

Gabriel Gagnon  
sociologue, département de sociologie, Université de Montréal  
(1992)

# **“Québec inc. et la sociologie critique: la fin de l’espérance”**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Gabriel Gagnon, "Québec inc. et sociologie critique: la fin de l'espérance?". Un article publié dans l'ouvrage collectif Hommage à Marcel Rioux. Sociologie critique, création artistique et société contemporaine, pp. 197-205. Montréal : Les Éditions Albert Saint-Martin, 1992, 228 pp.

M. Gabriel Gagnon, sociologue, est professeur de sociologie au département de sociologie de l'Université de Montréal.

[Le 18 novembre 2004, M. Gabriel Gagnon nous a autorisé à diffuser toutes ses oeuvres.]



Courriel : [lheureux.gagnon@sympatico.ca](mailto:lheureux.gagnon@sympatico.ca)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

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

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

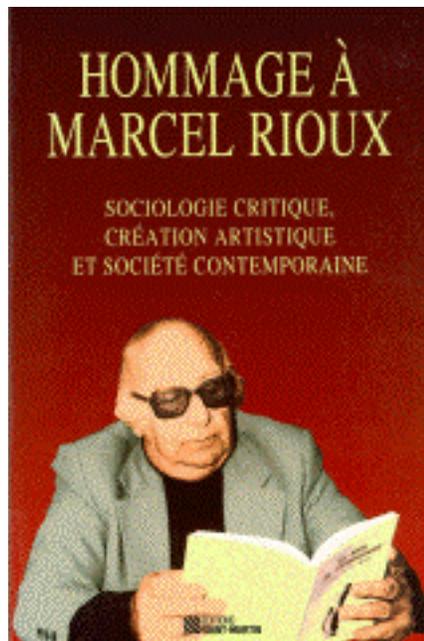
Édition numérique réalisée le 12 novembre 2004 à Chicoutimi,  
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Gabriel Gagnon

sociologue, Université de Montréal

“Québec inc. et sociologie critique :  
la fin de l'espérance ?”



Un article publié dans l'ouvrage collectif *Hommage à Marcel Rioux. Sociologie critique, création artistique et société contemporaine*, pp. 197-205. Montréal : Les Éditions Albert Saint-Martin, 1992, 228 pp. [Le 18 novembre 2004, M. Gabriel Gagnon nous a autorisé à diffuser toutes ses oeuvres.]

Le meilleur hommage qu'on puisse rendre à un sociologue critique et à un intellectuel engagé comme Marcel Rioux n'est pas de le copier servilement ou de tenter de le classer définitivement dans l'histoire du champ intellectuel québécois mais plutôt de tenter de faire travailler ses idées et ses intuitions dans la conjoncture nouvelle des années 90.

Dans son dernier volume (Rioux, 1990) au tout début de ce qui constitue son autobiographie intellectuelle, Marcel Rioux nous parle de la « fin de l'espérance » d'un Québécois né en 1919, précurseur de la Révolution tranquille avant de devenir un des principaux promoteurs d'une souveraineté intimement associée à l'avènement d'une forme spécifiquement québécoise de socialisme autogestionnaire.

Si Marcel Rioux a cessé d'espérer, c'est qu'il ne croit plus à l'avènement d'une véritable indépendance au Québec ni au développement ici d'une véritable sociologie critique vouée à l'émancipation des individus et des sociétés.

Dans ses nombreux travaux sur le Québec, Rioux a rendu populaire l'idée que nous étions plus que d'autres une société « tricotée serrée » dont le retard historique permettrait plus facilement le passage à une forme inédite de socialisme en terre nord-américaine. Ce qui le chagrine maintenant, c'est la domination presque exclusive sur l'ensemble des acteurs économiques et politiques québécois d'une idéologie néo-libérale pour qui la culture n'est qu'une industrie comme les autres sur un immense marché où tout s'achète et se vend.

