens à qui on refusait d'abord toute identification démocratique. Dans une autre perspective, l'attitude du parti de M. Trudeau, et particulièrement de son chef, aura été nocive. M. Trudeau parle de démocratie depuis longtemps et il faut croire que c'est là son attachement premier. Sa démocratie est bien formelle et elle semble concerner, au surplus, la vie privée du citoyen. Le respect de la vie personnelle, la discrétion de l'État sont incontestablement vertus démocratiques ; mais ce respect et cette discrétion valent aussi sur le plan politique, pour ce qui se passe d'habitude hors de nos respectives alcôves.

Je ne veux pas dire, on m'aura compris, que M. Trudeau et ses collaborateurs devaient se faire indépendantistes parce que cette idée politique commençait à se faire jour au Québec. Ils avaient le devoir de défendre avec vigueur leur idéologie fédéraliste. Mais M. Trudeau et ses amis étaient revêtus du pouvoir légitime à Ottawa ; ce qui leur conférait une responsabilité de surplus, celle de sauvegarder avec une non moins grande énergie le climat des contestations. Ils aiment à répéter que si le *peuple* n'est pas d'accord avec leurs attitudes, il n'a qu'à les démettre aux prochaines élections. Principe incontestable mais insuffisant : nous l'avons déjà dit, et avec M. Trudeau, au temps où M. Duplessis détenait lui aussi le pouvoir légitime. Pris à lui seul, ce principe pourrait se ramener à ceci : une fois élu, vous pouvez faire n'importe quoi entre deux élections. Pourquoi faut-il dès lors maintenir, dans l'enceinte parlementaire [192] elle-même, une opposition ? Est-ce un vain décorum ? On le croirait parfois lorsque, dans les débats, M. Trudeau se moque des questions que lui posent les élus du peuple qui composent l'opposition de Sa Majesté... Je me répète : du moment où il est élu comme titulaire de l'autorité légitime, un chef d'État a pour devoir, en plus de défendre les partis pris qui lui ont valu la majorité au scrutin, de présider aux dialogues et aux contestations politiques qui agitent sa société et en font la vitalité démocratique. À d'autres paliers, au sein de n'importe quelle de ces associations qui assurent elles aussi l'existence de la démocratie, tout le monde sait cela. Vous y êtes élu président à partir d'un programme ; cela fait, on vous tient aussi responsable de veiller à ce que la voix de tous se fasse entendre. Vous

allez même plus loin : dans vos décisions, vous tâchez de quelque manière d'introduire des dimensions nouvelles qui puissent, sans nécessairement les entériner à la lettre, répondre aux vœux des parties adverses. Sans quoi votre majorité risque d'être une dictature et votre passage à la présidence un facteur de destruction de l'association que vous aurez temporairement dominée.

S'il y a un mouvement indépendantiste dans le Québec, si les dernières élections ont montré à l'évidence qu'il concerne une fraction importante de la population, ce doit bien être parce qu'il y a ici un problème constitutionnel. Les indépendantistes ne sont pas les seuls ni même les premiers à l'avoir dit et redit. Les libéraux, l'Union nationale le rappelaient bien avant 1960. M. Trudeau agit comme s'il n'y en avait pas. Il y a cinq [193] ans, beaucoup d'entre nous n'en étaient pas parvenus à la solution de l'indépendance : nous aurions considéré avec le plus grand intérêt un programme de réforme constitutionnelle. Si nous en sommes arrivés à la séparation, c'est que M. Trudeau et ses amis ont refusé de considérer que les questions que se posaient la plupart des Québécois pouvaient avoir quelque fondement. Il y a longtemps que nous aurions été expulsés de l'Université si nous avions ainsi identifié l'autorité légitime que nous confère notre tâche de professeur avec le mépris envers ceux qui nous questionnent sur nos théories.

Dans un avenir qui n'est pas très lointain, les historiens montreront que M. Trudeau a détruit la confédération canadienne faute d'en avoir perçu à temps les failles et d'avoir proposé quelques réformes sérieuses. Quand on dit à M. Trudeau qu'il n'a pas écouté les voix qui réclamaient des modifications rapides de la constitution, il répond qu'il a été insulté par de jeunes séparatistes qui ont troublé ses discours dans le Québec. La majorité des Québécois n'ont jamais empêché les propos de M. Trudeau ; ils avaient donc droit, comme tous les citoyens qui se sont ouvertement interrogés depuis dix ans, de recevoir autre chose que ce mépris que l'on ne doit même pas accorder aux imbéciles.

Je me suis un peu attardé là-dessus non pas pour plaider à nouveau la cause de l'indépendance mais pour rappeler, dans le contexte qui est le nôtre et autrement que par des théories, ce qui me paraît être le devoir essentiel de ceux qui ont légitimement la garde de la démocratie dans ce pays.

[194]

Il est aisé de prolonger. Aux lendemains des dernières élections québécoises, les partisans du fédéralisme se sont essayé à de subtiles analyses statistiques. On avait affirmé que l'indépendantisme était idéologie bourgeoise ; voilà que des comités dits populaires ont élu les rares candidats du P.Q. Qu'à cela ne tienne. Pour un ministre fédéral, tous ces gens n'avaient pas voté pour l'indépendance, mais pour protester contre la pauvreté, les conditions du logement, les conditions de travail. Toutes choses dont on ne peut tenir compte, sans doute, que si on est fédéraliste. Mais passons. Vingt-quatre pour cent des voix exprimées pour un parti indépendantiste, une carte électorale injuste qui ne donnait que quelques députés et une infime opposition officielle : M. Marchand ne s'est pas contenté de cette victoire pour son idéologie. Il lui fallait soustraire d'un côté et couper de l'autre, de façon à ce que le 24% ne dépasse pas finalement le pourcentage de 6 ou 7. Je lisais ses propos et je me suis demandé, réfléchissant à toutes ces nuances, si j'avais vraiment voté pour le P.Q. comme je le croyais la veille. Déjà, ramener la démocratie aux urnes électorales, c'est la couper de ses profondes racines ; mais M. Marchand est allé fouiller jusque dans les boîtes de scrutin pour y démêler à sa guise les motifs des électeurs. Comment fait-il ensuite pour condamner ceux qui ne croient plus à la démocratie ? Là encore, des hommes d'État auront montré peu d'ouverture à des interrogations qui, en l'occurrence, leur étaient suggérées par le mécanisme électoral lui-même.

[195]

Je pourrais évoquer d'autres exemples et qui tiennent, cette fois, au gouvernement du Québec. J'en retiendrai un seul et qui est spectaculaire. On pense aussitôt à l'affaire du projet de loi 63. J'ai déjà dit que, de soi, ce texte législatif n'avait pas la portée que beaucoup lui ont donnée. On n'en admettra pas moins que, pour la symbolique démocratique, il était fâcheux que l'on commence par garantir le droit de la langue anglaise dans un continent où, autant qu'on sache, il n'est pas sérieusement menacé, et dans une province où, à l'encontre de toutes les autres, la langue de la minorité a toujours été respectée. À un moment où un petit peuple de rien du tout, qui parle mal une langue étrange, s'interrogeait plus que jamais sur l'utilité de cet idiome, on légiférait à propos des dangers de la disparition de l'anglais. Le paradoxe était évident. Il y avait déjà longtemps que ceux qui

enseignaient ici la langue française ou qui permettaient à leurs enfants de l'apprendre se demandaient s'ils ne cédaient pas à quelque archaïsme condamné par l'histoire, s'ils ne perpétuaient pas indûment des obstacles qui interdiraient à la génération prochaine d'entrer enfin dans la vie et les mécanismes de la civilisation américaine. Pour rester dans le cercle de mon métier, nous étions plusieurs, à ces heures du matin où on reprend la feuille blanche et la plume hésitante, à nous faire scrupule d'écrire dans une langue qu'il faudrait traduire à nos descendants pour qu'ils entendent encore un peu nos paroles.

