

Guy Rocher

sociologue, Université de Montréal

(1973)

# Le Québec en mutation

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: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

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

Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

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 l'article de :

Guy Rocher, Le Québec en mutation. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH ltée, 1973, 345 pp. [Autorisation accordée par l'auteur le 7 février 2004]

M. Guy Rocher (1924 - ) professeur de sociologie et chercheur au Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal.

[Autorisation formelle réitérée par M. Rocher le 15 mars 2004 de diffuser cet article et plusieurs autres.]

Courriel : [guy.rocher@umontreal.ca](mailto:guy.rocher@umontreal.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 complétée le 29 avril 2004 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

## Avant-Propos

Introduction : [Le Québec en mutation au seuil d'un avenir incertain](#)

### I. [Changements de structure et mutation culturelle](#)

1. [Une distinction utile : structure sociale et culture](#)
2. [La révolution industrielle au Québec](#)
3. [La révolution tranquille : une mutation culturelle](#)
4. [Idéologies en question et idéologies d'emprunt](#)
5. [La mutation culturelle : éléments d'une nouvelle -morale](#)
6. [Quelques changements de structures récents](#)

### II. [Le conservatisme québécois](#)

7. [Les résistances au changement](#)
8. [Un conservatisme diffus](#)
9. [Les sources du conservatisme québécois](#)
10. [Les aspirations à la bonne vie](#)

### III. [Un incertain avenir](#)

11. [Les difficiles indépendances](#)
12. [Le nécessaire socialisme sera-t-il possible ?](#)
13. [Reiser et apprivoiser le passé](#)
14. [La menace d'intolérance](#)
15. [Société pluraliste et lutte des classes](#)
16. [Que seront demain les jeunes d'aujourd'hui ?](#)
17. [Nécessite d'une politique économique et culturelle](#)

## Conclusion générale

Première partie : [Les opinions nationales](#)

## Présentation

Chapitre I. [“Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale”](#) (1971)

1. [Le Canada français dans le contexte nord-américain](#)

[Hier: l' « antique shop » de style français](#)

[Aujourd'hui](#): Américain francophone et non Français d'Amérique

[Demain](#) : nation originale ou métèques hors-frontières ?

2. [L'autodétermination culturelle du Canada français : ses conditions](#)

[Américanisation de l'intelligentsia ...](#)

... [Mais attirance critique](#)  
[Autodétermination culturelle et autonomie politique](#)  
[Libération économique](#)

[Conclusion](#)

Chapitre II. [“Le Canada: un pays à rebâtir ?”](#) (1968)  
 Chapitre III. [“Les ambiguïtés d'un Canada bilingue et multiculturel”](#) (1972)

1. [Du biculturalisme au multiculturalisme](#)
2. [Les fondements psycho-sociologiques du multiculturalisme](#)
3. [Du multiculturalisme au multilinguisme](#)
4. [Conséquences politiques du multiculturalisme](#)
5. [Un seul perdant : la communauté francophone](#)

Chapitre IV. [“La crise culturelle au Canada français et au Canada anglais”](#) (1973)

[Deux crises qui se ressemblent](#)  
[Une crise concentrée dans les milieux intellectuels](#)  
[L'exode des intellectuels canadiens-anglais](#)

**Seconde partie :** [Nouveaux défis à l'éducation dans la révolution culturelle](#)

[Présentation](#)

Chapitre V. [“Le droit à l'éducation”](#) (1968)

- I. [Les obstacles au droit à l'éducation](#)  
[Les inégalités sociales](#)  
[L'inadaptation des structures de l'enseignement](#)  
[Les handicaps personnels](#)
- II. [Des reformes qui s'imposent](#)  
[Réformes des structures](#)  
[Réformes des mentalités](#)

[Conclusion](#)

Chapitre VI. [“Éducation et révolution culturelle”](#) (1972)

- I. [Observations et impressions](#)  
[École d'aujourd'hui et société de demain](#)  
[Pluralité des publics et conflits de valeurs](#)  
[Les attentes contradictoires](#)  
[L'enseignant, témoin d'une civilisation qui s'interroge](#)  
[Il n'y a plus d'unanimité](#)  
[Les aspirations scolaires et professionnelles](#)
- II. [Un point de vue personnel](#)  
[Deux types de système scolaire](#)  
[Un enseignement de masse personnalisé](#)  
[Pour une conception étendue du système d'éducation](#)

[Les deux révolutions culturelles](#)  
[La révolution culturelle et les attentes à l'endroit de l'enseignement](#)  
[L'extension du réservoir des talents](#)  
[Abattre la dictature des diplômes](#)

[Conclusion](#)

Chapitre VII. “[Éléments d'une anti-sociologie de l'exceptionnalité](#)” (1969)

[Nécessité d'une « anti-sociologie »](#)  
[Les difficultés d'insertion sociale de l'exceptionnel](#)  
[Exceptionnalité et déviance](#)  
[Réactions de la société à l'exceptionnalité](#)  
[L'exceptionnalité en tant que marginalité](#)  
[L'exceptionnalité : un enrichissement pour la société ?](#)  
[La participation des exceptionnels](#)

Troisième partie : - [Déclin ou renouveau religieux ?](#)

[Présentation](#)

Chapitre VIII. “[L'idéologie du changement comme facteur de mutation sociale](#)”  
(1970)

[La nouvelle société](#)  
[Le changement en tant que vision du monde](#)  
[L'origine scientifique de l'idéologie du changement](#)  
[Changement dans l'image de l'homme](#)  
[Définition de l'idéologie du changement](#)  
[Une nouvelle morale](#)  
[Les trois piliers traditionnels de la stabilité sociale](#)  
[Cueillir tous les fruits de l'idéologie du changement](#)  
[Trois sources de tensions](#)  
[L'Église et le changement](#)  
[La vision du monde dynamique dans la tradition judéo-chrétienne](#)  
[Conclusion](#)

Chapitre IX. “[La théologie répond-elle aux besoins de l'homme d'aujourd'hui ?](#)”  
(1967)

1. [Une vieille interrogation dans des ternies nouveaux](#)
2. [L'humanisme marxiste](#)
3. [La psychanalyse et l'humanisme](#)
4. [Le regard de l'évolutionnisme sur l'homme](#)
5. [Les grands courants de la pensée dans la conscience populaire](#)
6. [Connait-on mieux l'homme ?](#)
7. [Qu'apporte la théologie à l'interrogation sur l'homme d'aujourd'hui ?](#)
8. [Conclusion](#)

Chapitre X. [L'incroyance religieuse comme phénomène sociologique](#) (1971)

I. [Les caractères de l'incroyance au Québec](#)

1. [Mise en question de la religion traditionnelle](#)
2. [Une incroyance « sacrilège »](#)
3. [Une incroyance sociologique](#)
4. [Insatisfaction religieuse](#)

II. [L'univers de l'incroyance](#)

5. [Foi en l'homme](#)
6. [Foi dans la vie présente](#)
7. [Foi dans l'histoire](#)

III. [L'incroyance dans l'évolution socio-culturelle récente](#)

8. [Famille, école, Église et la révolution culturelle](#)
9. [La guerre destructrice et purificatrice](#)

Quatrième partie : - [En guise d'épilogue](#)

Chapitre XI. ["Réflexions sur le métier de sociologue au Québec et au Canada"](#)  
(1970)

- I. [Sociologie et valeurs au Canada français](#)
- II. [Les sociologues : agents de changement social](#)
- III. [La sociologie dans un contexte bilingue et biculturel](#)

[Conclusion](#)

**UN LION, UN MOUTON, UN PRÉ**

Allégorie en laine du pays,  
de Suzanne Rocher  
Illustrations de Guy Gaucher

(Voir texte présenté séparément)

# Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

Les textes qui ont été retenus pour former ce livre ont un dénominateur commun. On retrouve dans chacun le thème du changement de la société québécoise, de son évolution récente et actuelle. J'appartiens à cette génération qui s'est longtemps impatientée de voir le Québec stagner dans la peur, l'insécurité, la soumission et l'aliénation, mais qui fut ensuite étonnée et peut-être aussi dépassée par le rythme du changement, lorsqu'il a débuté, et par les directions qu'il a prises. Par profession autant que par engagement personnel, j'ai dû m'interroger sur les sources, les agents et les conditions du changement dans lequel est engagée la société québécoise, et aussi sur les forces de résistance que cette évolution a éveillées.

On verra en effet que s'il est question de changement dans les essais qui suivent, on y parle aussi passablement d'opposition au changement. La scène québécoise a été ces dernières années le lieu d'un affrontement entre éléments novateurs et réflexes de résistance. Je crois que non seulement le Québec, mais chaque Québécois s'est senti le champ clos des contradictions et des ambiguïtés qui caractérisent sa société. Il s'est senti ballotté entre l'optimisme et le pessimisme, partagé entre des sentiments d'euphorie et des états dépressifs, tiraillé par la peur et par le goût du risque.

À cause de cela, les sociologues québécois n'ont pu se cantonner dans un rôle d'observateurs scientifiques. Ils ont senti le besoin de participer aux débats publics, de prendre parti et de témoigner en faveur des options auxquelles ils adhéraient. Dans les essais qu'on va lire, ce n'est donc pas seulement le sociologue qui s'exprime ; c'est aussi le citoyen qui s'interroge sur la destinée de son pays, c'est l'éducateur engagé dans une remise en question de l'enseignement, c'est le croyant qui habite une Église dont il sent impérieusement le besoin de contester le conservatisme et les luttes d'arrière-garde.

Les bouleversements de la société québécoise et les sentiments ambivalents et confus qu'ils ont provoqués, tel est donc l'objet principal de la réflexion qui se poursuit à travers tout ce livre. On constatera cependant que les textes qui composent cet ouvrage ont été écrits dans des circonstances différentes et pour des publics variés. Il se trouve pourtant qu'en les revoyant, j'ai pu tout naturellement les grouper sous trois grandes têtes de chapitre: la destinée de la francophonie québécoise et canadienne, la remise en question de l'enseignement et des systèmes scolaires traditionnels, la crise de la foi religieuse dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Ce n'est évidemment pas un hasard qu'il en fût ainsi. Ce sont là les questions qui ont plus particulièrement retenu mon attention ces dernières années, très probablement parce que c'est en elles que les valeurs auxquelles j'adhère et que mes engagements passés et présents étaient le plus sérieusement remis en question. Par ailleurs, l'expérience d'autres pays à connaître une certaine évolution culturelle témoigne que ces trois secteurs sont particulièrement sensibles aux mutations sociales et culturelles caractéristiques des sociétés contemporaines.

Il est un autre élément d'unité entre ces essais qu'il importe de mentionner: ils sont tous de date récente, ayant été écrits dans les cinq dernières années. Il s'agit donc d'une réflexion qui appartient à une même période et qui se rattache à une même phase de l'histoire québécoise, bien qu'elle porte sur des facettes différentes d'une certaine réalité.

*L'allégorie en laine du pays*, racontée par Suzanne Rocher et illustrée par Guy Gaucher, appartient au même univers de réflexion. Dans un genre différent de l'essai, cette fable dit dans un langage symbolique les mêmes réalités historiques et contemporaines auxquelles les essais s'adressent suivant une démarche beaucoup plus lourde. Je crains cependant qu'en invitant ma femme à compléter mon livre par ce conte illustré, je me sois fait à moi-même une concurrence trop forte que mes essais ne sauront soutenir.



# Introduction

---

## Le Québec en mutation au seuil d'un avenir incertain

[Retour à la table des matières](#)

Faut-il résumer en une formule l'image qu'offre le Québec contemporain? je choisis alors de dire qu'il présente par-dessus tout le spectacle d'une société qui se cherche à travers une difficile mutation. Au cours des dernières décennies, plus encore des dernières années, le Québec a été le théâtre de bouleversements qui ont modifié son profil d'une manière profonde. Il a connu et connaît encore des transformations d'une telle ampleur qu'on assiste au passage d'un type de société à un autre. L'ancienne société traditionnelle, cléricale, repliée sur elle-même, cède le pas à une société post-industrielle, laïque, appartenant de plus en plus à la civilisation nord-américaine. C'est ce qui permet de dire que le Québec traverse à proprement parler une mutation d'espèce.

Ces changements sont plus frappants encore du fait qu'ils s'accompagnent d'une crise d'identité. Le Québec s'interroge sur sa personnalité collective, il est à la recherche d'une destinée qui serait cohérente avec son passé et qui mériterait d'être assumée dans l'avenir, il hésite entre différentes images de lui-même qu'on lui propose et dont aucune n'emporte encore l'adhésion générale.

Cette coïncidence entre la mutation du Québec et sa quête d'identité n'a rien d'accidentel : les deux mouvements sont historiquement interdépendants. Chacun prend appui sur l'autre en même temps que chacun reçoit une impulsion de l'autre.

Mais il ne suffit pas d'affirmer l'importance et la rapidité du changement survenu et de l'évolution en cours. Certaines distinctions s'imposent. On sait en effet qu'une société ne change pas en même temps dans toutes ses parties. Elle évolue, non pas comme une totalité, mais d'une manière brisée, par pièces détachées. Certains secteurs changent plus que d'autres; des professions, des régions, des groupes d'âge sont plus réceptifs aux innovations que d'autres; des strates sociales et des classes sont plus prêtes que d'autres à accepter le changement ou à y participer. Au surplus, les secteurs qui changent n'obéissent pas tous au même rythme d'évolution: certains connaissent des transformations rapides et radicales, d'autres affichent plus de lenteur, opposent une plus grande résistance à accueillir la nouveauté ou font montre d'une moins grande aptitude à assimiler l'innovation. Enfin, dans chacun des secteurs, on assiste à des poussées d'innovation suivies d'arrêts plus ou moins brusques; des périodes de régression succèdent à une trop rapide avance; des mouvements d'inquiétude ou même de panique naissent et grandissent; l'altitude prise provoque le vertige, entraînant le désir de freiner une montée qui coupe le souffle.