Au moment où Rioux écrivait *Un peuple dans le siècle*, il était de bon ton dans les milieux intellectuels de s'aligner sur une pseudo « garde montante » à la poursuite des mirages de l'excellence, de la compétition et d'un libre-échange nord-américain paré de toutes les vertus. Il devenait alors facile de se replier sans mauvaise conscience sur les incarnations parfaites du narcissisme constituées par le magnétoscope, le micro-ordinateur, la psychothérapie et le REA. Maintenant qu'on sait sur quelles bases fragiles reposaient les empires d'un Robert Campeau, d'un Bernard Lamarre ou d'un Raymond Malenfant, il vaut peut-être la peine de recommencer à se poser des questions.

Avec l'avènement des nationalismes à l'Est, la question des petites cultures anthropologiques, trop vite confinées à l'anarchisme et à l'intolérance par Alain Finkielkraut (1987) revient au centre du débat. Dans cet ouvrage, l'éclectique philosophe français, enfant chéri des médias, tentait de lier les outrances d'un ethnocentrisme totalitaire et les divagations d'une pensée en pièces pour laquelle « une paire de bottes vaut Shakespeare » à une conception anthropologique de la culture qui, à travers les travaux d'un Claude Lévi-Strauss, nous viendrait du philosophe allemand Herder qui, dès 1774, s'opposait au nom de l'« esprit des peuples » à l'universalisme de Voltaire et des Lumières<sup>1</sup>. On sait avec quelle passion Marcel Rioux s'est attaqué à l'usage qu'on pourrait faire de cette thèse pour analyser la situation québécoise en termes de xénophobie inavouée et de totalitarisme latent (Rioux, 1988).

Nous sommes encore plusieurs à croire comme Rioux que, quoi qu'en disent ses détracteurs, adversaires acharnés de tout ce qui bouge au Québec ou insidieux promoteurs d'un néo-libéralisme pour Yuppies, il existe encore ici une spécificité culturelle bien affirmée dont il est cependant fort difficile de cerner rigoureusement les contours. Elle ne réside plus dans un ensemble de traits culturels comme la soupe aux gourganes, la goélette ou la guignolée. Elle n'est plus seulement une histoire commune difficile à faire partager entièrement par nos nouveaux compatriotes. Elle tient beaucoup au mode de connaissance, aux façons de voir et de structurer la nature et la société que confère l'usage partagé d'une langue, le français. Mais elle est surtout de l'ordre de ce que le philosophe Ernst Bloch, et le sociologue Anthony Giddens après lui, nomment l'utopie concrète, du côté des choix éthiques et politiques collectifs. Fernand Dumont nous rappelle depuis longtemps que toute langue risque de devenir une coquille vide si elle ne constitue pas une façon différente de connaître le monde et de s'y implanter.

Bien sûr, l'identité culturelle, lorsqu'elle devient porteuse d'un projet politique de type nationaliste, peut susciter à la fois le meilleur et le pire. C'est presque toujours au nom d'une identité culturelle réelle ou postulée que les peuples opprimés ont pu retrouver leur indépendance et leur authenticité. On sait aussi comment, mâtinées d'un marxisme primaire, leurs révolutions ont souvent opté pour une homogénéité obligatoire faisant peu de place aux individus. La pauvreté et l'isolement, plus que le chauvinisme culturel, sont sans doute à l'origine de ces dérives idéologiques. La plus redoutée, l'intégrisme musulman, agite des sociétés aussi différentes que l'Algérie, le Pakistan ou l'Iran : comme jadis l'Inquisition ou comme un certain sionisme contemporain, il se fonde sur une interprétation de la religion qui fait fi de l'histoire comme des différences culturelles internes que partagent les fidèles réunis par un

---

<sup>1</sup> Dans ses interventions récentes, Finkielkraut semble avoir modifié un peu ses positions en appuyant en particulier l'indépendance de la Croatie (voir les derniers numéros du *Messenger Européen* qu'il dirige avec Danielle Sallenave).

même univers théologique. La même visée réductrice affecte beaucoup de ces petits totalitarismes africains qui étouffent les diversités ethniques héritées des frontières tracées par les anciens Empires coloniaux.