Qu'est-il arrivé ? À l'Assemblée dite *nationale*, on nous a rappelé que nous n'étions pas des élus du peuple. Bien [196] sûr que nous ne l'étions pas : jusqu'à nouvel ordre, la littérature et la science se font ailleurs qu'à l'Assemblée législative. Dès lors les bouffonneries, permises aux élus du peuple, se sont manifestées. À ceux, peu nombreux, MM. Lévesque, Michaud, Proulx, qui ont tâché de faire entendre les voix extérieures, on a rétorqué par les pires injures. D'autres sont allés plus loin et ont, par anticipation, fait couler le sang dans les rues. On le comprend j'espère : ce n'est pas la question de l'opportunité ou de la futilité de la loi qui me retient, mais ce sont les symboles en cause, la façon dont les examens préalables ont été conduits, le peu de cas qui a été fait des objections venues du dehors. Sauf chez quelques députés, la moquerie et l'invective ont remplacé l'écoute attentive et la discussion sérieuse. Le pouvoir légitime a donné l'impression d'être une faction comme une autre. Match nul en apparence : les manifestations se sont interrompues, le projet 63 a été entériné. Chacun des manifestants est revenu chez lui en se demandant ce qu'on peut bien faire quand on n'a pas le temps et les aptitudes pour poursuivre carrière de député et qui, de quelque manière, concernerait la démocratie.

Je n'ai pas reconstitué tout ce qui a fait défaut au dialogue démocratique dans une société où, comme l'a rappelé souventes fois M. Trudeau, l'histoire ne nous a guère habitués à ce mode d'exercice du pouvoir et de la responsabilité.

On me reprochera peut-être de n'avoir pas puisé des exemples de tous les côtés et pas seulement chez les détenteurs du pouvoir. Je n'ignore pas que les propos les [197] plus vains et les plus creux, les rêves les plus insensés ont circulé partout dans le Québec depuis dix ans. Dans les autres sociétés aussi. Mais, si on croit à la démocratie, on

ne commence pas par placer sur le même plan les paroles des citoyens ou des groupes sociaux et celles du pouvoir politique. Ou alors il faudrait admettre que l'Assemblée nationale ou le Parlement fédéral n'ont pas plus de signification qu'un attroupement de protestataires ou une cellule de conspirateurs. Dès que l'on prétend tenir à la démocratie, on doit exiger que la parole du pouvoir politique ne soit pas seulement celle de la décision mais aussi celle de la médiation entre les propos divers qui expriment les intentions, les intérêts, les conflits de la collectivité. J'ai donc retenu ces exemples connus de tous parce qu'ils prennent une importance exceptionnelle du fait qu'ils symbolisent ce qu'on pourrait appeler la part officielle de la parole collective. Une démocratie commence à être malade bien avant que le bruit inintelligible des bombes s'oppose aux propos tout aussi inintelligibles du député des Iles-de-la-Madeleine : quand la parole officielle ne fait plus écho au langage et aux symboles obscurs d'une société ; quand elle ne sait plus les apprivoiser dans des dialogues et des projets où les citoyens puissent se reconnaître.

[198]

[199]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 4

---

# QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE ?

[Retour à la table des matières](#)

Un *projet collectif* ne saurait s'identifier d'abord avec le programme d'un parti. Non pas qu'il faille mépriser les partis politiques. Ceux-ci représentent des agglomérations d'opinions, des rassemblements d'intérêts et d'idées qui ont fait surface dans une conjoncture historique et qui, au risque de se scléroser, perdurent parfois par la suite. Mais les partis ont leur logique propre et qui leur vient d'abord des nécessités du combat qu'ils mènent pour l'accession au pouvoir. Ils écrèment les projets qui naissent alentour, quitte à faire des compromis plus discrets avec les forces, plus obscures aussi, qui travaillent les collectivités.

Il faut donc, lorsqu'on s'interroge sur le destin des sociétés, chercher plus au fond le projet collectif. Les [200] partis eux-mêmes nous y invitent. Pour faire vite et pour rester dans le contexte de la *crise*, ne retenons que des exemples d'ici.

Dans les années 60, quand nous furent assez remontés dans la gorge les mythes indigestes de la survivance, certains hommes politiques ont reconnu enfin les règles élémentaires de cette administration des choses dont déjà parlait Saint-Simon au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Découverte importante dont il faut rendre gloire au parti libéral de l'époque. Notre peuple a alors accepté, ne fut-ce que dans ces résolutions un peu confuses qui se déversent dans les boîtes à scrutin, que le destin peut se

mesurer à l'aune des décisions et des plans rationnels. Par la suite, l'habitude de penser ainsi nous est devenue plus familière, sans gagner peut-être le tréfonds de toutes les consciences. Quand il s'est agi de rattraper dans la scolarisation de nos enfants un retard qui nous plaçait au dernier rang des provinces canadiennes ou d'exploiter avec plus de rigueur nos ressources naturelles, les objections ont été peu nombreuses. Par principe, la raison ne gêne personne. D'autant plus qu'en parallèle on nous proposait une stricte liberté individuelle : nous fussent-elles annoncées d'Ottawa, ces promesses n'en étaient pas moins bien venues. Une société où, sans souci des coutumes et au-dessus des conflits, des atomes érigés en la dignité de personnes concluraient de multiples contrats au gré d'une impulsion qu'on appellerait la liberté : n'est-ce point là, croyait-on, un idéal absolument démocratique ?

[201]

Ces attitudes étaient opportunes au sortir d'un long assoupissement où les coutumes avaient pris la place des évaluations et des politiques rationnelles et où, sous prétexte de communauté, la personne avait été brimée. En retour, nous étions tentés de ne pas attacher assez d'importance à la qualité des liens qui, même après la destruction des sociétés traditionnelles, sont l'indispensable terreau communautaire des projets politiques. Au Québec, nous avons trop vécu « en famille » : mais ce genre de solidarité, sous d'autres formes évidemment, n'en reste pas moins au fondement de tout rassemblement politique. Un homme qui n'est pas d'ici, éminent théoricien des démocraties libérales par surcroît, a écrit là-dessus des choses fort élémentaires qui doivent être rappelées : « Il est normal que nous reportions dans notre vie d'adulte quelques restes de cette attente d'amour, de ménagement et d'aide qui fut encouragée dans notre enfance... Cette attente est tout à fait négligée dans ces représentations de la société qui s'inspirent d'un club de célibataires : là, les relations humaines sont toutes faites de marchandage, de contrats passés et exécutés, d'observance d'une justice commutative. On semble oublier que l'espèce humaine n'aurait pas pu durer sans le don ; que celui-ci est encore plus essentiel que l'échange. » <sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Bertrand de Jouvenel : *De la politique pure*, 1963, 78-79.

Il me semble que c'est par référence à ce principe qu'il faut juger de l'émergence apparemment paradoxale d'un « néo-nationalisme » québécois depuis six ou sept ans. [202] Il serait superficiel d'y voir une simple résurgence du nationalisme ancien : la plupart de ses tenants n'éprouvent aucune nostalgie pour les façons de penser et de vivre dont se réclamait la grande famille de naguère ; beaucoup sont venus au nationalisme à partir de la pratique de métiers et de recherches où les critères de la raison sont déterminants. On ne peut qu'y déceler le besoin de retrouver cette communauté sociale sans quoi il n'est pas de cité politique. Recherche difficile, complexe qui ne va pas sans exagérations ni sans dangers.