Il faudrait, pour analyser la situation d'une société comme le Québec, tenir compte de toutes ces distinctions à la fois. Rien n'est moins facile, cependant. Tout au plus peut-on se mettre en garde contre les demi-vérités ou les faussetés qu'on risque d'énoncer en ne parlant du changement de la société québécoise que d'une manière globale, sans faire quelques-unes des distinctions qu'on vient d'énumérer. Il faut, en particulier, chercher à reconnaître ce qui n'a pas changé aussi bien que ce qui a bougé, se demander quels ont été les secteurs de stabilité et quels sont ceux qui ont connu le mouvement, identifier les poches de résistance au changement tout autant que les forces d'action novatrice, discerner les périodes d'évolution et les moments d'arrêt.

# I

## Changements de structure et mutation culturelle

### *1. Une distinction utile : structure sociale et culture*

[Retour à la table des matières](#)

Une distinction simple et classique en sociologie permet de faire un premier dépistage du stable et du changeant, c'est celle qui oppose structure sociale et culture. Ce sont deux paliers de la réalité sociale qu'il est assez aisé de distinguer. La culture - au sens anthropologique du terme - recouvre l'ensemble des manières de penser, de sentir et de faire qui constituent l'environnement symbolique dans lequel baignent et se meuvent les membres d'une communauté humaine. La culture est de l'ordre des valeurs, des représentations, des perceptions, dans ce que celles-ci ont de collectif, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont partagées par les membres d'une société. C'est cette culture commune qui donne son visage à un peuple, un pays, une nation, un groupe ethnique ou religieux, car c'est en elle que chaque membre puise une part importante de ses motivations, de ses aspirations, de ses normes et règles de conduite.

Par opposition à la culture, les structures sociales sont les modes d'encadrement des membres d'une société, les groupes qu'ils constituent, les réseaux de communication et d'interaction qui les relient les uns aux autres d'une manière suffisamment organisée et organique pour qu'on puisse identifier cette société et même lui donner un nom. C'est ainsi que l'on peut parler de

structures économiques, de structures politiques, de structures de classes et de structures familiales. Par contre, la religion (mais non les structures ecclésiastiques), le droit, (mais non les structures juridiques), les idéologies politiques (mais non les partis politiques) se rapportent à l'univers culturel.

Cette distinction va nous permettre de mieux mettre en lumière le décalage qui s'est produit au Québec dans l'évolution des structures sociales et de la culture. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle et dans la première partie du 20<sup>e</sup>, ce sont les structures sociales qui ont connu les plus, profondes transformations, sans que la culture soit beaucoup touchée. Depuis la dernière guerre mondiale, les structures sociales ont subi des changements de moindre importance.

Par contre, au cours des dernières années, c'est dans l'univers culturel que les transformations les plus marquées et les plus significatives se sont produites, tandis que les structures sociales n'ont subi que des changements de moindre importance.

## *2. La révolution industrielle au Québec*

[Retour à la table des matières](#)

Pour ce qui est des structures sociales, les transformations les plus importantes se sont produites à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. C'est durant cette période, notamment à l'occasion des deux guerres mondiales, que le Québec s'est massivement industrialisé. De rurale, artisanale et marchande, sa structure économique est devenue celle d'une société de production industrielle assez largement diversifiée. Par ailleurs, ce qui témoigne que cette nouvelle structure économique n'a guère connu récemment de modifications importantes, c'est qu'elle n'a pas bénéficié de l'apport des industries plus dynamiques et d'avant-garde qui ont surtout progressé depuis la dernière guerre. Elle en est encore au stade de développement de l'entre-deux-guerres.

Au point de vue démographique, l'industrialisation a entraîné le drainage de la population rurale vers les villes, grandes et moyennes. Les milieux urbains ont bénéficié du surplus de population des milieux ruraux, où le taux de natalité était très élevé. Dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, les fils des familles rurales qui n'héritaient pas de la ferme familiale et qui n'étaient pas assez fortunés pour acheter de nouvelles terres, durent s'exiler en grand nombre vers les provinces de l'Ouest canadien et vers les États américains de la Nouvelle-Angleterre ou du Midwest. Le Québec connut alors sa pire saignée

de population jeune, faute d'un développement économique suffisant pour absorber sa trop nombreuse main-d'œuvre disponible. Mais avec le début du 20e siècle, la révolution industrielle permet au Québec et aux villes québécoises d'étancher tant bien que mal le trop-plein de population rurale. Par conséquent, majoritairement rural à la fin du 19e siècle, *le* Québec s'urbanise progressivement, au point de l'être à 90% au milieu du 20e siècle. Mais on voit en même temps croître rapidement l'écart entre la région métropolitaine de Montréal et le reste de la province. Le déséquilibre entre le développement de la région montréalaise et celui du Québec, qui apparaissait déjà au 19e siècle, est maintenant devenu aigu.

L'industrialisation et l'urbanisation du Québec se sont accompagnées d'une transformation du système des classes -sociales. Comme dans tous les pays en voie d'industrialisation, une classe ouvrière urbaine apparaît et prolifère rapidement au début du 20e siècle, pour en venir à occuper une place centrale dans le tissu de la société. Elle ne constitue cependant pas un bloc uniforme; elle est diversifiée, hiérarchisée par degrés de spécialisation et par niveaux de vie. De plus, la population ouvrière des grandes entreprises a une mentalité différente de celle des entreprises atomisées. En conséquence, l'organisation syndicale a progressé d'une manière inégale et pas nécessairement au profit des ouvriers les plus défavorisés. Le prolétariat désarticulé des petites entreprises marginales a été très lent à développer une conscience de classe assez forte pour appuyer une action syndicale difficile. Par ailleurs, si l'industrialisation a provoqué d'abord l'apparition d'une classe ouvrière, on a vu émerger ensuite une petite bourgeoisie et une classe moyenne qui ont gagné progressivement en importance dans la mesure où l'administration, les services personnels et publics, les divers secteurs de communication ont occupé une place grandissante dans la société industrielle avancée.

La pondération de ces deux classes sociales, classe ouvrière et classe moyenne, le degré de perméabilité de la classe moyenne, la conscience de classe qui se développe dans la classe ouvrière sont devenus au Québec, comme dans les autres nations industrielles, les éléments principaux de la dynamique sociale. Ce sont ces éléments qui règlent en partie le rapport complexe des forces révolutionnaires et des puissances conservatrices, des mouvements sociaux de droite et de ceux de gauche.

Cependant, ce qui a passablement modifié et ralenti cette dynamique de la société industrielle au Québec, c'est le fait que les transformations de structures ne se sont pas accompagnées d'une égale transformation de la culture. On peut dire que le Québec a vécu une étrange contradiction dans la première moitié du 20e siècle: il adoptait les structures sociales de la civilisation industrielle, mais il gardait la mentalité, l'esprit et les valeurs de la société pré-industrielle. Il y a peu d'exemples d'autres sociétés en voie d'industrialisation à

avoir connu une rupture aussi radicale entre les structures sociales et la culture.

Cet écart s'explique évidemment par le fait que l'industrialisation a été imposé de l'extérieur. Le Québec n'y a pratiquement pas contribué lui-même, sauf en fournissant les matières premières et la main-d'œuvre. L'impulsion originale, celle qui apporte l'esprit d'entreprise, le capital et les connaissances techniques, lui était assez étrangère pour ne pas affecter son univers culturel.

Le retard de la culture sur les structures sociales ne fut cependant pas sans entraîner des contradictions et des tensions dans la vie québécoise. Mais elles furent longtemps censurées par les puissances d'unanimité, situées principalement dans *l'Église catholique*, qui leur imposaient silence. À la longue, cette accumulation du retard ne pouvait que devenir de plus en plus explosive. À partir de 1950, la révolution culturelle couvait déjà sous la cendre, avant de surgir finalement au grand jour quelques années plus tard. C'est cette poussée subite d'un changement culturel longtemps étouffé qui explique le rythme rapide et presque sauvage de la mutation culturelle des dernières années.

### ***3. La révolution tranquille : une mutation culturelle***

[Retour à la table des matières](#)

C'est sur le plan de la culture que les changements majeurs et les plus radicaux se sont produits au cours des dernières années. Depuis le début des années 1960, la mentalité pré-industrielle qui régnait encore jusque là, du moins officiellement et dans la majorité de la population, a éclaté. Elle s'est vue confrontée par une nouvelle mentalité, rapidement émergente et faisant tache d'huile, celle qu'on lie d'ordinaire à la civilisation post-industrielle.

Le rythme de cette transformation culturelle a été si rapide qu'il a étonné et pris par surprise les hommes de ma génération. C'est d'ailleurs ce tempo du changement, peut-être plus que le changement lui-même, qui a frappé les esprits et créé des remous. Cela s'explique évidemment par le fait que cette mutation avait longtemps retardé.

Il faut cependant ajouter - ne fût-ce que pour le noter au passage - qu'en réalité le changement n'a pas été aussi subit qu'on a pu le dire et le croire. Il a

été préparé de longue main. Il a été d'abord annoncé par différents groupes marginaux, il a dû ensuite emprunter des voies souterraines avant d'apparaître finalement au grand jour. Certains mouvements d'Action catholique, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, le groupe du *Refus global*, la revue *Cité libre*, la C.T.C.C. (ancienne C.S.N.), l'Institut canadien des affaires publiques - pour ne nommer que les principaux - ont été les germoirs où, durant les années 1940 et 1950, la « révolution tranquille » a trouvé ses premières voix, qu'on peut juger aujourd'hui bien timides mais qui s'élevaient, il faut s'en souvenir, contre un ordre solidement établi et bien peu tolérant de toute dérogation.

C'est dans ces milieux qu'on a d'abord ouvert la discussion autour des idées d'autorité, de liberté, de développement économique et culturel, de déconfessionnalisation et de sécularisation de la société, d'État socialiste. C'est au sein de ces groupes et de ces mouvements que les idéologies reçues ont subi le feu d'une première critique systématique et que les unanimités morales et religieuses ont été en premier lieu contestées. C'est là que se sont esquissées, dans une révolte encore étouffée contre l'ordre régnant, les premières ébauches d'une mutation culturelle dont on pouvait cependant craindre encore à l'époque qu'elle était destinée à avorter, tant paraissaient puissantes les forces de réaction auxquelles elle s'attaquait.

Mais sans doute celles-ci étaient moins bien en place qu'il ne semblait. Du moins connaissaient-elles alors une certaine fatigue. Elles commençaient à ressentir le contrecoup des voix qui s'élevaient de plus en plus nombreuses et insistantes pour dénoncer l'immobilisme du Québec, les retards accumulés dans tous les domaines, l'attachement aveugle à un passé partiellement fictif, un traditionnalisme qui s'était enfermé et figé dans des formules étroites et étriquées. Les contradictions entre la réalité d'une société québécoise industrialisée et le rêve abstrait d'un Québec traditionnel, unanimement catholique, replié sur lui-même, tout entier absorbé par son passé, éclataient de toutes parts et il devenait de plus en plus possible de les mettre ouvertement en lumière et de les attaquer.

Le point tournant de la « révolution tranquille » se situe, on le sait bien, en 1959 et 1960. Il est étonnant qu'on n'ait pas encore écrit l'histoire de ces deux années d'effervescence intellectuelle, de luttes politiques et d'une certaine euphorie collective. On n'y comprendrait rien, cependant, si on ne remontait plusieurs années auparavant, jusqu'à ces groupes, groupuscules et mouvements qui ont préparé la mise à feu du train de transformations qui allaient ensuite s'opérer. Des idées et des attitudes ont pu rapidement surgir sur la place publique et trouver en temps opportun certains modes concrets d'application, parce qu'elles avaient été élaborées et discutées dans une sorte d'« underground » qui leur avait servi de lieu de germination. De nouvelles attitudes se sont répandues, accompagnant une « vision du monde » et des

idéologies nouvelles, parce qu'elles avaient d'abord été assumées, vécues et en quelque sorte expérimentées dans des secteurs encore marginaux du Québec durant les années 1940 et 1950.

C'est précisément parce que la révolution tranquille a été préparée par une lente et laborieuse remise en question d'idées, d'idéologies, d'attitudes et de mentalités qu'elle a été d'abord et surtout une mutation culturelle. La révolution tranquille n'a pas entraîné de changements très importants dans la structure économique du Québec, ni dans les institutions principales de la société; elle n'a pas été une révolution sociale, mais une certaine révolution culturelle. Elle a provoqué des changements d'esprit, mais peu de transformations structurelles.

Il n'est pas facile de résumer en quelques paragraphes l'évolution des mentalités qu'a été la révolution tranquille, ni d'en cerner les limites et les illusions. Chacun est porté à la juger selon ses options présentes, soit pour en souligner les erreurs, les extravagances ou les audaces verbales, soit pour en dénoncer les timidités, soit pour se moquer de ses naïvetés. Au risque de beaucoup simplifier les choses, on peut dire que la mutation culturelle s'est effectuée concurremment au plan des idéologies collectives et à celui de la morale des conduites individuelles et sociales. Bien qu'ils soient liés, il n'est pas inutile de distinguer ces deux niveaux de réalité pour comprendre un peu plus dans le détail les changements culturels qui se sont produits.

#### ***4. Idéologies en question et idéologies d'emprunt***

[Retour à la table des matières](#)

Et d'abord, le plan collectif. L'image du Québec et de l'homme québécois a rapidement évolué depuis une quinzaine d'années. Le Québécois a été à la recherche d'une représentation de lui-même, d'une définition de son entité collective, de sa place et de son rôle en Amérique du Nord et dans la civilisation occidentale. Cette période d'exploration et d'hésitation a été marquée par la remise en question et le rejet d'anciennes images, qu'on a voulu briser, nier, lancer par-dessus bord. On a d'abord voulu se débarrasser de l'image d'un Québec à vocation rurale, vivant accroché à la société industrielle nord-américaine, mais toujours en marge d'elle parce que ses valeurs devaient nécessairement s'inspirer des traditions du milieu agricole. Cette doctrine agriculturiste



s'était formulée au cours du 19<sup>e</sup> siècle; elle a été par la suite reprise et exprimée de bien des façons, jusqu'à servir d'assise principale à l'idéologie duplessiste.