À l'aube des années 60, les intellectuels de *Cité libre*, dont le mépris pour Duplessis s'étendait souvent à l'ensemble du peuple québécois, conservaient vis-à-vis la spécificité culturelle de leur société l'attitude qu'avaient jadis nos familles bien pensantes face à la tante alcoolique ou au cousin libertin. S'ils accompagnèrent la Révolution tranquille, ce ne fut pas tant pour se rapprocher du « monde ordinaire » que pour imiter en le rattrapant un Canada dont l'efficacité technocratique et la liberté relative leur faisaient envie.

Alors que ses anciens amis, Trudeau, Pelletier et Marchand, effrayés par un mouvement d'émancipation collective qui les dépassait, se tournaient vers le pouvoir fédéral pour tenter de neutraliser l'action de ceux et celles qui prétendaient devenir maître chez eux, Marcel Rioux choisissait d'aller plus loin que la construction du nouvel État québécois, du côté de la culture populaire et du « socialisme décolonisateur » de Parti pris. Dès la victoire de Jean Lesage, il retourna dans l'opposition.

Pour Rioux, l'émancipation collective, loin de nous ancrer dans le « tribalisme » et le fanatisme chauvin devait faciliter l'accès de tous et de toutes à la *grande culture*. Après la défaite de 1980, alors qu'une certaine élite montréalaise soupçonnait les partisans de la spécificité culturelle, dirigés par Camille Laurin, de vouloir imposer de Hull à Percé le port de la ceinture fléchée et la consommation du cipaille, Marcel Rioux continuait à croire, dans la foulée du rapport qui porte son nom, que la culture savante ne saurait se maintenir sans que se développe dans toutes les régions une multitude de pratiques culturelles émancipatoires issues d'un enseignement des arts renouvelé et accessible à l'ensemble des écoliers québécois.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le scepticisme de Rioux face au type d'indépendance politique qui semble revenir à l'horizon des possibles. Contrairement à la critique esquissée par Jacques Hamel dans un compte rendu par ailleurs excellent d'*Un peuple dans le siècle* (Hamel, 1991), Marcel Rioux ne tombe pas dans un « marxisme culturel » statique qui mettrait toujours l'économie d'un côté et la culture de l'autre tout en accordant à cette dernière plutôt qu'à l'infrastructure la détermination en dernière instance. Il croit plutôt, à la suite d'un Karl Polanyi, à l'avènement d'une culture québécoise nouvelle où la rationalité économique ne se serait pas « désencastrée » (*disembedded*) du tout social pour mieux le phagocyther. On sait comment Polanyi distingue dans toute société ce qui dépend de l'économie de marché, de la redistribution étatique ou de la réciprocité communautaire pour montrer que la société capitaliste se développe lorsque le travail et la terre sont définitivement isolés du tout social pour devenir exclusivement dépendants des for-

ces du marché. Par ailleurs, Rioux s'inspire de l'œuvre de Louis Dumont lorsqu'il tente de définir l'utopie autogestionnaire qu'il oppose à l'utopie néolibérale : il s'agit pour lui de construire un type nouveau de société holiste qui viendrait combler les méfaits de l'individualisme anémique caractéristique de la modernité avancée. Dans ce contexte, la culture dont il est question est évidemment celle des anthropologues qui englobe à la fois les variables politique, économique et culturelle isolées par les marxistes et les fonctionnalistes. Si le Québec, comme les autres sociétés, doit voir à sa reproduction matérielle, il n'est pas nécessaire que l'argent et le marché y soient la fin ultime de l'éthique et de la politique.