De sorte que deux tentations extrêmes nous ont menacés et nous guettent encore dans nos représentations de la politique et dans nos façons de concevoir un projet collectif pour le Québec. D'un côté, on est porté à insister trop uniquement sur la rationalité des fins et des moyens, assortie d'une préoccupation quasi exclusive pour les droits individuels ; de l'autre, la figure d'un Québec mythique incite à laisser dans l'ombre des conflits d'intérêts et de groupes propres à notre société. Deux façons d'éluder la spécificité du politique qui sont typiques de la condition ambiguë d'une collectivité comme la nôtre.

Ces temps-ci, on parle beaucoup de démocratie au Québec et de toutes les manières. Peut-être faut-il alors se souvenir d'une observation qui remonte aux origines de la pensée politique qui a inspiré la tradition démocratique : à savoir que la politique est d'abord reconnaissance des conflits. Cette observation est tellement inhérente à l'héritage de la démocratie occidentale qu'on la trouve inscrite dans nos institutions parlementaires [203] où les partis d'opposition sont censés représenter officiellement les antagonismes d'intérêts et d'idéologies qui hantent la société elle-même.

La politique naît de la violence : des luttes entre des forces économiques, entre des privilèges et des esclavages. Bien loin de se trouver devant des individus égaux en droit et en conscience, le projet politique émerge de puissances et de luttes où il vient introduire une puissance et une lutte d'un type nouveau.

La liberté est chose curieuse. Les hommes ne la découvrent que par étapes et étagements. Être libre, c'est faire d'abord l'épreuve de l'*étranger*, se reconnaître différent et même ennemi d'autrui. Au départ,

la liberté se révèle sous la figure de l'égoïsme. Affirmer sa puissance, la violence de son emprise sur le monde ce n'est pas seulement l'expérience typique de l'adolescence, mais celle qui se répète chaque jour, à chaque âge et dans tous les milieux. « L'homme est un loup pour l'homme » : Hobbes le disait déjà au siècle où naissait la démocratie. Celle-ci n'est pas hypocrite ; elle le répète et l'avoue encore. Par opposition, un régime totalitaire, de quelque farine qu'il soit, tâche toujours de masquer les conflits ou de les surmonter une fois pour toutes dans un Ordre. Cet Ordre n'est jamais que celui de l'injustice puisqu'il suppose qu'on peut figer à leur place les acteurs sociaux un bon jour, dans leurs dominations ou leurs sujétions acquises par des luttes et des violences passées.

En acceptant de prendre pied au sein de la contestation, la démocratie prétend y instaurer le droit. Non [204] pas un droit intemporel et pour des êtres abstraits, qui se trouvent toujours des individus et des classes privilégiés, mais un droit précaire à restaurer et à étendre sans cesse à des personnes et à des communautés nouvelles. Le droit se définit et se propage au sein de la violence.

Il y a donc une humilité propre à la démocratie et qui renvoie aux sentiments les plus simples de l'homme quant à la haine et à l'amour. Les psychanalystes le rappellent volontiers. Je transcris cet extrait d'une lecture de hasard : « L'instauration de nouvelles relations humaines suppose toujours, chez celui qui veut croître, l'existence d'une force assez puissante pour contraindre l'adversaire à tenir compte de ce qu'elle représente. Banalité, sans doute, mais banalité qui explique l'échec de ce qu'on appelle la *raison* dans tant de négociations de paix. Ce rapport du droit à naître avec l'affrontement des violences rend impures les causes les plus pures elles-mêmes, car la violence ne se déploie pas sans destructions, non seulement pour celui qui en est l'objet, mais aussi pour celui qui l'exerce. Réagir contre les désirs méchants qui regardent les autres, développer à leur endroit des sentiments d'amitié, bref, réprouver toute haine dans la lutte et le combat politique, telle est la tâche à laquelle l'homme est confronté quand il touche à la violence. Il n'en est pas de plus ardue, car la justice de la cause et l'horreur que nous éprouvons à reconnaître notre méchanceté se joignent ici pour rendre difficile la reconnaissance

salutaire d'une vérité qui nous délivrerait : [205] à savoir que nous ne sommes pas aussi bons que nous le pensions ». <sup>19</sup>

Défendre « la loi et l'ordre » comme si c'étaient là choses acquises est donc une intention barbare. On l'aura vu au cours de la crise. Sous l'effet de la crainte, le citoyen le plus dépourvu comme le mieux nanti voudra qu'on protège le cercle petit ou grand où ont trouvé racine son égoïsme et sa liberté. L'autre jour, à la radio, j'entendais une dame de l'Est de Montréal, sûrement pas très riche, réclamer le rétablissement de la peine de mort : quand son mari part pour le travail, à six heures du matin, sa boîte à lunch sous le bras, ne risque-t-il pas d'être la victime d'un terroriste ? Bon, que je me disais, rétablissons la peine de mort. Mais au retour, le soir, le mari n'en maudira pas moins les patrons, les capitalistes et les politiciens : cela est courant et la police n'a nul besoin de nous l'apprendre. Qu'allons-nous faire de cette colère et de celles de tant d'autres ? Des potences et des prisons encore ? Ou allons-nous recouvrir de nos hypocrisies, devant des violences plus spectaculaires que les autres, les haines et les conflits plus discrets où même le plus démuné finit par trouver son compte, son alibi et sa vengeance ?

C'est à ce point, et la *crise* nous l'aura enfin remis en plein visage, que se noue ou se défait la démocratie. Faut-il faire semblant d'oublier les conflits au profit de la sécurité ? Cette logique mène tout droit aux régimes totalitaires qui sont supportés autant par les pauvres [206] que par les riches. Au contraire, faut-il accueillir les conflits et en nourrir un projet qui tente aussi bien de les assumer que de les dépasser ? Alors s'ouvre encore la voie de la démocratie qui reconnaît que le droit naît de la lutte, que la paix est l'utopie que tâche de réaliser la justice.

Cela non plus, du moins selon les apparences, le F.L.Q. ne l'a pas reconnu. Pourtant, n'incarne-t-il pas, me dira-t-on, la violence ? Des bombes, deux enlèvements, un assassinat, que vous faut-il de plus ? Je répondrai que cette violence-là se veut réconciliation magique de toutes les violences. Si la démocratie démasque les conflits, elle les laisse s'exprimer et elle abandonne aux hommes le soin de conquérir à leur manière le droit qui surmonte la haine. Elle confie à chacun la responsabilité de nommer la justice dans ses propres mots. Car les

---

<sup>19</sup> Louis Bernaert, s.j. : « Le chrétien et la violence », *Christus*, 13, 52, act. 1966, 493-494, 499.

conflits viennent des régimes économiques mais aussi des hommes ; en cette matière, nul n'est innocent parce qu'il n'a pas son bureau sur la rue Saint-Jacques.

Vous nous ramenez donc à la *nature humaine*, me dira-t-on encore. En un sens oui, et en un sens premier. La liberté ne descend pas du ciel. Elle est de nous et il faut qu'elle vienne de nous tous. Les sermons des prédicateurs de retraites qui naguère, toutes lumières éteintes et devant un catafalque de comédie, nous parlaient de la mort et du péché ne nous ont rien appris de la liberté. Les missionnaires plus récents, sans soutanes ni surplis, qui ont mis des bombes et commis des meurtres pour *réveiller* le peuple procèdent selon des méthodes semblables. [207] Mais les peuples s'éveillent lentement de leur sommeil ; leurs conflits et leurs rêves sont longs à se rejoindre. Il y faut mettre de terribles patiences pour que les rancœurs de tous se disent. Aux frères désespérés, on doit demander, même si cela semble naïf, de contenir le désespoir qui les hante et qui nous habite aussi devant les jeux d'élections qui sont l'écume de surface des démocraties ; de songer plus avant encore à ce qui n'a pas été dit de l'injustice et qu'il faut aider à se dire sans conclure à la place de ceux qui n'ont pas encore parlé.