C'est en invoquant l'urgence pour le Québec de prendre en main sa destinée économique, désormais liée au sort de la société industrielle de production, qu'on a proposé de tourner le dos à la vocation agricole autrefois si hautement valorisée, pour s'engager d'une manière positive et active dans la voie de l'industrialisation.

Souvent associée à la première et la complétant, une seconde représentation du Québec faisait de celui-ci un pays unanimement chrétien et catholique, à vocation missionnaire, chargé de témoigner de la vérité de l'Église catholique dans un continent à majorité protestante. Formulée d'abord sous le régime français, bien que dans des termes assez différents, renforcée et modifiée par le clergé québécois quand il s'acquittait un rôle social et politique dominant au 19<sup>e</sup> siècle, cette idéologie a été florissante au Québec durant près d'un siècle, jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Elle fut violemment battue en brèche dans les années 1960, soit au nom du laïcisme militant qui apparut alors, soit par suite de l'opposition de certains chrétiens au triomphalisme de l'Église catholique.

Une troisième image du Québec fut également l'objet d'assauts: celle d'une société à qui son passé pouvait fournir toutes les motivations, toutes les raisons d'être, tous les espoirs et tous les modèles de devenir. On lui opposa celle d'une société en développement économique et culturel, qui devait inventer, imaginer une histoire nouvelle, qui serait cohérente avec son passé mais novatrice et capable d'originalité.

Les nouvelles images de remplacement qu'on recherchait n'étaient cependant pas faciles à trouver. Il est remarquable qu'on n'en ait pas inventé de proprement québécoises. Celles qu'on a proposées comme nouvelles et qui ont connu un certain succès étaient toutes importées de l'extérieur. Pour remplacer les idéologies anciennes, la « révolution tranquille » a surtout recouru à des idéologies d'emprunt.

S'inspirant du modèle des nouvelles nations, surtout celles d'Afrique, on a commencé par définir le Québec comme un pays colonisé, subissant l'empire à la fois du Canada anglophone et des États-Unis. Ce modèle du pays colonisé aidait à mettre en lumière certains traits de la servitude québécoise qui avaient été auparavant ignorés et passés sous silence. La dépendance économique du Québec, la pauvreté collective des francophones, le bas niveau de scolarisation de la majorité francophone, la faible capacité d'analyse du nationalisme traditionnel s'éclairaient d'un jour nouveau à la lumière de ce modèle. Par ailleurs, on se rendait bien compte que l'analogie avec le colonialisme

d'Afrique était trompeuse, dans la mesure où la proximité des États-Unis et le niveau élevé de vie sont deux facteurs qui modifient les données du problème.

Un deuxième modèle étranger a été proposé, celui du « Nègre blanc d'Amérique ». Comme les Noirs américains, le francophone canadien et québécois appartient à une société d'abondance dans laquelle il ne bénéficie pas des mêmes avantages que la majorité et où il n'a surtout qu'un accès limité à la propriété et à la gérance des moyens de production. Ici encore, l'analogie n'était pas sans vertus explicatives. Mais quand on connaît la situation réelle des Noirs américains, il est difficile de soutenir que les francophones québécois soient dans le même état désespéré d'infériorité économique, politique et culturelle.

Le modèle cubain a aussi fasciné un certain nombre de jeunes, par les promesses qu'il portait d'une indépendance économique et politique complète, à proximité du géant américain mais grâce à une politique révolutionnaire socialiste intégrale. Ici encore, cependant, il a fallu reconnaître que la comparaison risque de tromper. Le niveau de vie général de la population cubaine n'est en rien comparable à celui de la population québécoise. Celle-ci accepterait bien difficilement les sacrifices économiques et financiers que supposerait une coupure radicale avec l'économie américaine.

Les images importées de l'extérieur n'ont donc pas réussi jusqu'ici à prendre racine au Québec et à engendrer une idéologie globale. Malgré cela, elles ont sûrement contribué à faire préciser bien des éléments d'une nouvelle représentation du Québec. C'est d'elles en particulier que s'est nourri et inspiré le néo-nationalisme québécois qui est apparu dans le train de la «révolution tranquille». Ainsi, c'est à ces idéologies importées qu'on doit en bonne part la certitude de plus en plus répandue que le Québec doit se comporter comme « un pays » ou « une nation » et chercher une vocation propre, une destinée qui lui soit particulière. Si cela n'est pas possible à l'intérieur des cadres renouvelés de la Confédération, ce devra l'être à l'extérieur. En second lieu, l'idée a fait son chemin que le Québec est un pays majoritairement francophone et que c'est à affirmer ce caractère qu'il doit s'employer dans les années à venir. Le bilinguisme du Québec a été sérieusement remis en question et le sera vraisemblablement de plus en plus. En troisième lieu, on a accordé un rôle accru à l'État québécois, de qui on réclame une politique économique et une politique culturelle originales, relativement indépendantes de celles du Canada.

De plus, la nouvelle conscience politique n'a pas été que nationaliste. Grâce aux idéologies d'emprunt pour une large part, la jonction s'est opérée pour la première fois au Québec entre l'analyse des problèmes politiques et celle des problèmes sociaux. La crise d'identité nationale s'est doublée d'une crise de conscience sociale. Cette dernière s'est exprimée de diverses

manières. Ainsi, on a pu voir émerger un nouveau langage et un nouveau mode d'analyse sociale d'inspiration plus ou moins marxisante ou socialisante. De même, c'est probablement au Québec que le syndicalisme nord-américain a connu la radicalisation la plus marquée : non seulement cette radicalisation s'est-elle affirmée dans l'analyse des problèmes du travail, mais d'une manière plus générale dans l'analyse des problèmes économiques, politiques et sociaux du Québec. Soulignons enfin la radicalisation et la politisation des assistés sociaux et d'autres groupes marginaux. Ces nouvelles tendances sont -d'autant plus remarquables que le Québec s'était fait depuis longtemps une réputation de conservatisme social et politique.

### ***5. La mutation culturelle : éléments d'une nouvelle morale***

[Retour à la table des matières](#)

La mutation culturelle du Québec n'est pas moins impressionnante dans le domaine que j'appellerais très largement celui de la morale individuelle et sociale, c'est-à-dire les modes de vie, les habitudes, les rationalisations des conduites, les motivations et les aspirations. Le phénomène le plus frappant est probablement l'affaiblissement des motivations religieuses et la sécularisation de la mentalité du Québécois francophone. Étant donné la rapidité avec laquelle la mentalité religieuse que l'on attribuait depuis longtemps au Québécois francophone a cédé la place à des motivations séculières, on peut croire que l'imprégnation de la culture canadienne-française par la religion était bien plus superficielle qu'on ne le pensait. Il faut aussi supposer que, pour une proportion importante de la population, l'autorité et l'influence du clergé étaient bien moindres qu'on ne le supposait. La régression de la mentalité religieuse s'est accompagnée d'un changement politique: le retrait marqué de l'Église comme puissance politique et comme source d'inspiration des normes morales dans la vie familiale, dans les associations et les mouvements sociaux, dans l'enseignement à tous les niveaux.

Une deuxième mutation culturelle particulièrement significative a entraîné l'acceptation de l'idéologie du changement. Cette transformation atteint au cœur de l'évolution culturelle. Rapidement, le Québec est passé d'une mentalité où le changement était perçu comme un mal en soi, ou du moins comme une atteinte à l'ordre et à l'harmonie qui devaient régner dans la société et dans les personnes, à une attitude peut-être exagérément positive à l'endroit du

mouvement. Aujourd'hui, le préjugé favorable est plutôt du côté de tout ce qui bouge, tandis que ce qui demeure stable devient suspect. Dans un des essais qu'on va lire plus loin, j'ai tenté d'expliquer le sens de ce que j'ai appelé « l'idéologie du changement », qui est essentiellement la valorisation de tout ce qui est en mutation et le refus presque systématique de toute forme de *statu quo*.

Dans le même essai, j'ai parlé de l'impact que peut avoir l'idéologie du changement sur le monde religieux. Cela n'est pas pure coïncidence. Au Québec, le dogmatisme et le papisme qui régnaient jusqu'à tout récemment incarnaient une idéologie rigide du *statu quo*, le mythe de la vérité éternellement acquise, la suspicion à l'endroit de toute mutation. Que la nouvelle idéologie du changement en soit venue à atteindre même l'ordre religieux et jusqu'au dogme et à la morale catholiques m'a paru hautement significatif de l'ampleur de la transformation qui s'est produite et de la profondeur qu'elle a atteinte dans la mentalité des Québécois,

Un autre élément de l'évolution culturelle récente, c'est l'imprégnation du Québec par la civilisation américaine. Les États-Unis exercent depuis longtemps une fascination sur le Canadien français, à la fois comme lieu de vie, de voyage ou de commerce. Mais jusqu'à récemment, on avait voulu, par de puissantes barrières, protéger le Québec de l'envahissement de la culture étatsunienne. Bien qu'avec un succès relatif, on avait réussi à faire du Québec français une société marginale par rapport au reste de l'Amérique du Nord. Il faisait figure de réserve ou de musée, où se serait conservée une culture ancienne plus ou moins déphasée.

Depuis la deuxième guerre mondiale, le Québec s'est inséré davantage dans l'Amérique du Nord, et cela d'une manière apparemment définitive. Le progrès des transports et l'avènement de la puissante machine des communications de masses ont rendu le Québec plus perméable que jamais à l'influence étatsunienne. Celle-ci se fait sentir quotidiennement dans les styles de consommation, les modes et les rythmes de vie, les attitudes et les valeurs, une certaine vision du monde. L'emprise américaine sur la structure économique du Québec, comme du reste du Canada, s'est ainsi complétée par une influence culturelle croissante.

Il est puéril de voir dans l'américanisation un mal en soi et dans la civilisation étatsunienne un monde totalement condamnable. Dans une perspective d'avenir, la question principale est plutôt de savoir dans quelle mesure le Québec saura faire le tri de l'ivraie et du bon grain dans cette civilisation où il baigne et comment il lui sera possible de construire et de maintenir une francophonie nord-américaine originale au sein d'un continent à majorité anglophone. Dans un des essais qui suit, j'ai tenté d'analyser ce défi et de cerner les conditions pour que le Québec le relève avec succès.

En réalité, ce qui m'inquiète le plus en regard de la civilisation étatsunienne, c'est la faible capacité d'innovation du Québec et sa tendance excessive à l'imitation. Un trop long entraînement à la soumission, une insécurité chronique et le sentiment intense de sa faiblesse inhibent l'esprit de créativité et l'imagination du Québécois. Il se laisse facilement gagner par les modes qui lui viennent de l'extérieur, auxquelles il est toujours prêt à accorder une vertu exagérée. Un des signes les plus évidents de cette trop grande aptitude à l'imitation, c'est qu'avec une constance presque absolue on « découvre » au Québec des idées qui ont déjà derrière elles une certaine carrière aux États-Unis, en France ou en Angleterre. Si le Québec ne réussit pas à développer une attitude plus critique et une imagination plus active, il est certain qu'il est destiné à ne devenir culturellement qu'un État français - fut-il indépendant - de la confédération étatsunienne.

Enfin, la mutation culturelle du Québec s'inscrit dans un contexte plus large encore, qui est celui de la liberté retrouvée ou réclamée. Un des traits dominants de la culture canadienne-française avait été son respect de toutes les formes d'autorité, qu'on considérait comme nécessairement sacrées. L'autorité relevait d'une sorte d'ordre divin dont elle était le garant et le gardien. Je me souviens que vers le temps de la grève de l'amiante, c'est-à-dire autour de 1950, le Père Georges-Henri Lévesque, qui symbolisait alors dans bien des milieux l'opposition au régime Duplessis et la contestation d'un certain ordre social, avait créé un grand scandale en proclamant du haut de la chaire que s'il est vrai que l'autorité vient de Dieu, « la liberté aussi vient de Dieu ». On avait vu dans cette déclaration, selon les thèses qu'on défendait, un dangereux outrage à l'autorité ou un geste extrêmement courageux. Quelques années plus tard, des personnes commencèrent à réclamer la liberté de la dissidence religieuse dans un milieu trop unanimement catholique et le droit de ne pas imposer à leurs enfants l'éducation religieuse officielle.

Le rappel de ces contestations isolées, qui ne datent que de quelques années à peine, permet de mesurer la distance parcourue en bien peu de temps. Les idées de liberté et de libération ont gagné rapidement du terrain, s'étendant à tous les domaines: religieux, moral, pédagogique, civique, judiciaire, littéraire, artistique. Elles s'expriment dans les communications de masse aussi bien que dans la vie quotidienne, dans les mouvements sociaux et politiques tout comme dans les événements mondains ou artistiques.

Peut-être le caractère dominant de la mutation culturelle du Québec réside-t-il précisément dans cette explosion de liberté, ce besoin de briser les contraintes, de transgresser les tabous, qui a marqué l'évolution effervescente des dernières années. Longtemps étouffé sous la couverture d'institutions et de modes de pensée de style médiéval, le goût de l'indépendance, individuelle autant que collective, s'est bruyamment exprimé de diverses manières. Le

contraste avec un passé de docilité a été si frappant qu'on a pu croire à une révolution culturelle plus profonde qu'elle ne l'était en réalité.

## ***6. Quelques changements de structures récents***

[Retour à la table des matières](#)

La mutation culturelle que nous venons de décrire rapidement a été le phénomène dominant de l'histoire récente du Québec. On ne peut cependant faire abstraction de certains changements de structures qui se sont aussi produits pendant la même période. Ils furent d'ailleurs étroitement liés à l'évolution culturelle, qu'ils accompagnèrent ou dont ils furent des produits ou des sous-produits. Ils se sont principalement opérés dans deux secteurs: celui de l'éducation et celui de l'État.