Aujourd'hui, le discours souverainiste dominant, véhiculé par Jacques Parizeau et Bernard Landry, les deux principaux idéologues du Parti québécois, est surtout centré, comme celui du Parti libéral, sur les vertus du libre-échange, de la compétitivité et de la mondialisation susceptibles de rendre au Québec sa prospérité menacée. Dans ce discours carrément néolibéral l'importance de la redistribution sociale, de la création culturelle et de l'émancipation individuelle est à peine esquissée sinon pour en faire des conséquences éventuelles d'un développement économique lié aux aléas du marché mondial. Les promoteurs de Québec inc. ajoutent à leur projet un élément de concertation entre l'État, le patronat et les syndicats qui, pour le moment, semble surtout destiné à faire mieux accepter par les travailleurs la diminution de leur niveau de vie et de leurs avantages sociaux.

Il est fort surprenant que des centrales syndicales comme la CEQ et la CSN qui, il y a peu de temps encore, voulaient casser le système dominant, aient revêtu si aisément les habits neufs d'une concertation tout azimut qui rend perplexes une bonne partie de leurs militants. On a souvent l'impression qu'en choisissant, contrairement aux Ontariens, le grand large du libre-échange canado-américain, les souverainistes québécois ont miné les bases culturelles et communautaires qui faisaient la force et l'attrait de leur projet pour le transformer en une nouvelle idéologie de rattrapage économique à l'usage des classes dirigeantes. On ne peut que partager ici le pessimisme de Rioux face à une indépendance qui se réaliserait uniquement dans cette perspective peu enthousiasmante pour les sociologues, les créateurs et pour l'ensemble de la population.

Il n'en reste pas moins cependant qu'une forme quelconque d'autonomie collective demeure une condition nécessaire de l'émancipation des Québécois. Les sociologues critiques devraient-ils donc attendre que l'avènement de la souveraineté leur permette de proposer de nouvelles voies à la créativité et à l'autogestion ? La déception face au projet indépendantiste actuel devrait-elle nous empêcher de chercher ailleurs les nouveaux chemins de la liberté ?

Si l'on en croit Marcel Rioux, la sociologie critique serait devenue sans objet puisque l'émancipation de l'homme occidental et de ses sociétés apparaît désormais impossible. Un peu moins pessimiste, Cornelius Castoriadis, contemporain de Rioux et important inspirateur de sa sociologie critique, se demande lui aussi, face au conformisme généralisé, « si nous sommes en train de vivre une longue parenthèse, ou si nous assistons au début de la fin de l'histoire occidentale en tant qu'histoire essentiellement liée au projet d'autonomie et co-déterminée par celui-ci » (Castoriadis, 1990 : 24).

Bien sûr, les grands projets porteurs d'émancipation, qu'ils soient inspirés du marxisme, de la social-démocratie ou du libéralisme politique, se sont effondrés à la suite du marasme généralisé issu de la mondialisation de l'économie : les États nationaux, capitalistes ou socialistes, ne savent plus répondre ni aux impératifs environnementaux ni aux besoins accrus des populations. Les inégalités de la société à deux vitesses s'élargissent non seulement entre le Nord et le Sud mais aussi entre l'Est et l'Ouest et à l'intérieur même des sociétés industrielles avancées.

Faudrait-il donc se contenter d'une sociologie critique hautaine qui, à partir des minces espaces de liberté encore préservés au sein d'universités de plus en plus dominées elles aussi par l'unique souci de la compétition et de la rentabilité, vitupérerait l'époque sans se soucier de l'écho éventuel de ses interventions ?