Arrêter dans un droit défini une fois pour toutes les compromis des violences passées ; réunir, d'un emplacement qui n'est pas celui de tous, les multiples violences en une seule : c'est également nier la politique. Celle-ci n'est pas un enjeu qu'on puisse tenir dans sa main comme un alibi ou comme une apocalypse. Règle de la vie politique et régime de la vie en commun, la démocratie veut que les conflits s'expriment pour que s'effectue la reconnaissance des hommes les uns par les autres et que les antagonismes se transmutent dans les libertés toujours provisoires parce qu'en sursis d'autres libertés.

La force ou la liberté : la démocratie met l'une dans l'autre. En faire un dilemme dont les termes seraient rigoureusement délimités une fois pour toutes, ce serait arrêter l'histoire. Ce serait laisser à la force toute nue, de quelque côté qu'elle survienne, le soin d'empêcher l'avenir.

[208]

[209]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 5

---

# CONFLITS ET PROJETS

[Retour à la table des matières](#)

Le désespoir n'est pas une motivation politique. Il exige que les symboles, les paroles, les actions se rangent selon des affrontements abrupts. Une société est menacée d'agonie quand elle se partage ainsi en des camps armés. Non pas seulement parce que de part et d'autre, la violence physique ou verbale tient lieu de projet politique mais parce que les aspirations, les paroles, les conflits ne sont plus entendus, mobilisés qu'ils sont dans des orchestrations qui leur enlèvent leur portée et leur authenticité.

Si nous voulons revenir à la démocratie, y parvenir plutôt, il faudra que les hommes encore raisonnables interdisent, même dans le détail, qu'on persécute au nom de la désespérance ou de la raison d'état. Il faudra surtout [210] rendre aux groupes divers de notre société leur voix légitime et lutter pour que la parole politique, et les structures qui la soutiennent, accueillent ces aspirations discordantes. La discordance est le climat où les démocraties un peu aventureuses retrouvent un cheminement moins rectiligne que ceux des régimes totalitaires mais qui est celui, plus sinueux, de la liberté.

Cela ne suffit évidemment pas. Une certaine tradition démocratique devenue fort abstraite admet timidement l'existence des conflits et

défend volontiers le droit de tous à la parole. Elle s'attarde moins à nommer les antagonismes en cause, surtout si ce sont des groupes qui s'affrontent, et à démêler les pouvoirs et les aspirations qui cherchent à se dire dans les paroles bigarrées de nos sociétés. Il faut tâcher d'aller plus loin, de repérer au moins grossièrement parmi les conflits innombrables ceux qui paraissent caractériser notre collectivité en sa profondeur. Pour ce faire, quel critère un peu global nous fixer ?

Selon un vœu à la mode, toutes les sociétés du monde prétendent poursuivre leur *développement*. Nous commençons partout à nous rendre compte que ce *développement* ne doit pas être confondu avec la croissance économique qui, par ailleurs, ne lui est pas étrangère. Elévation du niveau de vie individuel et collectif, augmentation de la productivité et de l'emploi ne sont pas méprisables. Mais, en principe, elles doivent être subordonnées à un progrès d'une autre sorte et qui concerne le genre de vie : la qualité de l'environnement physique et social, les relations entre les hommes, les idéaux [211] collectifs. Toutes les sociétés sont à la recherche d'un modèle de développement où des valeurs communément discutées puissent mettre ensemble les impératifs de la croissance économique et les exigences d'un progrès moral, d'un *modèle* qui puisse aussi départager les conflits essentiels aussi bien sur le terrain des revenus que sur celui des idéologies.

Le Québec a connu diverses conceptions du développement. Une dernière fois, consentons à des rappels historiques.

La première représentation du développement que nous ayons eue, la plus durable aussi, accordait tout aux symboles. Le Québec ayant été privé très tôt après 1760 de pouvoirs économiques autochtones, il lui restait la magie et les images. Il en a fait grand usage. Faute d'avoir pris sur de plus brutales décisions, nous pouvions conserver « notre langue, nos traditions et nos lois ». Contemplant de loin les usines aglo-saxonnes, Mgr Paquet et d'autres nous avaient reporté plus haut vers les conquêtes de l'Esprit. Entretenir l'univers symbolique était devenu une industrie nationale, la seule qui nous appartînt vraiment. On comprend que ces symboles soient vite devenus des clichés. La parole qui en prenait le relais n'en retenait que des compromis de surface. Les poètes exaltaient, ordinairement de la ville, les vertus de paysans mythiques de leur temps et la gloire de conquérants défunts ; préposés à la garde d'un pouvoir qui n'avait d'autre portée que d'être la garantie de puissances plus réelles mais étrangères, les politiciens leur faisaient

écho. Paroles et valeurs conjuguées [212] de deux impuissances officielles. Comme dans ce poème où Chapman, après avoir évoqué le ténébreux et lancinant souvenir de la Mère-France, se consolait sur l'épaule du lieutenant-gouverneur de la Province de Québec :

*Pourtant nous oublions les brillants militaires  
Qui nous faisaient jadis subir un joug si doux,  
Lorsque, pour remplacer ces anciens dignitaires.  
Notre race produit des hommes comme vous* <sup>20</sup>

De ces paroles qui n'étaient ni celles des vrais pouvoirs ni celles des vrais rêves aux situations et aux ressentiments plus obscurs du peuple, il y avait une infinie distance. Dans les collectivités comme chez les individus, les symboles ont besoin d'être animés sans cesse par ce qui n'est pas eux, par des exigences venues de plus bas. Faute de quoi se sont juxtaposés les sacres abondants mais sans suite de nos pères et la paternelle rhétorique des poètes et des politiciens qui avaient « fait leur cours classique ». Privés de ces pouvoirs qui mettent en question les paroles trop rassurantes, qui donnent [213] à l'économie et à la poésie leur juste place, nous étions embourbés dans les symboles non dits et dans les paroles qui prétendaient les dire.

En 1960, nous nous sommes engagés dans une deuxième phase. Certains ont pris conscience, et cela s'est manifesté au niveau de la politique, qu'on pouvait composer la raison, le pouvoir et les idéaux. Nous avons appris, et rapidement ma foi, à parler de croissance, d'investissements, d'administration... Des fils d'ignorants ou de rhéteurs avaient réussi à apprendre tout cela aux États-Unis, en Angleterre ou en France ; ils le proclamaient à des étudiants ou le soufflaient à des ministres. On créait des entreprises publiques ou on redonnait essor à celles qui existaient déjà. Des ingénieurs construisaient en silence la Manie et les poètes leur prêtaient parole. Une société mettait ses fils à l'école pour qu'ils apprennent plus de techniques et plus de poésie. Mais ce qui semblait être un départ inédit

---

<sup>20</sup> « À l'honorable Augustin-Réal Angers », *Les feuilles d'érable*, Montréal, 1890, 18.

vers un modèle original de développement à coupé court. Nous avons créé des sociétés publiques de croissance économique tout en ne leur confiant pas trop d'argent ; juste assez, sans doute, pour garder la place de la poésie ? Nous avons tenté de reconquérir une certaine maîtrise de nos ressources naturelles, mais nous nous sommes vite arrêtés en route ; au lieu de les abandonner comme autrefois aux exploiters qui voulaient bien les prendre avec la bénédiction de M. Duplessis, un ministère fédéral donne notre argent à des entreprises américaines pour quelles veuillent bien venir s'installer chez nous.