C'est dans le système scolaire que les changements structurels les plus appréciables ont été marqués. En quelques années, celui-ci a complètement changé de figure. L'ancien système scolaire, celui d'avant 1960, était dominé par le secteur privé. Au-delà du cours élémentaire, tout l'enseignement secondaire reconnu comme tel n'était donné que dans les collèges classiques, seule voie d'accès à l'enseignement supérieur, lui aussi exclusivement privé. La voie royale, celle qui était entourée de prestige et menait aux professions situées au haut de l'échelle sociale et les mieux rémunérées, passait nécessairement par les institutions privées. Même une partie importante de l'enseignement technique et professionnel appartenait aussi à des institutions privées de diverses natures. Ne relevaient du secteur public que l'enseignement élémentaire, celui que l'on appelait primaire supérieur parce qu'on refusait de le mettre sur un pied d'égalité avec l'enseignement classique, et certains cours techniques. Paradoxe suprême: les enseignants du secteur public étaient obligatoirement formés dans les Écoles normales, presque toutes institutions privées.

Un renversement radical s'est opéré, au profit de l'enseignement public. L'autorité des commissions scolaires, restreinte au seul enseignement primaire jusqu'en 1961, s'est étendue au niveau secondaire, qu'on a redéfini de telle manière qu'il recouvre tout l'enseignement des cinq années au-delà du cours primaire, sans distinction d'option ou de section. Un niveau d'étude intermédiaire a été créé, entre l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur,

que l'on a confié principalement à des institutions de caractère public, le Collège d'enseignement général et professionnel (Cegep). Les anciens collèges classiques ont été absorbés soit par les commissions scolaires, pour le niveau secondaire, soit par les Cegep. Enfin, un réseau d'institutions d'enseignement supérieur public a été créé avec l'Université du Québec, s'étendant sur une large partie du territoire québécois.

En termes démographiques, ces réformes de structure se sont accompagnées d'importants changements dans la population scolaire. L'ancien système était essentiellement élitiste. Non point tant qu'il ait favorisé une classe sociale particulière, à la différence des systèmes scolaires européens, car le collège classique québécois recrutait assez largement ses élèves en dehors de la classe professionnelle ou bourgeoise. Mais c'était un régime qui favorisait une certaine élite de l'esprit, celle qui était douée pour le type exclusif d'études qu'offrait l'enseignement classique. En dehors de cette élite, le reste de la population demeurait faiblement scolarisé. Encore à la fin des années 1950, le Québec demeurait une des provinces canadiennes où le taux de scolarisation de la population adulte était le plus faible.

Aujourd'hui, l'enseignement secondaire et post-secondaire est largement ouvert et aisément accessible, à la fois parce qu'il est gratuit et parce qu'on trouve des institutions d'enseignement public de ces deux niveaux dans toutes les régions du Québec.

Sans doute, ces réformes de structure ont-elles été l'objet de diverses critiques, tant pour ce qu'elles ont été que pour ce qu'elles n'ont pas été. On leur a surtout fait le reproche de n'être pas accompagnées d'une réforme aussi importante des esprits et des mentalités, notamment chez les éducateurs. Cette dernière réforme est évidemment plus lente, et quand elle se produit elle est aussi moins visible et moins aisément mesurable que celle des structures. On verra, dans des articles et essais reproduits plus loin dans ce livre, qu'il m'est arrivé d'être sévère pour bien d'autres aspects du système d'éducation actuel et pour la réforme entreprise, qui a été souvent trop mollement menée, à mon gré.

Cependant, quel que soit le jugement qu'on porte sur les changements de structures du système scolaire, il faut reconnaître qu'ils ont été tout à la fois l'indice, la cause et l'effet de la mutation culturelle dont nous venons de parler. Par sa nature même, la structure de l'enseignement d'une société compte parmi celles qui touchent le plus à l'univers culturel, en même temps qu'elle est très sensible aux transformations s'opérant dans la culture.

D'une manière peut-être moins dramatique que le système scolaire, la structure politique a aussi connu des transformations majeures. Les trois changements qui méritent de retenir particulièrement l'attention sont l'extension du

rôle de l'État, la régression du pouvoir religieux, l'émergence d'un parti politique souverainiste.

jusqu'à ces dernières années, l'action de l'État québécois avait été limitée à l'intérieur de frontières précises. L'omniprésence de l'Église depuis la deuxième partie du 19e siècle avait empêché l'État québécois de remplir les fonctions que les états modernes se sont progressivement attribuées. La doctrine officielle qui prévalait en la matière, tant chez la plupart des hommes politiques que chez ceux d'Église, voulait que l'État ne jouât qu'un rôle supplétif dans les secteurs de la vie sociale qui pouvaient toucher à la culture, c'est-à-dire qui pouvaient s'inspirer d'une certaine philosophie de l'homme et de la vie. C'était notamment surtout l'éducation et le bien-être social. Dans ces domaines, l'État se devait d'abord d'aider l'initiative privée - qui n'était en réalité qu'une autre façon de désigner l'Église - à remplir les tâches qu'elle s'était historiquement vu attribuer et qu'elle continuait à considérer comme essentiellement siennes.

Ainsi, il y a bien peu d'années encore, le système de bien-être social s'appuyait sur un réseau d'agences diocésaines de service social, dirigées pour la plupart par des prêtres, sous l'autorité des évêques. Ces agences faisaient partie des «œuvres du diocèse». Aucune politique de sécurité sociale ne pouvait être conçue ni appliquée sans l'accord et la collaboration de ce vaste réseau privé, dont on peut dire qu'il constituait le système de bien-être social. On connaît également la place qu'occupait l'Église dans les institutions hospitalières et dans le système d'enseignement.

Ces dernières années, l'État québécois a pratiquement repris en charge la direction et l'administration de ces secteurs. Le renversement qui s'est produit en faveur du système scolaire public, on l'a vu s'opérer aussi, quoique avec moins d'éclat, dans le domaine hospitalier et dans l'ensemble du bien-être social. Non seulement des institutions nombreuses ont-elles été rachetées par l'État, mais c'est maintenant celui-ci qui a l'initiative de la politique de bien-être et qui a les moyens financiers et le personnel technique pour l'appliquer.

Un des signes les plus visibles de cette évolution est le développement récent d'une technocratie d'État au Québec. Jusqu'en 1960, le fonctionnarisme québécois s'était fait la réputation - pas toujours juste d'ailleurs - d'être le refuge des protégés du gouvernement. Ce fut un des mérites du Gouvernement Lesage d'attirer dans l'administration publique québécoise un nombre remarquable de ceux qu'André Laurendeau a appelés les « grands commis » de la politique gouvernementale.

Cette extension du rôle de l'État québécois s'est évidemment accompagnée d'une régression du pouvoir de l'Église. Le Québec s'était fait connaître depuis longtemps comme une sorte de théocratie (« the priest-ridden Province »),



aveuglément soumise à un clergé autocrate, tout-puissant et obscurantiste. De fait, depuis les premières années de la Confédération canadienne, le clergé catholique avait acquis une emprise à peu près complète sur presque tous les secteurs de la vie du Québec. Les hommes publics de tous les niveaux, du Gouvernement fédéral aux municipalités et aux administrations scolaires, avaient depuis longtemps appris à partager leur pouvoir avec le haut et le bas-clergé et à respecter le prestige des autorités religieuses pour le mieux utiliser.

On peut dire que la lutte de l'épiscopat québécois contre le Bill 60 instituant le Ministère de l'éducation en 1963 a été la dernière importante bataille politique menée par le haut-clergé. Depuis cet événement, le clergé québécois est devenu étonnamment discret, silencieux, se tenant systématiquement en dehors des enjeux politiques actuels. Ce retrait du clergé catholique s'est manifesté à tous les niveaux: aux plans scolaire et municipal, aussi bien qu'aux plans provincial et fédéral. Les prêtres sont devenus davantage des citoyens, s'engageant comme tels chacun selon ses options, plutôt que de jouer le rôle de leaders ou de pontifes.

Le troisième changement majeur à se produire sur la scène politique est l'apparition du Parti québécois. Celui-ci s'est fait le porte-étendard de l'idée souverainiste qui s'était exprimée depuis quelques années sous des formes diverses, allant du conservatisme au radicalisme.

À cause de l'importance de l'idée qu'il représentait et aussi du ton modéré qu'il adoptait pour l'exprimer, le PQ a pu absorber les autres tiers partis qui occupaient la scène politique, le RN (créditiste) et le RIN. La portée que pourra avoir cette cristallisation de l'idée souverainiste sur le plan politique est encore incertaine et difficile à apprécier. Ce qu'on peut cependant affirmer pour l'heure, c'est que le PQ a réussi à polariser le débat entre les tenants du fédéralisme canadien et ceux de l'indépendance politique québécoise.

## II

### Le conservatisme québécois

#### *7. Les résistances au changement*

[Retour à la table des matières](#)

C'est ici qu'il faut rappeler ce que nous avons dit plus haut de la manière brisée dont le changement se produit dans une société. L'innovation sociale et culturelle n'est jamais reçue en même temps et au même rythme dans tous les secteurs de la population. Il arrive même souvent que les innovations qui trouvent dans certaines parties de la population un terrain favorable provoquent en même temps une vive réaction d'opposition dans d'autres milieux. On peut aisément observer ce fait dans le Québec contemporain. Certains milieux, notamment ceux des artistes, des "jeunes", des leaders syndicaux et politiques, ont été à l'origine des changements ou les ont accueillis avec empressement., Mais leur action n'a pas engendré que le changement; elle a aussi donné naissance à la résistance au changement. Elle a éveillé des craintes, provoqué l'angoisse devant l'incertitude d'une mutation, renforcé un attachement renouvelé à des schèmes établis, sources de sécurité.

Sans doute, ceux qui proposent des changements ont-ils souvent plus de dynamisme et de jeunesse de pensée que ceux qui s'y opposent. Cela peut laisser croire à une plus grande capacité d'action qu'ils n'en ont réellement., Car, même si elles s'expriment moins bruyamment et d'une manière moins structurée, les résistances au changement ont par ailleurs des racines profondes dans la conscience collective autant que dans les consciences individuelles.

Cela est vrai de toutes les sociétés, modernes autant que traditionnelles. Le Québec n'échappe pas à cette règle. Mais peut-être a-t-il derrière lui, plus que

d'autres, un long passé de traditionnalisme et de conservatisme qui pèse lourd sur son évolution présente. Les effets d'une éducation religieuse dogmatique et autoritaire se font toujours sentir; le moralisme hérité d'une tradition religieuse d'ultramontanisme et de rigorisme exerce encore une forte influence; le respect de l'autorité et de l'ordre établi bloque toujours la voie à une conception plus évolutive et plus dynamique de la vie et de l'histoire; la naïveté et la crédulité, qui ont souvent fait des Canadiens français les dupes des partis politiques qui se succèdent au pouvoir, sont encore aisément observables.

Pour diverses raisons, théoriques autant qu'idéologiques, les sociologues ont peut-être été plus sensibles aux changements et à la contestation de l'ordre établi qu'aux résistances aux changements. Ils ont eu trop facilement tendance à privilégier dans leurs analyses l'annonce de changements radicaux hypothétiques, à souligner les indices de révolutions possibles qu'on pouvait finir par croire probables et, par conséquent, à négliger le poids du conservatisme québécois et l'énorme réservoir d'opposition passive et parfois active aux diverses formes de changement que recèle la culture du Québec.

Au Québec, les forces conservatrices apparaissent à différentes manifestations bien visibles. Ainsi, ce n'est pas par pur accident qu'un parti socialiste n'a jamais réussi à prendre racine dans le Québec, particulièrement dans le Québec francophone. La très faible assise que le parti socialiste a jamais pu trouver au Québec, c'est surtout la communauté néo-canadienne et particulièrement juive qui la lui a fournie. Les Canadiens français, urbains autant que ruraux, sont demeurés imperméables à l'action du parti socialiste. Ils ont plutôt répondu, parfois dans une forte proportion, aux appels d'un parti populiste de droite comme le Crédit Social, pour exprimer à travers lui leur répulsion pour les vieux partis, sans pour autant manifester d'attrait pour une nouvelle philosophie sociale. La hantise de la menace communiste, typique des milieux à la fois nord-américains et catholiques, puissamment entretenue au Québec par le clergé et les élites locales, continue à exister dans la conscience du Canadien français, même si elle est nettement en régression. Mais ce qui a surtout barré la route au parti socialiste chez les Canadiens français, c'est la crainte de l'aventure politique, c'est l'angoisse d'avoir à sortir des sentiers battus des partis traditionnels et de certains partis qui n'offrent aucune doctrine politique agressive.

La réaction d'une partie de l'opinion publique aux transformations apportées dans le secteur de l'éducation illustre d'une autre manière l'opposition aux changements. Dans le cas du parti socialiste, on assiste à une opposition négative et passive, à une sorte d'imperméabilité à un message politique. Dans le cas de l'éducation, on a assisté à une opposition active à des changements proposés ou en cours. Les premières transformations apportées d'abord par les gouvernements Sauvé et Barrette, puis par Paul Gérin-Lajoie et le Gouvernement Lesage, n'ont pas créé de perturbations marquées dans l'opinion

publique, qui avait été préparée à accepter certaines innovations et qui n'en voyait d'ailleurs probablement pas toute la portée. Mais dans la mesure où l'on a effectivement opéré des changements, et surtout où l'on a annoncé qu'on allait continuer à en faire, l'opinion publique conservatrice s'est regroupée, s'est mobilisée et s'est mise de plus en plus en action pour finir par retrouver assez de force pour arrêter le cours de l'évolution. C'est ainsi que, par exemple, la restructuration de l'administration scolaire de l'île de Montréal est longtemps restée en plan - elle n'est d'ailleurs pas encore réalisée, loin de là - parce qu'elle a rencontré l'opposition des milieux conservateurs anglophones et francophones de la Métropole, avant que les nationalistes ne s'y opposent. De même, au nom de la confessionnalité des écoles élémentaires et secondaires, aussi bien que des commissions scolaires, on a élevé un barrage contre les transformations en cours. Si les écoles secondaires polyvalentes se sont en pratique déconfessionnalisées, cela s'est produit sans qu'aucune politique soit explicitée et sans que les parents se rendent compte de l'évolution réelle.