Ce serait accepter les thèses de ceux qui comme Fukuyama prédisent la fin de l'histoire que de cesser de chercher au ras du sol dans les villages du Sud, dans les usines de l'Est, dans les quartiers des grandes métropoles du Nord comme dans les chambres des poètes et les ateliers des artistes des pratiques porteuses d'émancipation individuelle et collective. On peut imaginer que, comme au siècle dernier, coopératives et syndicats épars donnèrent naissance à un mouvement socialiste dont les conséquences ont dépassé les effets pervers, de nouvelles utopies concrètes comme celles que décrit Anthony Giddens (1990) pourraient émerger de ce qui semble à première vue un monde désespérément homogène et morcelé.

La transformation du monde du travail, en faisant de la formation professionnelle et du contrôle de l'entreprise des enjeux importants pour ce qui reste du mouvement ouvrier, devrait, au-delà de l'informatisation et de la robotisation, faire en sorte que l'autonomie des travailleurs ne passe pas nécessairement par une éventuelle dictature du prolétariat ou par de vastes opérations de concertation au seul niveau national. Qui nous dit qu'une fois passée une courte période d'engouement mythique pour une économie de marché dont les effets néfastes pour l'emploi et le niveau de vie commencent déjà à se faire sentir chez eux, les pays de l'Est n'opteront pas bientôt pour certaines formes

d'autogestion ouvrière mieux adaptées que le capitalisme sauvage à une sortie heureuse du communisme totalitaire.

Alors que le mouvement syndical se replie partout dans les pays industrialisés où un chômage de plus de 10% devient la norme commune, on assiste à un développement accru du tiers secteur constitué par les diverses formes d'organismes communautaires qui cherchent à tisser de nouvelles solidarités au profit des victimes les plus visibles des malheurs de ce temps. Au Québec, la crise économique a amené des mouvements communautaires, jadis contestataires et alternatifs, à réintégrer l'univers contraignant du travail en se concentrant sur l'emploi, la formation professionnelle et l'établissement de coopératives ouvrières ou de corporations locales de développement économique. Ces mouvements acceptent souvent ainsi de distribuer à moindre coût des services que l'État définit pour eux tout en ne voulant plus les assurer par les relais habituels des secteurs public et para-public. Ils le font d'autant plus aisément que ces services constituent une nouvelle source d'emplois précaires pour de nombreux diplômés de sciences humaines qui y trouvent leur seule perspective d'insertion sociale.

Même si, pas plus que le mouvement syndical, le mouvement communautaire ne semble pour le moment porteur d'utopies concrètes, on peut imaginer une convergence possible entre eux autour de l'idée de partage du travail préconisée par des auteurs comme André Gorz (1988) et Alain Lipietz (1989).

En effet, malgré l'optimisme de commande de nos élites économiques et politiques, il est devenu impossible, face à la crise économique structurelle qui frappe à l'Ouest comme à l'Est, sans parler de la pression démographique venue des masses du Sud, de croire encore à des politiques de plein emploi assurant à chacun et à chacune au fil des ans 40 heures par semaine de travail stable et bien rémunéré.

André Gorz pose le problème de la façon suivante « ou bien les normes actuelles du travail à plein temps sont maintenues et aux 10 à 20% de chômeurs actuels s'en ajouteront 35% supplémentaires ; ou bien la durée de travail à but économique est réduite en proportion des économies de travail prévisibles et nous travaillerons 30 à 40% d'heures en moins - voire moins si tout le monde doit trouver un travail rémunéré ». Grâce à cette évolution « pour la première fois dans l'histoire moderne, le travail payé pourra donc cesser d'occuper le plus clair de notre temps et de notre vie » (Gorz, 1988 : 275). Peut-on voir là l'amorce de cette nouvelle utopie concrète où les écologistes rejoindraient syndicalistes et militants communautaires pour inventer un nouveau modèle culturel, un nouvel « épistémé » ? Si cette transformation doit se réaliser, ses promoteurs, encore peu nombreux, n'auront pas la tâche facile. Pour le moment, les exclus de la société duale songent surtout à atteindre ou à retrou-

ver le niveau de consommation de ceux et celles qu'elle continue de favoriser. Ils sont loin de toujours adhérer aux prévisions pessimistes

d'écologistes qui leur semblent plus préoccupés d'ozone, de caribous et de furanes que de développement économique et de création d'emplois.