[214]

En apparence du moins, nous avons fini par boucler le cercle de la vie rêvée à la vie raisonnable. Ce n'est pas si simple. Jadis la parole, une si pauvre parole, apprivoisait les symboles. Elle les empêchait aussi de prendre forme comme un horizon et un idéal ; elle évitait soigneusement de dire les forces et les conflits de notre société. Par après, et depuis peu, la parole s'est mise à récuser les symboles : mais elle les abandonne au clair-obscur du ressentiment ou de la poésie. Peu à peu s'est constituée une dangereuse opposition. D'une part, les rêves ont couru les rues. D'autre part, la politique gouvernementale, gonflée de rêves en 1960, s'est vidée de ses motivations antérieures, sauf pour ce qui est du pain et du beurre qui, comme les emplois d'ailleurs, se font rares.

Aussi les rêves ont-ils pris la route des politiques clandestines. Des marginaux de plus en plus nombreux se sont mis à créer de nouvelles formes de pouvoirs : comités de citoyens, A.C.E.F., fronts de toutes espèces. Du haut du pouvoir *légitime*, on leur a rétorqué qu'ils demandaient des choses impossibles. Peut-être. Mais les rêves ne se conjuguent avec la rationalité que si la spontanéité de la participation fait sa jonction avec les mécanismes politiques. Pourquoi les gouvernements ne l'ont-ils pas compris et n'ont-ils pas, du même coup, accéléré la réforme d'institutions administratives et législatives mieux adaptées au patronage et à la bureaucratie qu'à la participation ?

On pourrait en dire autant de certaines contestations étudiantes. Les étudiants n'ont pas été les premiers à [215] prétendre que nos écoles sont souvent des « boîtes à cours », que l'université repose sur des structures vétustes dont, partout dans le monde, on réclame de profondes réformes. Quel pouvoir officiel a, ici encore, pris vraiment le

relais ? Dès lors, pourquoi s'étonner que les réclamations se soient faites utopiques et, comme on dit, irréalisables ? Ou quelles aient dérivé vers une passivité qui n'augure pas mieux que les vociférations de la prise en charge de notre société par la génération prochaine ?

Il y a eu aussi la montée du Parti québécois. Mais il lui fallait réunir tant de rêves accumulés, tant de gens qui venaient de tous les horizons. Ce parti était et il est encore un rassemblement des aspirations les plus spontanées, un mouvement social poursuivant une extrême diversité d'objectifs. C'aura été la grandeur et le courage de ses leaders d'avoir donné forme neuve à la politique québécoise. Mais le Parti québécois s'est trouvé ainsi à souffrir d'un excès de fonctions. Il faudra bien retrouver, dans une société normale, une pluralité de tendances et de niveaux au sein de forces vivantes et conflictuelles. Par ailleurs, on comprend qu'une telle concentration d'aspirations ait conféré aux élections d'avril 1970 une signification qui dépasse les habituelles liturgies électorales. La disproportion entre le vote péquiste et la représentation officielle à la Chambre, le décalage ainsi créé entre le rêve et la parole officielle qui lui était accordée, débordent le strict problème de la réforme électorale : il faut y voir un signe global et éclatant des déficiences multiples de notre démocratie. [216] Un symbole s'ajoutait à tous les autres et qui vint exprimer le désespoir d'un très grand nombre.

Le Québec, et c'est là un de ses rares privilèges, aura ainsi récapitulé en un très court laps de temps la dialectique inhérente au développement de l'Occident. Les défis, les oscillations des réponses qu'il faut leur apporter, ont été vécus et résumés ici dans un microcosme. Dans les analyses multiples qui sont faites du *cas* québécois, on ne sait trop comment nous nommer. *Colonisés, sous-développés* ? Les qualificatifs les plus divers et venus d'ailleurs sont utilisés sans que jamais on réussisse à dégager notre singularité et notre place dans l'universalité des problèmes de la planète. Insérés au nord de l'Amérique mais étrangers aussi à l'Amérique, admettons donc que nous sommes un laboratoire. En ce sens nous concernons l'Occident tout entier ; faute de mieux, c'est là notre première ouverture sur l'universel. Je ne le dis pas pour nous rassurer. Je n'apprécie guère que les problèmes qui dépassent nos frontières nous dépouillent de nos responsabilités et que l'on renvoie, du même coup, le soin de s'y affronter Ottawa, Washington et Paris. Mais aucune société, aucun

homme non plus, n'est porteur de problèmes qui soient de confection exclusive.

Dans la civilisation occidentale, il y a bien longtemps que s'opposent les rêves et les raisons. Par principe, le pouvoir a toujours prétendu au monopole de la rationalité. De Machiavel à Louis XIV, de Robespierre à Guizot, de monarchies en révolutions, de restaurations en républiques, la raison a été, et de plus en plus, la suprême [217] garantie. De même, dans les entreprises, les usines et les boutiques, l'entrepreneur capitaliste a voulu représenter le point de vue qui domine tous les autres parce que, dans des calculs qui assument tant de facteurs divers de production, quelqu'un doit décider. La décision est cohérence : on peut accepter, sans foncières réticences, cette définition de la raison qui en vaut bien d'autres. Il n'en reste pas moins qu'il a fallu ainsi mettre de côté d'autres raisons. Raisons qui président aux calculs de l'ouvrier ou du paysan. Raisons de l'électeur. Raisons des petites élites tenues en marge du pouvoir. Raisons des syndicats. Tant d'autres encore. Des rêves aussi, car les pouvoirs se nourrissent d'images. Selon les anciens manuels d'économie politique, la motivation de l'entrepreneur était « la maximisation du profit ». On confondait la logique du système avec les aspirations de ceux qui y prenaient des décisions ; maximiser le profit, c'est une façon de faire fonctionner une machine dont dépendent ses ambitions, en particulier ce plaisir vieux comme le monde qui consiste à dominer autrui. Là le pouvoir rejoint le rêve. Pour quelques-uns, faut-il ajouter aussitôt.

Les raisons et les rêves des autres se sont donc accumulés en retrait. Immense réservoir que le néo-capitalisme, en ouvrant les vannes de la production massive mais aussi celles des salaires de certaines catégories d'ouvriers, a pu utiliser. Stimulé par la publicité, le désir trouvait enfin à s'exprimer. Mais il faut croire que la consommation n'a pas réussi à éponger convenablement tous les rêves et tous les désirs. Du même moment où elle leur [218] offrait satisfaction, elle créait des symboles qui les exaspéraient davantage.

Pour l'heure, aux États-Unis, dans le Québec et ailleurs, nous courons sur la même lancée. Quand des étudiants nous disent, en citant Marcuse, qu'ils sont scandalisés de voir les ouvriers se précipiter dans les centres commerciaux pour acheter tout et rien, il faut évidemment leur rappeler que, pour bien des couches de la population québécoise ou américaine, la consommation est chose nouvelle et que les jeunes

sont de vieux consommateurs de nourriture et de culture. La nausée n'est pas encore venue à tout le monde. Mais, avec ou sans Marcuse, elle se répand chez plusieurs. Dans la bourgeoisie surtout, et cela montre que les révolutions ne sont plus tout à fait celles que Marx avait prévues. Non pas que les bourgeois fassent de nouvelles révolutions. Mais leurs enfants, du moins tant qu'ils ne vieillissent pas trop, en donnent le spectacle confus. Saturés de bien-être, ils deviennent hippies ou autre chose de ce genre pour retrouver plus en bas les rêves qui ne s'expriment pas d'en haut. Mal apprivoisés par la société occidentale, les rêves finissent par former une société en marge. Une marge sans cesse grandissante.