Même le radicalisme étudiant, dont on a pourtant fait grand état, a été finalement étouffé par le conservatisme de la majorité des jeunes. Le mouvement de contestation et d'occupation de locaux de l'année 1968-1969 a fait l'objet d'une vaste publicité, mais on n'a pas beaucoup dit qu'il a été finalement contré par l'opposition croissante qu'il a rencontrée chez les étudiants eux-mêmes. Les leaders de la contestation se sont vus de plus en plus abandonnés, avant d'être finalement contestés à leur tour par les leaders de la réintégration.

Un dernier exemple enfin. La crise d'octobre 1970 a permis de constater combien l'opinion publique canadienne-française avait de réactions conservatrices de droite devant des événements qui paraissaient troubler l'ordre public. D'un mouvement naturel, la majorité de la population francophone du Québec était prête à faire appel à la police et à l'armée pour se protéger contre on ne savait trop qui et quoi; on acceptait de voir jeter en prison des centaines de personnes sous le moindre soupçon qu'elles puissent avoir quelque lointain rapport avec une insurrection possible; on allait jusqu'à approuver ceux qui proposaient d'emmener au poteau d'exécution toute personne soupçonnée d'appartenance au FLQ.

Les chefs syndicalistes ont pu mesurer à cette occasion la distance qui les séparait de leurs troupes. Loin de les mobiliser contre la Loi des mesures de guerre, ils se sont vus contraints à modifier le cours de leur action, de crainte d'être jetés par-dessus bord ou rapidement mis de côté. Les syndiqués réagissaient devant les événements en citoyens conservateurs, plutôt que d'adopter la ligne de conduite et l'analyse politique que leur proposaient leurs chefs. On a assisté à ce moment-là à une sorte de grande première de la scission qui devait s'opérer deux ans plus tard au sein de la CSN, scission provoquée

précisément par le refus d'une action des leaders jugée trop radicale et perçue comme une menace au fondement de l'ordre établi.

## ***8. Un conservatisme diffus***

[Retour à la table des matières](#)

Il y a dans la conscience collective québécoise à la fois une volonté de changement et la crainte de s'aventurer sur des terrains nouveaux ou de s'y engager trop avant. Dans la vie sociale du Québec, on voit sans cesse à l'œuvre des dynamismes nouveaux qui sont contrés par l'intervention de forces de résistance. On peut aisément distinguer les mouvements progressistes de ceux qui sont conservateurs ; certaines régions sont plus lentes au changement que d'autres; à l'intérieur des mouvements sociaux et de presque tous les partis politiques, des forces contraires se font sentir et parfois s'affrontent.

Au Québec, le conservatisme social ne suit pas aussi nettement les lignes de classe sociale que dans la plupart des pays européens. Chez ceux-ci, le système de classes puise dans une longue tradition, il hérite d'un passé qui lui confère la rigidité et la solidité d'un régime quasi-héréditaire. Ici, les clivages sociaux sont plus perméables, le collège classique étant loin d'être une institution de classe comme le lycée français. On peut même dire que d'une manière typiquement nord-américaine, c'est dans la classe ouvrière et plus encore dans les milieux ruraux que le conservatisme est le plus solidement ancré et que la conscience politique est la moins éveillée..

Par ailleurs, à la différence des États-Unis et peut-être aussi du Canada anglais, le conservatisme au Québec n'a pas encore -du moins pour le moment - une aile droite agressive et fortement organisée. On ne trouve pas ici l'équivalent de la John Birch Society, ni du Ku-Klux-Klan, ni de la Franc-maçonnerie. C'est le conservatisme modéré d'une droite modérée, comme la plupart des mouvements idéologiques du Québec. Par suite, on peut dire du conservatisme québécois qu'il est en quelque sorte omniprésent, car on le trouve répandu dans toutes les couches de la société et dans tous les milieux, dans toutes les régions et dans tous les groupes d'âges. Il n'est l'apanage ni d'une génération ni d'une classe sociale, pas plus que d'un lieu géographique ou d'un ensemble professionnel. On peut ajouter qu'il en est de même pour les partis politiques. Sans doute, certains sont-ils un peu plus conservateurs que d'autres. Mais dans l'ensemble, chacun des partis politiques a son aile conservatrice, y compris le Parti Québécois. Il n'y a peut-être que le Nouveau

Parti Démocratique à vouloir représenter clairement une option socialiste: on sait le triste sort que lui a toujours réservé le Québec.

Ce caractère diffus du conservatisme fait à la fois sa force et sa faiblesse. C'en est sa force, parce qu'on ne peut pas aisément le localiser, le cerner, l'attaquer et le démasquer. On le retrouve un peu partout, là même où on ne s'y attendait pas. Cela montre bien jusqu'à quel point il fait partie de notre paysage naturel et s'inscrit dans nos habitudes et nos attitudes les plus quotidiennes.

Mais c'est en même temps sa faiblesse, car le conservatisme québécois est resté jusqu'ici peu organisé. Il lui manque une aile dure, une sévère orthodoxie et une stricte observance. Il lui manque un corps de doctrine ferme, une idéologie explicite, un credo qui puisse lui servir de point d'ancrage. Parce qu'il est depuis longtemps aussi largement diffus dans toute la société québécoise, le conservatisme n'a pas eu à se créer un parti politique ou un mouvement social qui le représente et qui l'exprime. Il en alla différemment au 19<sup>e</sup> siècle, alors qu'un groupe d'intellectuels et d'hommes politiques assez forts se sont opposés au cléricisme et à l'agriculturisme régnants. L'idéologie conservatrice, représentée alors surtout par le clergé et une certaine partie de la classe professionnelle, a dû s'exprimer avec assez de force pour finalement prendre le dessus et éliminer pratiquement toute opposition. Mais depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, et jusque vers les années 1950, le Québec a vécu dans une sorte d'unanimité idéologique et culturelle dont le conservatisme était une des assises les plus certaines.

## *9. Les sources du conservatisme québécois*

[Retour à la table des matières](#)

On peut faire remonter le conservatisme québécois à trois sources principales: les origines rurales, un certain catholicisme, l'insécurité individuelle et collective d'un groupe aliéné et isolé.

Le milieu rural du Canada français n'était pas de nature à créer une paysannerie révolutionnaire ou même simplement populiste. On a souvent insisté sur la différence entre l'habitant canadien et le paysan européen. Ici, pas de servage, pas de métayage. Même sous le régime seigneurial, l'habitant du Canada était propriétaire de son lopin de terre et de tout ce que celui-ci portait. Il n'était lui-même la propriété de personne, demeurant seul maître de son travail et du fruit de celui-ci. Il pouvait disposer de son bien comme il

l'entendait, le vendre, le transmettre à un de ses enfants, le partager entre plusieurs d'entre eux. C'est lui, l'habitant, qui pouvait avoir à l'occasion un ou quelques employés, des « hommes engagés » ou des hommes de ferme, au moment des grands travaux.

Bref, l'habitant était une sorte de petit capitaliste, propriétaire de ses moyens de production et employeur à l'occasion. Il opérait une entreprise de type artisanal à laquelle collaboraient les membres de sa famille. C'était à ce titre une entreprise communautaire. Mais elle était aussi individualiste: chaque entreprise familiale était autonome des autres qui l'entouraient, les distances et le climat concourant à isoler chacune des familles. Le sociologue Léon Gérin a bien décrit l'inaptitude de l'habitant canadien-français à toute action collective, par suite de son individualisme irréductible.

Par ailleurs, l'habitant canadien-français n'a jamais été riche. Il a toujours vécu modestement des produits de sa ferme, n'ayant que très peu d'argent sonnant dans ses goussets. En outre, le niveau d'instruction était plutôt bas et il ne manifestait guère d'attrait pour l'instruction.

Dans ces conditions, il était peu porté à faire confiance à la nouveauté, se fiant davantage aux connaissances et techniques éprouvées par une longue tradition. Le conservatisme de l'habitant commençait d'abord sur sa ferme et dans sa vie, où il prenait la forme du traditionalisme et du ritualisme. Il débordait sur la société, qui lui apparaissait plus sûre et plus rassurante dans la mesure où elle ne s'engageait pas dans des transformations inquiétantes.

Le conservatisme du milieu rural a émigré dans les villes avec tous ceux qui ont quitté les fermes, de gré ou de force, et il survit dans la mentalité des ouvriers autant que de la bourgeoisie urbaine. La grande majorité des Canadiens français urbains sont encore très près de leurs origines rurales, n'étant souvent que la première ou la seconde génération à habiter la ville. Les Québécois sont pour la plupart des citadins de nouvelle venue, qui gardent avec leur milieu d'origine des relations suivies et constantes et qui restent marqués par la mentalité conservatrice et traditionaliste de leurs parents ou de leurs grands-parents et du village dont ils sont issus.

La seconde source du conservatisme québécois tient à un certain type de catholicisme qui a dominé l'histoire du Canada français depuis les origines de la Nouvelle-France jusqu'à nos jours. D'une manière générale, on peut dire que l'Église catholique des derniers siècles fut plutôt à la remorque des grands mouvements de pensée qu'elle ne les a provoqués ou dirigés. La Renaissance, les socialismes, le marxisme, l'évolutionnisme, le freudisme sont nés en dehors d'elle et même parfois contre elle et elle les a longtemps boudés avant de finir par les accepter de plus ou moins bon gré. C'est comme si l'Église catholique ne s'était pas consolée de la fin du Moyen Age et du déclin de

l'hégémonie qu'elle avait exercée pendant plusieurs siècles. Elle a joué pendant près de dix siècles un rôle civilisateur et novateur. Mais depuis, elle n'a cessé d'adopter une attitude conservatrice et réactionnaire - je le dis à regret, étant croyant et membre de cette Église - devant tous les nouveaux courants de pensée dont les derniers siècles ont été si riches.

À l'intérieur même de l'Église catholique, certaines traditions ou certains pays ont pu être plus conservateurs que d'autres. Il se trouve malheureusement que l'Église francophone d'Amérique a hérité des courants de pensée les plus traditionalistes et les plus conservateurs. Elle est issue directement de l'esprit de la contre-réforme, c'est-à-dire de la réaction contre le schisme protestant et contre les nouvelles valeurs que celui-ci avait voulu affirmer. Le respect de l'autorité hiérarchique dans l'Église, la soumission docile à toute parole des évêques et du Pape, sans distinction de sujet ni de contexte, une certaine glorification de l'esprit d'obéissance découlaient directement de la réaction anti-protestante.

Au surplus, le prosélytisme qui a donné naissance à l'Église de la Nouvelle-France s'inspirait de ce que l'on a appelé « l'esprit des dévots », c'est-à-dire ce courant d'austère moralisme, de rigorisme et de rude piété qui a constitué en France au 17<sup>e</sup> siècle une sorte d'Église parallèle qui avait en commun avec le puritanisme protestant et le jansénisme de porter un regard de réprobation sur tout ce qui pouvait provoquer quelques satisfactions humaines: théâtre, danse, alcool, fêtes populaires mondaines, privées ou publiques. Par ailleurs, ce rigorisme ne s'accompagnait pas de l'esprit d'entreprise et du respect de la science qui ont fait jouer au puritanisme un rôle historique important dans le développement du capitalisme moderne, selon la thèse célèbre de Max Weber. Et à la différence du jansénisme, ce catholicisme affichait une obéissance inconditionnelle à l'autorité du Pape et du Vatican. Ainsi fut renforcé le papisme de l'Église québécoise, tandis que son moralisme puisait à bonne source.

Soulignons également que l'Église de la Nouvelle-France s'est constituée en opposition au Galllicanisme du Gouvernement français. Cela explique que l'ultra-montanisme de l'Église québécoise ait toujours été accompagné d'une méfiance à l'endroit des hommes politiques et de l'État et que les évêques du Québec n'aient jamais manqué les occasions de limiter le pouvoir des gouvernants politiques dans des domaines comme le bien-être social, l'éducation, la moralité publique et privée, le soin des lieux de culte. C'est aussi ce qui explique le peu d'enthousiasme qu'a toujours manifesté le clergé québécois à l'endroit des réformes démocratiques de gouvernement, réformes qui faisaient appel à des sources d'autorité bien suspectes: le peuple et ses représentants élus. Le sort réservé à l'Église de France au moment de la Révolution française ne fit qu'accréditer les préjugés déjà bien ancrés à l'endroit de ces nouvelles formes de gouvernement, plus dangereuses encore, croyait-on, que



l'ancienne aristocratie qui avait au moins le mérite de pouvoir se justifier par l'ordre divin inscrit dans l'héritage de la naissance.

On peut aisément constater que l'Église québécoise a gardé un contact étroit avec ses origines. Elle a maintenu avec une étonnante constance les traits principaux qui la marquaient sous le régime français, qui ont fait son autorité et sa cohésion sous le régime anglais et qui lui ont permis de jouer le rôle historique que l'on sait pour assurer la survivance de la communauté canadienne-française en l'isolant du monde anglo-saxon, défini comme nécessairement dangereux, et en lui assurant le leadership autoritaire qui lui était nécessaire.

La troisième source du conservatisme canadien-français est de nature plus psycho-sociologique. Je la décrirais simplement comme étant l'insécurité, économique, à la fois individuelle et collective, d'une minorité ethnique dont le niveau de vie dépend de facteurs qui lui sont totalement étrangers, dans la mesure où elle abandonne l'agriculture qui seule pouvait lui assurer une certaine indépendance économique. En Amérique du Nord, commerce et industrie sont synonymes de l'anglophonie, canadienne, britannique ou américaine. La communauté canadienne-française est donc, au sens strict du terme, une minorité ethnique aliénée, non seulement des moyens de production, mais aussi des moyens de diffusion de la production.