Les sociologues critiques devront donc encore pour longtemps se trouver, comme Rioux l'a toujours préconisé, au côté des chansonniers, des poètes et des artistes, ces doux rêveurs qui nous incitent à dépasser l'engouement presque universel pour l'économie de marché et la résurgence des fondamentalismes obtus et des nationalismes xénophobes.

Pourtant, même de ce côté, le monde du marché et l'univers médiatique effectuent leurs ravages en favorisant la nouveauté éphémère qui étonne plutôt que les pratiques qui donnent « le moyen de dissocier ce qui reste de l'ordre ancien et d'en préfigurer un autre <sup>2</sup> ». Il demeure bien difficile, Rioux lui-même est obligé de l'admettre, de distinguer, surtout dans le domaine des arts visuels, ce qui représente une véritable rupture ou une percée de l'« imaginaire radical ». Il en est d'ailleurs de même dans tout le vaste champ des activités culturelles lorsqu'on cherche à y cerner l'émergence des pratiques émancipatoires. Doit-on la mesurer d'abord à l'aune de l'engagement social et politique des créateurs ? Faut-il reconnaître comme émancipatoire toute oeuvre qui, au-delà des frontières institutionnelles érigées par l'élite intellectuelle en place, rejoint la conscience populaire ? Faut-il croire que tout ce qui étonne ouvre nécessairement les voies de la création et de la liberté ?

Dans son dernier ouvrage, contrairement à son habitude, Marcel Rioux n'a peut-être pas assez insisté sur ces pratiques culturelles qui, au moment où en changeant de siècle nous pourrions aussi transformer profondément notre imaginaire social, demeurent sans doute encore la seule façon de transcender le désenchantement d'un monde qui échappe de plus en plus à notre emprise.

Malgré le pessimisme lucide de Marcel Rioux, il nous reste donc peut-être encore quelques raisons d'espérer qu'au Québec, plus qu'ailleurs, une rencontre fructueuse et originale puisse s'opérer entre émancipation collective, bouillonnement culturel et sociologie critique.

Dans ce beau texte que je fais souvent lire à mes étudiants, Cornelius Castoriadis propose un sens à notre espérance :

Les raisons pour lesquelles nous vivons l'autonomie sont et ne sont pas de l'époque. Elles ne le sont pas, car nous affirmerions les valeurs de l'autonomie quelles que soit les circonstances, et plus profondément, car nous pensons que la visée de l'autonomie

---

<sup>2</sup> Expression de Pierre Francastel en exergue de Marcel Rioux (1985). « Sociologie critique et création artistique », *Sociologie et sociétés*, vol. XVII, no 2, oct. 1985, pp. 5-11.

tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que, présente dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle. (Castoriadis, 1975 : 137.)

Tant qu'il y aura quelqu'un pour porter ce message, la sociologie critique continuera de nous interroger et de nous inspirer.

## Bibliographie

- CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1990), *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil.
- FINKIELKRAUT, A. (1987), *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- GIDDENS, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- GORZ, A. (1988), *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée.
- HAMEL, J. (1991), « Compte rendu d'Un peuple dans le siècle », *Recherches sociographiques*, vol. XXXII, no 1, pp. 83-89.
- LIPIETZ, A. (1989), *Choisir l'audace*, Paris, La Découverte.
- RIOUX, Marcel (1985), « Sociologie critique et critique artistique », *Sociologie et sociétés*, vol. XVII, pp. 5-11.
- RIOUX, Marcel (1988), « Les frusques de la semaine et l'habit du dimanche », *Possibles*, vol. 12, no 3, pp. 27-36.
- RIOUX, Marcel (1990), *Un peuple dans le siècle*, Montréal, Boréal.

Fin du texte