Un numéro spécial de *Life* évaluait à quelques millions le nombre de jeunes américains touchés par le style de vie hippie. Mais où s'arrête le phénomène ? C'est la jeunesse tout entière, même en milieu ouvrier ou paysan, qui s'y trouve de quelque manière impliquée. Les parents et les éducateurs le savent ; les marchands de drogues et les politiciens aussi. On n'en veut voir [219] d'ordinaire que les signes les plus nets de façon à pouvoir en faire un phénomène marginal : mais la marge est telle, en cela comme en tant d'autres choses, qu'il sera bientôt impossible de savoir de quel territoire cette marge peut se faire aussi grande.

Il n'y en a pas moins un centre, un lieu où plus densément que dans les franges le phénomène se concentre et peut ainsi mieux se comprendre. En visitant les *communautés* hippies de la Californie, Edgar Morin faisait part récemment de l'observation suivante : « Ce qui se passe dans la jeunesse, c'est la jonction et l'amplification de courants qui traversaient déjà la société adulte, mais intégrés, et qui, du fait de cette amplification et fonction, provoquent une rupture. Ainsi le retour à la nature devient le *Let the Sunshine in*, la soif de jouissance devient le *Paradise Now*, la recherche du bonheur devient aspiration à une autre vie, le besoin individualiste devient anarchie, le besoin de communauté devient communiste, et tout cela devient révolutionnaire » <sup>21</sup>.

Les jeunes poussent plus avant et plus en surface des désirs et des nostalgies déjà exprimés d'autres manières par la génération précédente. Les lieux conventionnels du *sérieux* sont lentement encerclés par le rêve longtemps refoulé. Les pouvoirs et la rationalité qui leur a servi de caution menacent d'être emportés peu à peu malgré

---

<sup>21</sup> *Esprit*, novembre 1970, 526.

les rhétoriques flatteuses dont on gratifie la jeunesse. Si nous n'y prenons garde, viendra bientôt l'heure de l'affrontement radical qui pourrait être la Révolution [220] typique de notre temps, bien différente de la Révolution française et de la Révolution russe : un affrontement entre le magma symbolique où les rêves se mêlent à la contestation et le pouvoir dépouillé de ses garanties coutumières.

Mais ce n'est point la tâche de la réflexion politique d'attendre ou de souhaiter ces catastrophes miraculeuses. Les révolutions spectaculaires ne sont toujours que des rattrapages hâtifs de ce qui n'a pas été prévu et fait dans le cours normal de l'histoire. Et puis, si le rêve s'y libère brusquement en des liturgies agonistiques, de nouveaux pouvoirs et de nouvelles raisons s'y improvisent aussi trop vite. L'histoire doit être infléchie autrement si l'on veut quelle soit habitée par des hommes libres.

[221]

QUATRIÈME PARTIE.  
*Automne 1970 : l'impasse ?*

## Chapitre 6

---

# QUE FAIRE ?

[Retour à la table des matières](#)

Aux crises, personnelles ou collectives, on ne doit pas accorder plus qu'on ne peut donner. C'est déjà beaucoup que d'y pouvoir trouver le motif d'un retour à quelques intuitions élémentaires et une ouverture, la plus grande possible, sur l'avenir. S'il est vrai que la crise de l'automne nous a placés plus nettement que jamais face à un drame qui brouille la symbolique d'une société, il faut en éclairer notre avenir prochain et selon le même mode.

Je ne méprise pas, je l'ai déjà dit, la rationalité qui s'applique aux problèmes de la croissance économique. Un plan nous serait bien utile en cet hiver où le chômage nous laisse démunis. Quel avenir économique est réservé au Québec, quels rôles peuvent y tenir l'État, les [222] entreprises publiques et privées, nos coopératives et nos syndicats ? Ce sont là des questions partout dispersées en de multiples études et rapports, et qu'il faudra réunir. Dans les démêlés des professions de foi et des professions de raison, il y a un cercle à tracer des impératifs et des possibilités, un cercle où les conflits, les rêves et les projets puissent trouver le lieu de leurs affrontements et de leurs conciliations.

Pourtant, il serait trop simple de présupposer qu'une fois ce cercle tracé nous pourrions nous ébrouer à l'aise dans l'espace qui serait laissé au rêve. L'économie n'est pas un bloc fermé de raisons et de

techniques. La croissance, celle que l'on peut traduire en indices et en facteurs, exige des motivations plus obscures. Les symboles et les sentiments sont parties prenantes à l'élévation de la productivité et des niveaux de vie.

Comment donc pourrait se faire la conjonction ?

Par-delà les mythes de l'abondance, nos sociétés occidentales sont à la recherche de nouveaux styles de vie où le travail et la responsabilité ne seraient plus étrangers à la consommation. Devant des montages techniques complexes et anonymes, l'homme se réfugie dans une vie privée au cercle très étroit. Ou bien, faute des leçons que seule la prise en charge quotidienne de problèmes concrets peut donner, il rêve de transposer à la société tout entière une spontanéité miraculeuse qui ne saurait s'y trouver. Les rêves révolutionnaires les plus typiques de notre époque naissent de ces sentiments produits par les sociétés technologiques. *Crise des valeurs*, [223] comme on le répète de tous côtés. Mais des valeurs nouvelles ne nous adviendront pas un beau jour comme par magie. A moins que Ton se fie aux périodiques réapparitions des régimes totalitaires ; ceux-ci prennent racine dans la solitude et l'impuissance des citoyens en leur promettant la communion avec des valeurs collectives à la condition d'accepter une plus grande sujétion. Il est une autre façon de faire émerger des valeurs nouvelles : elle consiste à laisser aux citoyens, par une plus intense participation à la gérance des institutions, le soin d'en esquisser peu à peu la figure concrète.

*Participation* : le mot est usé déjà et, après une grande popularité où il semblait être l'universelle panacée, il risque d'être rangé avec les vieilles recettes et les slogans politiques éculés.

Si on ne modifie en rien les structures et les modes d'exercice des décisions, la participation des citoyens aux organismes publics ou à la gestion des entreprises n'est qu'un jeu assez vain et qui, à la longue, ne trompe personne. On oppose, d'un côté, la rationalité nécessaire des fins et des moyens et, de l'autre, des sentiments épisodiques confondus avec des valeurs. On crée alors de multiples comités et conseils, représentatifs des groupes et des intérêts, mais tout ce bavardage ne change rien au problème de fond. On ne parvient qu'à rendre plus complexes les rouages de la démocratie formelle.

La participation est tout autre chose. Elle consiste d'abord à généraliser l'idée de *société expérimentale*. [224] Cette idée n'est pas neuve puisqu'on la trouve au coeur de notre civilisation occidentale. De la science à l'économie, du théâtre à la psychologie, notre civilisation a toujours conçu son progrès en termes de projets à mettre à l'épreuve. Il y a longtemps déjà que cette pratique ne se confine plus à la machine et que, dans l'entreprise particulièrement, elle porte sur les relations humaines elles-mêmes. C'est à cette expérimentation qu'il faut dorénavant convier les citoyens. La participation est la généralisation de la créativité ou, si l'on préfère une expression plus convenue mais plus ambiguë, de l'esprit d'entreprise.

Dès maintenant, certains domaines de la vie collective se prêtent particulièrement à des tentatives de cette sorte.

D'abord les structures administratives de l'État lui-même.