Un état de dépendance aussi totale de la part d'une communauté ethnique tout entière n'est pas un climat favorable à l'esprit d'innovation et d'entreprise. Il contribue plutôt à créer et maintenir une insécurité chronique. Celle-ci s'accompagne nécessairement du besoin de sauvegarder les avantages acquis et de ne pas compromettre ceux que l'on peut encore espérer. Ainsi, la crainte de voir les capitaux étrangers se retirer d'un Québec trop rebelle et trop indépendant d'esprit trouve dans la conscience canadienne-française des échos qui remontent loin. C'est cet argument des avantages acquis que le clergé et les chefs politiques invoquaient pour rallier la fidélité des Canadiens français à l'Empire britannique devant la menace américaine. Ce sont les mêmes arguments que l'on reprenait pour condamner un syndicalisme trop agressif jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, c'est contre l'idée de l'indépendance du Québec que l'on a recours au même arsenal d'arguments. Et la preuve est depuis longtemps faite que cette forme de menace ou de chantage a une efficacité certaine.

Il se trouve qu'en plus de son aliénation, cette communauté ethnique doit porter le poids d'un grand isolement. Sa langue et sa culture la condamnent à la solitude, au repli sur soi et à une originalité qui n'a rien de rassurant. Le poids de l'immense mer anglophone nord-américaine et canadienne ne peut que peser lourd sur la conscience du petit îlot canadien-français qui cherche à y survivre.

Ce sentiment de solitude a d'ailleurs été entretenu et cultivé par le clergé, qui en faisait un point d'appui de sa thèse de la survivance par le retrait dans un univers clos, étanche aux influences extérieures et riche de son autonomie culturelle. Le clergé ne pouvait d'ailleurs entretenir ce puissant particularisme qu'en présentant sous un jour menaçant le monde anglophone extérieur dont on prétendait s'isoler et se distinguer.

La logique de la doctrine particulariste du Québec francophone menait tout droit au principe qu'il fallait conserver dans leur intégrité les traditions du passé, le souvenir des origines, la vocation spécifique et originale confiée à un peuple dont le rôle en Amérique du Nord pouvait être comparé à une vocation qui n'était pas sans analogie avec celle du peuple d'Israël.

Autant par l'isolement dont il a longtemps souffert que par l'aliénation qu'ont été pour lui le régime anglais et plus encore la société capitaliste industrielle, le Canadien français a connu et connaît toujours une profonde insécurité. La seule manière de combattre celle-ci a été d'apprendre à ne pas compromettre les garanties déjà acquises et à en ajouter patiemment de nouvelles.

L'effet cumulé de ces trois sources de conservatisme explique la longue patience des Canadiens français et sans doute aussi leur survivance dans des conditions difficiles, voire défavorables. Au lieu de patience, certains préféreraient sûrement parler de la longue apathie politique et socio-culturelle du Canada français, qui l'a empêché de se développer selon ses intérêts et selon ses dimensions normales.

## *10. Les aspirations à la bonne vie*

[Retour à la table des matières](#)

Il est une autre source de conservatisme social - qui n'est pas propre au Québec, celle-là -, mais qu'on y trouve de plus en plus. Elle tient à la fois aux aspirations les plus élémentaires de l'homme et à ce que lui offre, ou du moins lui permet d'espérer, la société moderne de consommation. C'est ce que j'appellerais l'ensemble des aspirations à la bonne vie. La société de consommation secrète, entretient et excite des aspirations à bien vivre dont il faut tenir compte pour comprendre le Québec moderne. Trop d'analyses sociolo-

giques et politiques laissent croire que le Québécois - et l'homme contemporain en général - est d'abord et avant tout motivé par des idéologies politiques qui occuperaient dans son esprit une place prépondérante. Je crois qu'en réalité peu de citoyens ont un intérêt et un goût passionné pour la vie et l'action politique, sauf en certaines occasions qui sont d'autant plus marquantes qu'elles sont rares.

Dans la vie quotidienne, le citoyen moyen est à la poursuite de bonheurs modestes. Il aspire à une certaine autonomie de sa vie personnelle et familiale; il demande qu'on lui laisse la paix, qu'on lui permette de mener son existence comme il l'entend et de jouir des bonheurs qui lui sont accessibles.

On dira que c'est là une vue bien peu idéaliste des aspirations de l'homme contemporain. Mais il faut voir ce qu'il y a de sain dans cette attitude. C'est, en effet, de cette manière que l'homme se protège contre son absorption totale par des idéologies politiques et des mouvements sociaux qui pourraient autrement le conscrire tout entier et le dominer sans merci. Dans notre siècle, l'aliénation de l'homme par l'action politique n'est souvent pas moindre que les aliénations contre lesquelles il lutte. L'aspiration au bonheur est l'affirmation des valeurs personnelles et de la vie privée contre l'impérialisme des causes politiques; elle est la silencieuse protestation passive élevée contre la mobilisation totale au service des idéologies et des intérêts collectifs.

Jacques Grand'Maison a parlé de « l'idéologie du bonheur » pour désigner le phénomène dont je parle. L'expression est discutable, car il ne s'agit précisément pas d'une idéologie, mais bien plutôt d'une anti-idéologie, c'est-à-dire du barrage élevé contre l'invasion brutale et sans rémission que l'idéologie cherche toujours à perpétrer jusque dans les replis de nos vies personnelles. L'idéologie est mobilisatrice ; elle propose des schèmes logiques d'explication et entraîne à la réalisation de projets collectifs auxquels elle invite à participer. Rien de tout cela dans l'aspiration à la bonne vie, qui en est plutôt l'inverse. Cette dernière se caractérise par l'absence de projet collectif au profit de la vie individuelle, la démobilisation des énergies et leur détournement vers des objectifs personnels, la régression de la logique de l'explication au profit de la consommation dans le temps présent.

L'aspiration à bien vivre a inspiré une certaine contestation, celle précisément qui a refusé de revêtir un caractère politique : la contestation des hippies, qu'ils vivent dans les villes ou qu'ils soient regroupés dans des communes rurales ; également, la contestation d'un certain nombre de jeunes non politisés qui ont abandonné les études et le travail (les « drop-out ») pour chercher ailleurs un mode et un rythme de vie qui leur permettent de réaliser leur moi hors d'un système qui est en train de l'étouffer.

Mais en même temps, cette aspiration au bonheur personnel risque d'être le terreau le plus riche du conservatisme social et, par voie de conséquence, la cause d'un état accru de dépendance économique pour la collectivité québécoise. Elle est en effet de nature à engendrer le retrait de toute forme d'action politique collective ; elle favorise le recours à des solutions exclusivement individualistes pour résoudre les problèmes sociaux aussi bien que personnels. Elle peut servir d'alibi et de rationalisation à l'égoïsme de la vie confortable ou routinière, au désintéressement à l'endroit des injustices du monde contemporain, au repli sur ses intérêts privés.

L'aspiration à bien vivre recèle donc le meilleur et le pire. Elle peut être profondément humaniste aussi bien que purement égoïste, elle peut s'allier à l'idéalisme et à la recherche de valeurs spirituelles, mais aussi à un matérialisme à ras de terre.

Puisqu'on peut facilement supposer que la société de demain en sera une de consommation de biens culturels tout autant - sinon plus - que de biens matériels, on doit reconnaître que l'aspiration à bien vivre y prendra une place importante. Un des grands enjeux de cette société sera précisément l'opposition entre ceux qui feront appel à ce que cette aspiration peut avoir de petit et de conservateur et ceux qui cultiveront l'idéalisme et même le radicalisme qui peuvent y fleurir. Il est bien difficile de dire qui l'emportera et à quelles conditions. Il est probable qu'on assistera à des alternances entre des poussées d'idéalisme et des regains de matérialisme, entre la poursuite d'un idéal humaniste et la recherche d'intérêts mesquins.

Nous voici amené, par ces dernières considérations, à souligner un premier facteur qui rend incertain l'avenir - même prochain - du Québec. Il y en a d'autres, auxquels il est également important d'être attentif. C'est à poursuivre la réflexion dans cette voie - l'image du Québec de demain - que nous allons maintenant nous employer dans les pages qui suivent.

### III

## Un incertain avenir

[Retour à la table des matières](#)

Que l'on parle du Canada français ou du Québec - s'agissant de deux sociétés partiellement distinctes - l'un et l'autre font face à un avenir incertain. En dehors des frontières du Québec, la survie du Canada français est toujours menacée par l'assimilation progressive au milieu anglophone dans lequel il baigne. Sans doute, le Canada français hors du Québec manifeste-t-il plus de vitalité que ne le croient beaucoup de Québécois. On a pu récemment le constater lorsque s'est produite cette étonnante reprise de conscience politique et sociale dont un certain nombre d'Acadiens nous ont donné le spectacle. Malgré cela, comment ne pas s'inquiéter pour l'avenir, quand on s'arrête à considérer le taux soutenu d'assimilation des francophones canadiens, tant à l'Est qu'à l'Ouest du Québec ?

Quant au Québec, il hésite devant les diverses définitions de lui-même qui lui sont proposées et les voies divergentes où on l'invite à s'engager. Cela fait qu'il est bien difficile de prédire quelle structure politique sera la sienne dans les prochaines années et en quel sens évoluera sa culture dans le contexte d'une civilisation nord-américaine envahissante et pénétrante.

Dans cet état d'incertitude où nous nous trouvons, il est loisible d'être tout aussi bien pessimiste qu'optimiste sur l'avenir de la francophonie canadienne et québécoise. Les essais qui suivent fournissent des arguments qui peuvent justifier l'une et l'autre position ; tout est dans l'usage qu'on en voudra faire. Selon la manière qu'on choisit de lire les cartes, on y trouve des présages de bon ou de mauvais augure; elles peuvent annoncer d'heureux dénouements ou d'inévitables catastrophes. On peut décider de s'attendre aux uns plutôt qu'aux autres, d'espérer les uns ou de craindre les autres. L'avenir seul nous dira qui aura eu raison. En attendant, bien malin qui prophétise.

Ce n'est donc pas à opter pour une vue optimiste ou pessimiste des choses que doit s'employer une tentative de prospective. Il faut sortir d'un débat qui ne peut qu'être vain. La seule façon de parler de l'avenir du Québec, c'est de poser comme postulat non pas le pessimisme ou l'optimisme, mais l'espoir. Il faut commencer par croire que ce pays a droit de vouloir vivre et d'espérer se réaliser selon ce qu'il veut être. Certaines circonstances lui sont présentement contraires, mais rien ne le condamne d'une manière certaine, ce qui rend l'espoir possible et même nécessaire.

C'est à partir de cette prémisse que, pour ma part, je m'interroge sur l'avenir du Québec. Ce faisant, je cède probablement à la tentation permanente du sociologue qui, par métier, cherche à comprendre et à expliquer les sociétés et leur devenir. Mais je crois que c'est bien plus pour répondre à un pressant besoin du citoyen que du sociologue que j'ai cherché à sonder l'avenir du pays qui est le nôtre. J'ai voulu exprimer certaines des questions que me pose notre devenir collectif, les doutes et les inquiétudes qu'il suscite en moi et indiquer certaines conditions qui me paraissent nécessaires à notre survie nationale et à notre autodétermination.

J'admets au départ que je puise délibérément, et sans doute aussi d'une manière inconsciente, les questions que je me pose et les réflexions qu'elles me suggèrent dans les valeurs qui sont les miennes et dans les idéaux auxquels je crois. Je ne prétends pas présenter un exercice purement scientifique de prospective, ni le cahier bien propre de prédictions objectivement mesurées. C'est le citoyen en même temps que le chercheur qui s'interroge sur la destinée de son pays, en pensant surtout aux jeunes qui auront à vivre l'avenir ou à le subir et dont il voudrait le bonheur, parce qu'ils sont ses enfants ou ses étudiants.

Pour ordonner la réflexion, je me propose de la faire porter successivement sur deux plans : les buts à atteindre, certains moyens d'y parvenir. Deux buts m'apparaissent s'imposer presque d'eux-mêmes au Québec contemporain : poursuivre les indépendances essentielles à une société qui se veut une nation, s'engager progressivement dans les voles d'un socialisme efficace et respectueux de l'homme. Pour atteindre ces buts, bien des conditions seront nécessaires. J'en exposerai quelques unes, qui ne sont peut-être pas plus essentielles que d'autres, mais il se trouve que je leur accorde quelque importance pour diverses raisons, dont certaines que j'ignore probablement moi-même.

## *11. Les difficiles indépendances*

[Retour à la table des matières](#)

Le Québec a devant lui Comme tâche prioritaire d'assurer son indépendance sur trois fronts simultanément: politique, économique, culturel. Depuis quelque temps, c'est surtout la destinée politique du Québec qui est devenue sujet d'interrogation : deviendra-t-il ou non une nation indépendante ? C'est le genre d'interrogation à laquelle on ne peut apporter de réponse qu'en invoquant ses options personnelles.

J'ai dit, dans un article publié dans ce volume-ci, mon désaccord avec la solution d'un Québec intégré à un Canada bilingue et multiculturel Je considère que dans un tel ensemble l'avenir de la francophonie québécoise et canadienne serait gravement compromis. J'ai dit, dans le même article, ma préférence pour une redéfinition du Canada qui en ferait un pays formé de deux nations, l'une majoritairement anglophone, l'autre majoritairement francophone, ayant chacune une large mesure d'autonomie et se liant dans une fédération qui leur assurerait certains services communs de base Je ne reprends pas ici le débat Je répète seulement que s'il est possible de réviser la présente Constitution canadienne selon cette perspective dans les années prochaines, cette option m'apparaît préférable à celle d'un Québec politiquement indépendant du reste du Canada mais qui risquerait d'être plus inféodé que jamais à l'économie étatsunienne. Si une telle entente s'avère cependant impossible, l'indépendance québécoise deviendra la seule solution, pour éviter l'asphyxie de la francophonie dans un Canada multiculturel et prétendument bilingue.