Partout en Occident, un mythe tenace doit être dénoncé. On nous force à choisir entre l'État, par principe bureaucratisé et coûteux, et l'entreprise privée douée en principe aussi de la faculté d'innovation et des vertus du moindre coût. Des hommes de gauche cèdent eux-mêmes à ces simplifications en réclamant des contrôles, des règles et des comités comme si le socialisme ne prisait pas, et par essence, l'esprit d'entreprise. Je sais que l'État est souvent moins rentable que l'entreprise privée. D'abord parce qu'en nos sociétés dites libérales, il récupère à mesure les restes de ce qui fut profitable pour les entrepreneurs d'hier. Il lui arrive de dénommer bien commun, et d'y mettre taxes et impôts, ce qui n'a plus [225] d'intérêt pour les innovateurs. Mais pourquoi ne s'engage-t-il pas plus souvent dans les chemins neufs ?

Je sais aussi que, dans les structures de l'État, la bureaucratie est plus avancée qu'ailleurs. Selon les conventions du vieux libéralisme, veiller au bien commun suppose des hiérarchies minutieuses et l'anonymat. Mais pourquoi ne pourrions-nous pas introduire dans l'enceinte du fonctionnarisme des mécanismes qui favoriseraient davantage l'esprit d'entreprise ? Il suffirait de former des équipes mobiles, mobiles comme le sont les problèmes et la société d'aujourd'hui, à qui on donnerait la responsabilité de mener à bien des projets circonscrits. On pourrait en juger ensuite : après que l'imagination et la technique amont conjugué leurs efforts. Arthur

Tremblay, un haut fonctionnaire dont on sait la riche expérience, a proposé là-dessus des idées fort intéressantes <sup>22</sup>.

[226]

Je ne veux pas dire évidemment que nous devrions, demain matin, refaire de cette manière tous les rouages de l'administration. L'idée d'expérimentation suggère celles du contrôle et de l'évaluation. Choisir quelques secteurs typiques, y permettre l'initiative et y mettre de l'observation en espérant pouvoir généraliser ensuite mais sans copier littéralement ce qui se serait déjà affirmé comme mode efficace de travail et joie de créer : ce serait là un processus concret, historique d'où on exclurait la routine aussi bien que la magie. Nous pourrions ainsi nous éloigner un peu de ces réformes qui se donnent d'emblée comme *globales, radicales, générales*, et qui finissent en des organigrammes que l'on affiche sur les murs ou dans les décrets. Sous leurs figures juridiques et rationnelles, entérinées au surplus par des comités, ces *réformes* abstraites rejoignent ces projets de révolution absolue où la spontanéité nous ferait, hors des vains tâtonnements de la politique, une société sans pouvoirs, sans conflits et sans classes.

La remarque vaut pour les quelques exemples que je veux évoquer à la suite.

---

<sup>22</sup> Dans un exposé remarquable, et qui devrait être largement diffusé, au congrès de l'Institut d'administration publique du Canada (9 septembre 1970). Je me borne à transcrire ce passage : « On pourrait imaginer que la carrière d'un fonctionnaire, à partir d'un certain palier, s'ouvrira sur une option, sur un choix entre, d'une part, ce que j'appellerais la carrière commune et, d'autre part, la carrière de l'entrepreneurship. Dans le système québécois, la carrière commune correspondrait aux classes de professionnels et d'adjoints aux « cadres » ou d'administrateurs. La progression dans la carrière commune continuerait à s'effectuer selon les critères actuels. L'accès aux cadres prendrait la forme d'une décision contractuelle en vertu de laquelle un fonctionnaire accepterait, pour un temps donné, telle responsabilité de gérance ou de conception selon un programme bien défini, aux conditions et avantages stipulés d'un commun accord. En échange du pari implicite à une formule de ce genre, les fonctionnaires supérieurs pourraient exiger non seulement qu'ils reçoivent une rémunération additionnelle pour la fonction de « cadres », mais aussi qu'ils soient placés dans des conditions telles qu'ils puissent manifester de l'initiative et de la créativité, que le jugement qui devra éventuellement être porté sur leur rendement ne soit pas déjà inscrit au départ dans la rigidité même des contrôles de leurs actions ».

Dans le monde scolaire, pour prendre un autre domaine de notre vie collective où une grande partie de la population québécoise est impliquée, des principes et des structures, il y en a plein les services du ministère de l'Éducation et ceux de la C.E.Q. À un niveau que je [227] connais plus directement, celui de l'Université, les rapports et les comités n'ont pas manqué non plus. Il fallait faire tout cela, c'est entendu. Mais on l'a souvent répété : il nous reste à créer un milieu scolaire, autre chose que ces boîtes abstraites et super-administrées où nous confinons notre jeunesse pendant des temps prolongés pour compenser la maigre scolarité d'avant 1960 ou pour étaler le plus longtemps possible une forme originale de chômage. Du C.E.G.E.P. à l'Université, si l'on veut susciter des milieux où, tout en s'initiant aux symboles et aux techniques de la société adulte, les jeunes fassent l'épreuve des responsabilités, le temps des exercices devrait se mêler au temps du travail responsable. Faire produire au plus tôt à l'image de l'artisanat de jadis ; faire accomplir des travaux qui aient une autre portée que de donner lieu à des notes apposées sur une paperasse vite rangée au grenier du collège ou de la faculté : ne serait-ce pas la manière la plus concrète, et évidemment la plus complexe, de ne pas accentuer la coupure entre le loisir instruit de la jeunesse et le pauvre labeur des adultes ? De ne pas consacrer, sous prétexte de rattraper le retard scolaire et économique du Québec, une division irrémédiable des générations : celle qui s'ennuie dans la *culture*, celle qui paie les coûts de ce jeu sans n'y rien comprendre. Mais nous n'y arriverons qu'à la condition de cesser de rêver, seul ou en comités, de nouvelles et subites réformes globales qui s'achèveraient vite encore dans des structures abstraites ou dans des manifestes. Pourquoi ne pas laisser à quelques secteurs de l'enseignement collégial et à quelques équipes universitaires le soin [228] de mener des expériences-pilotes qui concerneraient aussi bien la pédagogie au sens strict que le mode de vie et le type d'engagement social ? J'en dirais d'ailleurs autant de la recherche scientifique. Toujours à la condition que l'observation en soit faite au grand jour.

Je vire vers une troisième illustration. Aussi étrangère, en apparence, aux étudiants que ceux-ci le sont à l'administration de l'État. Je l'emprunte au monde agricole. N'est-il pas entendu que nous sommes, au Québec, les victimes d'une vieille idéologie qui privilégiait l'*habitant* ? Depuis quinze ans, on aura mis à dénoncer ce vieux rêve au

moins autant de livres, d'articles et de colloques qu'il en a fallu pour le créer. À ne considérer que le papier noirci, Mgr Laflèche et bien d'autres sont enfin enfoncés. Mais le taux de chômage, le nombre des assistés sociaux de toutes espèces nous rappellent que nous ne sommes guère plus avancés. Voici donc que des organismes proposent de créer, en dehors de tout plan général qui s'appliquerait à l'ensemble du monde ou même du Québec, des entreprises provisoires où des cultivateurs combindraient l'exploitation de la terre et celle de la forêt mais à partir de projets limités qu'ils auraient eux-mêmes conçus. Ne serait-ce point là une sorte de *révolution agricole* que l'on ne trouve nulle part décrite à l'avance dans les livres, dans les rapports des ministères de l'agriculture ou dans le manifeste du F.L.Q. ? Si on les laissait faire, dans quelques villages, si on évaluait ces expériences au vu et au su de l'ensemble de la population ?

[229]

On pourrait, je le répète, multiplier les exemples. Ainsi, à l'occasion des réformes récentes dans le domaine de la santé et du bien-être, il a été suggéré de laisser plus de place à l'organisation communautaire : pourquoi ne pas permettre, au plus tôt, que démarrent quelques initiatives en ce sens ? Des services communautaires de santé dans un quartier urbain ? Un essai de gestion communautaire par un groupe d'assistés sociaux dans un *rang* ou dans un village ? Je ne redirai pas la fécondité du modèle coopératif sur laquelle j'ai tellement insisté déjà : depuis quelques années, avec l'A.E.C.F. et tant d'autres entreprises diverses, un renouveau se dessine et qui tient à la variété des tentatives où, sans cadres trop rigidelement définis d'en haut, on a laissé place à ce que j'appelle la *créativité*.

Une proposition bien modeste que la mienne. Dans certains secteurs suffisamment nombreux pour illustrer en ses aspects-clés la vie sociale tout entière, créer au plus tôt des expériences. Des *projets* assez précis et discutables pour être surveillés par les media aussi bien que par les fonctionnaires et les *hippies* et où on mettrait à l'épreuve la difficile conjugaison des rêves et de la raison, des symboles et du travail. Nous pourrions mieux discerner où sont les rêves de compensation aussi bien que les *raisons* qui servent d'alibi. Nous pourrions aussi entrevoir ce que seraient les structures et le style d'une société nouvelle et ces valeurs dont on parle trop souvent pour un futur abstrait. Car, est-il besoin de le souligner, en ouvrant les voies de la créativité, les conflits

des pouvoirs et des classes ne se volatiliseront pas. [230] Ils seront mieux circonscrits et mieux définis. Alors un socialisme de fabrication domestique trouvera des stratégies précises et discutables par l'ensemble de la population québécoise.

On m'aura compris : la créativité dont je parle n'a rien à faire avec ces admonitions récentes qui voudraient bien détourner vers quelque compensation l'énergie et les rêves. Il faut insister puisque tous les mots sont piégés et qu'après nous avoir annoncé l'*insurrection* pour l'automne, des ministres nous proposent la *création* pour le printemps : l'aménagement des alentours de la Baie James ou du Québec nordique par exemple, ou encore une créativité plus ample mais au niveau de la culture et du langage. Créer dans les à-côtés ou dans le ciel pour ne point déranger les braves gens : merci bien. C'est par en bas et au centre que la création doit affronter les rêves et les pouvoirs. Seul un pays peut être à la mesure de nos projets. Nous ne voulons plus d'une vaste maternelle pour la création marginale.

Malgré tout, s'il me fallait proposer une pareille ligne d'action pour la société américaine ou la société française, je serais parfaitement ridicule. Les intrications des pouvoirs économiques, des administrations et des conventions de gauche ou de droite y sont si complexes que l'on conviendrait vite de faire de ces suggestions un programme de psychologie sociale, de *dynamique de groupe* à intercaler dans les maillons encore un peu lâches d'édifices qui tiennent justement leur solidité de leur complexité. Mais dans une société aussi simple, aussi *attardée* nous dit-on que le Québec, il suffirait [231] que de divers horizons — de ceux que j'ai indiqués et de tant d'autres encore — nous viennent des expériences où la démocratie confronte la création et la rationalité pour que l'effet de propagation gagne la collectivité tout entière.

J'ai gardé pour la fin le dernier paradoxe. La créativité ne suffit pas comme idéal. Quand on nous parle de la nécessité de « créer de nouvelles valeurs », il faut s'attarder : les valeurs sont-elles si nouvelles qu'on le dit ? Lors de la crise de l'automne, et qui se prolonge plus obscurément dans l'hiver, il serait fallacieux de croire que, grâce au F.L.Q. et aux mesures de guerre, nous avons pu trancher enfin entre valeurs nouvelles et valeurs anciennes. Pour ce qui est des valeurs moins que pour le reste, il ne faut pas céder à la logique des camps armés de quelque côté que l'on nous y incite.

Le paradoxe de l'automne, c'est celui de nos sociétés occidentales dans l'âge actuel de leur évolution. On y réclame le droit à la *créativité* mais aussi une certaine *stabilité* des genres de vie, des idéaux et des relations éprouvées parmi les hommes. Ce deuxième versant des intentions est tout aussi présent dans les *communes* hippies que le premier ; il était déjà inscrit dans la dialectique apparemment plus inoffensive des vacances et du travail propre aux classes moyennes et bourgeoises. Des sociologues l'ont mis en évidence pour la société américaine d'à-côté <sup>23</sup>.

[232]

Grandeur du Québec d'avoir lentement confronté ces oppositions dans ses traditions lointaines et plus dramatiquement dans la crise récente. Présence du passé, désir des innovations absolues : c'est là notre marque d'origine et notre singularité distinctive. Au fond, à bien y penser, y a-t-il vraiment des valeurs *nouvelles* ? Ce que nous appelons créativité est-il autre chose que la manifestation publique, dans des *œuvres*, de ce qui a été longtemps contenu dans des rêves ? Parler de valeurs, n'est-ce point évoquer des aspirations silencieusement mûries de sorte que les organisations et les plans qui les expriment à la fin ne reposent pas sur des sentiments de circonstances, qui, par là même, n'auraient point d'avenir ?

Vaines spéculations de métaphysicien ? Que l'on m'explique un peu pourquoi des jeunes apparemment si écervelés et si étrangers aux générations plus âgées parlent du Québec avec un attachement que peu de nationalistes du passé ont osé proclamer, pourquoi les gens les plus détachés de nos valeurs traditionnelles sont paradoxalement les plus soucieux de leur trouver un avenir ; pourquoi aussi, à ces chercheurs de traditions, la crise d'octobre n'a trouvé à opposer qu'une *réaction* plus ouvertement vouée, en apparence, au passé. Batailles de traditions qui finissent par suggérer l'hypothèse que les nouvelles valeurs pourraient bien être... traditionnelles.

Pour ma part, je crois que les valeurs de l'avenir ne sont pas *créées*. Elle sourdent à la lumière comme les plantes, par une obscure et lente maturation dans le silence [233] de la terre. Là-dessus le Québec a

---

<sup>23</sup> Voir le livre de R.A. Nesbet : *The Quest for Community*, 1953.

quelque chose d'original à dire. C'est ce que j'appelle l'*indépendance* : une conjugaison, pour ici, de la créativité et du souvenir.

À l'automne, un peuple, qui n'est pas *sous-développé* au sens où on l'entend dans les théories, qui n'est pas *développé* non plus selon les mêmes critères, a opposé le terrorisme aux réactions les plus archaïques. Un petit peuple qu'on ne saurait ranger, malgré tous les efforts qui ont été faits depuis dix ans, avec les colonisés nettement définis ou dans la confuse prospérité américaine. Pas même dans ce résidu de l'Empire britannique qu'est le Canada. Un peuple qui n'a rien inventé d'un peu officiel : la démocratie, la littérature, le capitalisme, le développement. Un peuple de nulle part. Sans catégorie, sans statut dans les diplomaties ou les systèmes. À la réflexion, c'est là une situation privilégiée. Pendant qu'ailleurs on se jette à la tête des raisons et des rêves, des pouvoirs et des symboles si complexes qu'on ne pourra peut-être jamais les démêler, notre maigre butin permet des bilans et des projets plus simples.

Une bonne fois, de pauvres gens comme nous le sommes pourront-ils inventer une démocratie originale à partir de leur petitesse ? Qui sait : pendant des siècles, nous aurions parlé une langue douteuse non pas pour servir à la fin de notes au bas des pages dans les manuels marxistes ou démocratiques mais pour faire monter en surface des questions et des réponses dont les pays plus riches et plus savants ont besoin pour nuancer leurs gauches et leurs droites. Cela donnerait un sens à une longue [234] survivance, à une impatiente vigile. Cela nous mériterait une indépendance qui ne ressemblerait pas à celle des autres ; pour les peuples comme pour les individus, accéder à l'universel c'est d'abord choisir soi-même la porte d'entrée.

FIN