Il est heureux que la question de l'avenir politique du Québec ait été posée en termes clairs, grâce à la thèse souverainiste. Il faut cependant regretter que cette question ait absorbé une si grande part de notre attention et nous ait fait négliger d'autres aspects de notre avenir qui ne sont pas moins cruciaux. L'espoir de l'indépendance politique polarise beaucoup d'énergie. Il en résulte, en particulier, que les mouvements de gauche sont engagés trop exclusivement dans cette entreprise, dont il n'est pas du tout certain qu'ils bénéficieront. Advenant l'indépendance prochaine du Québec, l'absence d'une pensée politique de gauche et d'un mouvement socialiste organisé se feront cruellement sentir. On risque de voir alors le Québec se remettre pieds et poings liés aux mains des capitalistes domestiques et surtout étrangers.

L'autodétermination politique, dont on a beaucoup parlé ces dernières années, n'est en effet qu'un aspect de l'indépendance des nations. C'est la moins difficile à obtenir, et comme elle peut être illusoire et vaine ! Pour ce qui est du Québec, autant et peut-être plus encore que pour les autres petites nations du monde, c'est d'abord et avant tout son indépendance économique et son autonomie culturelle qui sont menacées. Sans doute me rappellera-t-on que l'indépendance politique est une condition de l'obtention des autres, mais ce n'en est qu'une parmi d'autres et je ne crois pas que ce soit ni la plus importante ni la plus certaine.

Situé à l'ombre de l'empire américain, le Québec risque de ne connaître toujours qu'une indépendance économique très relative. De bien des manières, l'économie québécoise est rattachée à l'économie américaine avec laquelle elle est en dangereuse continuité et à l'endroit de laquelle elle ne peut prendre qu'une distance mesurée. Ce qui peut être plus compromettant encore pour l'avenir, c'est que le Québécois jouit d'un niveau de vie nord-américain élevé et que, bien sûr, il s'y est très vite habitué. Il est difficile de croire qu'il accepterait une baisse substantielle de son niveau de consommation pour couper une partie des liens économiques qui le retiennent à l'économie américaine et acquérir une indépendance dont il n'est pas certain qu'elle compensera, dans son esprit, pour la perte subie.

Bien que je souhaiterais le contraire, je ne prévois pas que le Québec gagne une indépendance économique marquée dans un avenir prochain. La pénurie de capitaux, l'absence d'une politique ferme et poursuivie avec vigueur, le peu de motivation dans la population, le fort sentiment d'insécurité économique du Québécois, l'attachement à un niveau de vie relativement élevé, la poursuite d'aspirations nouvelles à la bonne vie et au bonheur me paraissent autant d'obstacles à la recherche efficace d'une indépendance économique désirable mais non désirée. Il est donc bien à craindre qu'on voit se perpétuer ce que Kari Levitt a appelé « la capitulation tranquille » aux mains des capitalistes américains et des grandes sociétés multinationales. A long terme, c'est ce qui compromettra le plus l'avenir du Québec.

Un espoir existe d'échapper à cette puissante emprise: la survivance de l'empire économique américain tel qu'on le connaît présentement n'est pas nécessairement assurée. Sans doute ne peut-on pas aujourd'hui s'imaginer la fin de ce colosse. Mais il est plus menacé qu'il n'apparaît à première vue. Il pourrait connaître une régression rapide et inattendue, tant à cause de l'affaiblissement de la motivation économique dans la nouvelle génération d'Américains que par la montée d'autres empires économiques (soviétique, chinois, japonais, peut-être européen) susceptibles de le concurrencer efficacement. À mon avis, ce n'est que par suite d'une limitation de l'empire économique américain - que je souhaite personnellement, pour une plus grande liberté des peuples, notamment des petites nations - que le Québec



peut espérer gagner une certaine marge d'indépendance économique à l'endroit de son voisin trop grand et trop puissant et de qui il reçoit à la fois trop et trop peu.

Quant à l'indépendance culturelle, elle va de pair avec l'indépendance politique, mais plus encore avec l'indépendance économique. Dans un article reproduit dans ce volume, je me suis suffisamment expliqué sur les chances et les conditions d'une certaine indépendance culturelle de la francophonie nord-américaine pour n'avoir pas à y revenir longuement. Je ne peux que répéter que je crois en l'avenir d'une francophonie nord-américaine originale dans la mesure où, paradoxalement, l'élite francophone québécoise assimilera davantage la culture américaine à la fois pour s'en inspirer et pour s'en dégager. Les critiques les plus pénétrantes de la civilisation américaine contemporaine proviennent d'intellectuels américains et non pas européens ou asiatiques. Il m'apparaît donc important que les intellectuels québécois sachent se mettre à l'écoute des principaux interprètes de la contre-culture américaine, dans l'espoir que ceux-ci nous communiquent une partie de leur vitalité et de leur lucidité, et aussi l'esprit de recherche et d'aventure avec lequel ils poursuivent une révolution culturelle qui n'a peut-être d'égale que celle qui s'accomplit en Chine, à cette différence qu'elle n'est ni bénie ni encadrée par les autorités politiques qu'elle conteste.

## ***12. Le nécessaire socialisme sera-t-il possible ?***

[Retour à la table des matières](#)

Le second but à poursuivre, celui d'un socialisme québécois, est plus difficile à présenter et à défendre, parce qu'il est moins populaire, qu'il rencontre plus de résistance profonde dans la mentalité québécoise, sauf dans certains cercles restreints, et sans doute aussi parce qu'il représente une rupture assez radicale avec tout le passé, ancien et récent, du Québec. Pourtant, je suis depuis longtemps convaincu que le capitalisme, auquel nous continuons à adhérer et dont la plupart de nos hommes politiques vantent les mérites, joue contre le Québec à tous égards. Il nous asservit aux capitaux étrangers, qui ont jusqu'ici permis le développement économique du Québec, mais en y important leurs exigences, leurs structures de marché et les impératifs de leur concurrence. Et il ne favorise pas les capitalistes québécois, francophones ou anglophones, sur lesquels il ne faut pas compter de toute façon pour prendre

une distance à l'endroit des entreprises étrangères. Ils ont avec celles-ci une partie liée et communauté d'intérêts. Ce n'est qu'accidentellement que leurs objectifs coïncideront avec ceux de la collectivité nationale québécoise.

De plus, à l'intérieur même du Québec, les francophones sont les principales victimes des inégalités socio-économiques. Or, celles-ci ne seront jamais pleinement corrigées dans le régime capitaliste. L'esprit du capitalisme n'est ni social ni humanitaire. S'il lui arrive de l'être, ce n'est que par accident et généralement par intérêt, pour assurer la survie et le maintien des structures existantes. Sans doute est-il possible, la preuve en a été faite, de corriger dans une certaine mesure les institutions capitalistes pour leur injecter certaines préoccupations sociales. Mais ces dernières demeurent toujours comme des corps étrangers à l'intérieur d'un mode et d'un système de pensée qui n'a guère d'atomes crochus avec elles. L'axe principal autour duquel s'organise toute la philosophie du capitalisme est essentiellement la production, la compétition et le rendement. L'homme n'est qu'un des facteurs de production. S'il se trouve qu'il est aussi le bénéficiaire de cette production, ce n'est cependant pas cette idée qui est au centre de la pensée capitaliste ; elle en est plutôt une incidence et un corollaire.

C'est le mérite de la philosophie socialiste de renverser ces perspectives en faveur de l'homme. Celui-ci, particulièrement le défavorisé, le pauvre, le prolétaire, est posé non comme objet mais comme sujet. La production est objet problématique dans la pensée capitaliste ; le prolétaire devient sujet problématique dans l'analyse socialiste. Son aliénation est le point de départ de la réflexion et sa libération en est la fin. Les nouvelles structures économiques et sociales que le socialisme cherche à inventer se veulent conçues d'abord et avant tout en vue de la désaliénation de l'homme et de sa libération finale.

Le Québécois, surtout celui de langue française, ne peut espérer dissoudre les inégalités dont il est la victime et acquérir pour son pays une certaine marge d'autonomie sans recourir, ne fût-ce que d'une manière modérée, à des solutions d'inspiration socialiste pour trouver réponse à ses problèmes et pour justifier un certain optimisme dans l'avenir.

Pourtant, il faut bien reconnaître la traditionnelle opposition du Canadien français à tout ce qui peut paraître ressembler de près ou de loin au socialisme. Comme dans les autres pays catholiques, et aussi comme dans le reste de l'Amérique du Nord, l'ignorance du socialisme a été profonde et demeure encore grande dans l'ensemble de la population francophone québécoise, à l'exception peut-être d'une partie de la jeunesse. Durant longtemps, des images déformées, des préjugés, de grossières simplifications ont tenu lieu de notre connaissance du socialisme. La Russie nous était présentée comme la dernière astuce diabolique destinée à mener l'humanité à sa perte et peut-être même à la fin des temps.

Quand il ne nous était pas présenté comme une invention de l'enfer, le socialisme nous parvenait trop souvent en langue anglaise, à travers des personnages que nous ne connaissions pas et qui nous connaissaient mal. À cause de cela, le socialisme n'a jamais pris ici une figure familière. Il n'en est jamais venu à occuper sa place d'une manière naturelle dans le paysage familial du Québec. Le socialisme est toujours apparu comme une importation mal adaptée aux besoins et aux aspirations des Québécois, étrangère à leur philosophie de la vie et à leurs valeurs traditionnelles.

Ajoutons encore que certains traits du conservatisme québécois, analysés plus haut, n'ont qu'à être évoqués ici pour expliquer la répulsion du Québécois francophone pour le socialisme. Ses réflexes de petit capitaliste issu du milieu rural, son insécurité économique qui le retient de s'engager dans des aventures politiques dont l'issue lui paraît incertaine, son catholicisme ultramontain, papiste et rigoriste ont fait écran et continuent à le faire pour l'empêcher de regarder le socialisme avec la sérénité qu'il faudrait. Celui-ci lui a toujours paru contenir trop d'éléments nouveaux, inconnus et menaçants pour lui être acceptable et recevable.

Il y aura donc beaucoup à faire pour réhabiliter le socialisme et les solutions socialistes aux yeux de la population francophone québécoise. Ce sera d'autant plus difficile que les socialismes à travers le monde ont prêté flanc à l'imagerie négative dont on les a entourés dans les démocraties libérales. Ils ont effectivement tous - à l'exception de la récente et difficile expérience chilienne - été incapables de cohabiter avec des régimes politiques qui reconnaissent la liberté des personnes et des autres partis politiques. A des degrés divers, tous les pays socialistes restreignent les libertés civiles et individuelles, au nom des objectifs communautaires et politiques qu'ils poursuivent. Le socialisme est foncièrement beaucoup plus humanitaire que le capitalisme, comme je le disais plus haut. Mais par un étrange paradoxe, il s'est porté à la défense de l'homme en lui imposant de nouvelles contraintes et de nouvelles aliénations. Il reste encore au socialisme à faire la preuve qu'il peut effectivement réussir sans s'imposer par un régime politique à parti unique, un système policier imposant, des prisons politiques et un appareil judiciaire soumis aux visées politiques.

S'il est encore un reproche que l'on peut adresser aux socialismes, c'est d'avoir voulu à tout prix se fixer comme but un bonheur humain sans dimension religieuse, dans une société et une vie nouvelles sans Église, c'est d'avoir trop cherché à vider le bonheur de la recherche spirituelle dont l'homme l'a presque toujours investi depuis les temps les plus anciens. De soi, une vision spiritualiste et religieuse de la destinée humaine ne m'a jamais paru aller à l'encontre du socialisme, qui s'est ainsi privé depuis trop longtemps d'une source importante d'énergie, de motivation et d'inspiration. Je suis persuadé

que le Québécois francophone a derrière lui une longue tradition spiritualiste et religieuse dont il ne se détachera pas subitement et qu'il n'a d'ailleurs pas besoin de renier pour construire une société d'esprit et de structure socialistes.

J'ajoute enfin à ce sujet que, bien qu'il y ait au Québec un long passé contraire au socialisme, celui-ci présente malgré tout un certain nombre de points communs avec la mentalité du Québécois francophone, en plus de rencontrer ses intérêts. En particulier, le catholicisme a développé chez le Québécois l'habitude de l'esprit communautaire, du prosélytisme, des exigences de solidarité et d'entraide, ainsi qu'une solide méfiance à l'endroit de ceux dont le pouvoir s'appuie sur l'ambition personnelle. Son statut de communauté ethnique minoritaire lui a aussi appris à ne pas compter outre mesure sur les groupes dominants, sur leur compréhension et leur appui au moment des contestations et des luttes. Son statut socio-économique inférieur l'a enfin accoutumé à savoir mesurer le pouvoir de l'argent, à compter avec ceux qui possèdent la richesse tout en prenant ses distances à leur endroit, à respecter ceux qui luttent pour la justice, du moins quand ils le font suivant certaines règles et avec mesure.

Au total, en dépit d'une longue tradition d'opposition entre les deux, l'esprit du socialisme est peut-être moins étranger à la culture québécoise qu'on a pu le dire et le croire. Il y aura lieu de pousser davantage l'analyse et la réflexion dans cette voie, afin de mieux discerner les points d'ancrage possibles pour le socialisme au Québec. Ainsi pourra-t-on peut-être finir par produire ce qui a toujours fait si péniblement défaut: un modèle proprement québécois d'un socialisme enraciné dans l'esprit, l'histoire, la mentalité et les structures sociales du Québec.

### *13. Reiser et apprivoiser le passé*

[Retour à la table des matières](#)

La réalisation des projets qui viennent d'être énumérés suppose la présence d'un certain nombre de conditions et de facteurs. Considérons-en quelques-uns.

Et tout d'abord, on a déjà fait plusieurs fois allusion au fait que les indépendances et plus encore le socialisme posent un problème de cohérence avec le passé, ancien et récent, du Québec. Il faudra donc à la fois se dégager

du passé, ou plus exactement d'un certain passé, l'appriivoiser et se libérer des contraintes et des limites qu'il nous a jusqu'ici imposées.

Il est certain en effet que le passé ne cesse de peser de son poids sur le présent et le futur. Il n'est pas seulement la mémoire collective, mais il est une des sources essentielles de l'identité nationale, de la connaissance de soi. Il s'infiltré dans les projets d'avenir auxquels il fournit des archétypes, des modèles exemplaires d'attraction ou de répulsion.

On peut tenter d'échapper au passé et de le nier. On finit toujours par le retrouver, ou peut-être est-ce lui qui nous reprend. Car, par des voies mystérieuses, il nous habite et adhère à notre existence quotidienne d'une manière beaucoup plus inconsciente que consciente. La psychanalyse a mis en lumière le pouvoir du passé dans nos vies individuelles. Sans faire d'analogie forcée, sans passer indûment du palier de la personne à celui de la société, on peut soutenir que le même phénomène se retrouve dans les collectivités. Celles-ci, comme les personnes, tirent de leur passé le présent et l'avenir.

L'action du passé s'est fait sentir au Québec plus qu'ailleurs. Pour le Québécois francophone, le passé ne fut pas seulement un maître, il fut aussi un lieu de refuge, où la fierté nationale était sauve et le respect de soi satisfait. Ne trouvant guère à se glorifier d'un présent qui n'apportait que peu de satisfaction et de prestige, le Canadien français se raccrochait à la gloire d'un empire passé dont les feux avaient lui autrefois de tous leurs éclats. Il se raidissait dans un attachement à une culture dont l'archaïsme était une des qualités, croyant pouvoir en tirer une certaine fierté. La langue qu'il parlait, les traditions qu'il maintenait, le mode de vie qu'il valorisait, les structures sociales qu'il privilégiait, tout se rapportait à un passé qui ne cessait d'être présent par la vie sans cesse renouvelée qu'il retrouvait dans les gestes quotidiens, les attitudes, les jugements et les espoirs.

La dévotion pour l'histoire et le respect pour l'historien ne sont sans doute pas propres au Québec. Mais on les retrouve chez nous d'une manière accentuée et ils y ont une signification qu'on ne trouve guère ailleurs. L'histoire a été la tente d'oxygène qui nous permettait de respirer et de survivre, au grand étonnement de ceux qui nous condamnaient ou nous croyaient déjà morts.

Dans une période de changement rapide et radical comme celle qu'a connue le Québec ces dernières années, la signification du passé devient cependant plus ambiguë. Diverses attitudes apparaissent à son endroit, qui expriment toutes un certain malaise. On peut en effet observer un effort de détachement et en même temps des retours sentimentaux, un rejet brutal et des retrouvailles exagérées.

Ainsi, l'idéologie du changement, dont je parle dans un des essais publiés dans ce livre-ci, peut entraîner avec elle la négation radicale du passé. Tout ce qui est antérieur à aujourd'hui devient anachronique, dépassé, soit qu'on l'identifie à l'immobilisme qui a précédé l'éveil des dernières années, soit qu'on l'associe au colonialisme, à son esprit, ses structures et ses conséquences.

Mais en même temps, on a pu voir s'élaborer un nouveau culte de l'histoire, ou plus exactement le culte d'une nouvelle histoire. On est allé chercher dans l'histoire du Québec ou du Canada de nouveaux personnages, de nouveaux symboles ; on a remplacé par d'autres les moments privilégiés. A Dollard des Ormeaux ont succédé Chénier, Nelson, Riel ; les patriotes de 1837 ont remplacé les martyrs canadiens. L'anti-cléricalisme du 19<sup>e</sup> siècle, autrefois condamné et dénoncé, devient une nouvelle source d'inspiration. De nouveaux personnages émergent avec qui on veut rétablir le lien et la communication. D'autres prennent un sens nouveau : on retrouve en Papineau non plus seulement l'homme politique mais le contestataire des valeurs sociales et religieuses.

L'histoire traditionnelle nous avait fourni des modèles en même temps qu'un refuge, mais elle avait aussi été une prison. À cause d'elle, nous avons été prisonniers d'une image de nous-mêmes, prisonniers aussi de certaines fidélités qui revêtaient un caractère sacré par les liens qu'elles invoquaient avec des origines et des traditions. C'est cette prison de fausses fidélités qu'on a voulu faire éclater ces dernières années, pour libérer le Québécois des contraintes qu'il s'était lui-même créées et des chaînes qu'il avait aimées ou du moins qu'il avait acceptées. Mais ce faisant, il n'est pas certain qu'on n'ait pas tissé de nouveaux liens avec un autre passé et qu'une nouvelle interprétation de l'histoire du Québec ne nous destine pas à d'autres fidélités, aussi exigeantes que les précédentes et dont on risque aussi d'être prisonniers. La nouvelle histoire devient leçon non de survivance mais de révolution et on attend de l'historien qu'il éveille de nouveaux maîtres du passé. Je n'aime cependant pas plus les a priori historiques de Léandre Bergeron que ceux de Lionel Groulx. Au Québec, on continue à sentir le besoin de conscrire l'histoire au service du présent et d'un dessein d'avenir.

Il nous faudra apprendre à vivre avec notre passé sans vouloir ni le grandir démesurément, ni le détruire pour nous grandir nous-mêmes. Nous devons apprivoiser nos ancêtres, leur rendre leur taille réelle et démythifier les événements qui nous sont contés. Chez nous, c'est dans l'histoire que s'est entretenu le culte de la personnalité et que nous continuons à le faire. Pour nous affranchir des inutiles contraintes que tout culte du genre impose obligatoirement, il faudra savoir accepter le passé, nous réconcilier avec lui et ne pas

vouloir à tout prix y trouver une logique ou une Providence, ou en attendre d'impérieuses leçons.

#### *14. La menace d'intolérance*

[Retour à la table des matières](#)

Au-delà de l'utilisation explicite que l'on fait du passé pour justifier ou condamner le présent et proposer une définition de l'avenir, l'histoire exerce aussi une influence inconsciente et souvent imperceptible sur l'être présent et le devenir. C'est dans cette hérédité, si l'on peut employer ce terme, ou cet héritage si l'on préfère, qu'une collectivité puise l'actif et le passif de ce qu'elle est, et aussi de ce qu'elle cherche à être.

Dans la perspective adoptée ici, je voudrais souligner particulièrement un élément de l'héritage historique que l'on peut mettre au passif du Québec contemporain et qu'on peut considérer comme une possible menace à son avenir : il s'agit du danger d'intolérance, toujours présent parmi nous.

Il y a chez le Québécois un étrange mélange de patience et d'intolérance. Sa longue habitude de la patience date de bien avant la conquête anglaise. On lui a depuis longtemps appris qu'il faut compter avec le temps et que celui-ci répare bien des choses. Il a compris qu'il ne sert à rien de s'insurger inutilement et à propos de tout. Il accepte la vie telle qu'elle est et les autres tels qu'ils sont, avec une certaine dose de fatalisme, de résignation et peut-être aussi de bonhomie.

Mais en même temps, peut-être comme beaucoup de minorités ethniques, le Québécois tend à se replier sur lui-même, sur son Nous collectif. Il ignore volontiers et sans remords ce qui existe et survient en dehors de l'univers qui lui est familier et qu'il définit comme le sien. Sur ce plan, sa curiosité est limitée, et plus encore sa capacité de communication et d'accueil.

Il faut sans doute voir en cela le produit d'un long isolement et d'une tradition de méfiance à l'endroit de l'étranger, caractéristiques d'une société rurale et d'une minorité dont la survivance n'était possible qu'à la condition de s'isoler et de s'enfermer dans un monde clos. Il faut aussi ajouter que cette attitude méfiante à l'endroit de l'étranger a été cultivée pour des motifs

religieux. L'unanimité religieuse du Canada français dans un certain catholicisme, acquise à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et entretenue jusqu'à tout récemment, se fondait sur ce qu'on pourrait appeler une mentalité des catacombes. On a longtemps gardé au Québec l'image d'une Église catholique seule dépositaire de toute la vérité contre les autres églises, sectes et religions, foncièrement entachées d'erreurs dogmatiques et morales. C'est ce qui fait que le Canadien français a grandi dans un anti-protestantisme naturel, tout en étant profondément ignorant de ce protestantisme qu'il condamnait et qu'il chargeait de toutes les erreurs possibles. Hérité du régime français, sous lequel le Huguenot fut refoulé de la Nouvelle-France et a dû trouver refuge dans les colonies anglaises pour devenir ensuite américain, l'anti-protestantisme fut évidemment renforcé par la conquête britannique. Pendant plus de deux siècles, protestantisation et anglicisation se confondirent dans une même menace à notre salut temporel et éternel. L'esprit des catacombes se ,doubla ainsi de l'ethnocentrisme nécessaire à la survivance collective.

Un antisémitisme latent appartient à cette même tradition. Subtilement caché, il peut s'éveiller à l'occasion. On l'a vu notamment dans les années 1930, alors que le Québec francophone fut particulièrement sensible à l'antisémitisme des régimes fascistes. La dénonciation de la puissance juive internationale attira l'attention et l'intérêt d'un bon nombre de Québécois, surtout de classe moyenne. La confusion que les mouvements de droite entretenirent entre communisme et « juiverie internationale » allait bien dans le sens des préjugés du Canadien français.

La conviction qu'il n'y a qu'une seule vérité possible et l'assurance de la possession tranquille de cette vérité ne sont pas des sentiments morts au Québec. On les retrouve étrangement forts dans certains mouvements de gauche autant que de droite. La mentalité dogmatique, héritée d'un catholicisme ultra-montain, rigoriste et conservateur, survit toujours eh nous et fait sans cesse surface. Le contenu peut avoir changé, mais on la voit surgir dans de nouvelles exclusives qui ressemblent étrangement aux anciennes, dans des chapelles qui sont aussi ferventes et fermées que celles d'autrefois et dans les anathèmes qu'on continue à distribuer.

Dans une perspective d'avenir, on peut dire que nous serons encore longtemps menacés par le désir de l'unanimité retrouvée. La tradition de la vérité une et totale, absolue et universelle, risquera de nous pousser à vouloir reconstruire une nouvelle unité. Celle-ci ne sera vraisemblablement pas religieuse, elle risque plutôt d'être politique. Au nom de l'idéal d'une certaine forme d'identité nationale ou collective, le passé d'orthodoxie, encore tout près de nous, pourra aisément resurgir et inspirer des moyens vieux comme l'homme d'imposer de nouvelles certitudes.



La hantise de l'orthodoxie pourrait se manifester d'une double manière. Elle pourrait être d'abord la recherche d'une philosophie globale, qui s'adresserait à l'homme dans toute sa vie et dans tout son être. Ce fut le propre du catholicisme médiéval de ne rien laisser en dehors de lui et d'englober toutes les institutions sociales aussi bien que l'homme en sa totalité. Le catholicisme québécois a eu aussi la même ambition. On la retrouve aujourd'hui dans les nouvelles idéologies, qu'elles soient politiques, sociales ou culturelles, qui ont déplacé les religions et en tiennent lieu. Un certain marxisme, en particulier, par son intolérance religieuse et politique, a malheureusement hérité du totalitarisme médiéval et s'est donné les allures d'une église. Il n'avait pourtant pas besoin de se travestir de la sorte pour faire accepter les vérités qu'il porte. Mais c'est ce qui le rend attirant et lui gardera peut-être un attrait pour ceux qui ont encore en eux la nostalgie de l'absolutisme religieux.

Le besoin d'orthodoxie pourrait encore se manifester par le désir de faire accepter la vérité par tous sans exception, et au besoin de l'imposer pour ne laisser personne hors du salut. Un des préjugés les plus tenaces chez les Canadiens anglais consiste à croire que le Canadien français est foncièrement anti-démocratique, qu'il est autoritaire et d'esprit fasciste et qu'il ne recherche et ne respecte que le pouvoir absolu. Bien des Canadiens anglais s'inquiètent de voir le Québec indépendant tomber sous la férule d'une dictature de droite ou de gauche. En réalité, je ne crois pas que le Canadien français soit moins démocratique que le Canadien anglais ; ce dernier peut être facilement autoritaire quand ses intérêts l'exigent. Mais le Canadien français n'a pas connu autant que le Canadien anglais, dans la panoplie des vertus qu'on lui proposait, celle de la tolérance. En français, le mot tolérance n'a d'ailleurs pas le sens fort et positif qu'il a en anglais. Il porte même une légère tonalité péjorative qui fait qu'on peut facilement soutenir qu'il « ne faut pas être trop tolérant ».

Peut-être parce que la langue ne s'y prête pas, mais sans doute aussi pour des raisons culturelles plus profondes, développer la tolérance chez l'enfant n'a pas fait partie des objectifs de l'éducation familiale et scolaire du jeune Canadien français, à la différence du jeune Canadien anglais. L'acceptation du pluralisme, ou mieux encore la recherche du pluralisme, n'a pas été (du moins jusqu'à récemment) un point fort dans l'éducation du Québécois francophone. Celui-ci s'est plutôt fait inculquer le respect de l'autorité, le sens de l'ordre. Sans doute peut-il être en révolte contre ces valeurs, comme bien d'autres aujourd'hui à travers le monde. Mais il ne faut pas croire pour cela qu'elles aient été déracinées. Il est à craindre qu'elles ne persistent et risquent de réapparaître au moment où on s'y attend le moins.

Le danger d'intolérance sera d'autant plus subtilement présent qu'une tradition d'élitisme vient encore ajouter son poids à la tendance autoritaire chez le Canadien français. D'aussi loin que l'on remonte dans l'histoire du Québec, on retrouve une société fortement hiérarchisée, dominée par des

autorités plus morales qu'économiques, par une élite qui fut moins une bourgeoisie d'affaires qu'une classe sociale basée sur l'instruction et le pouvoir magique qui entoure celle-ci. La mentalité élitiste du Canadien français fut donc à l'origine de toute la stratification de sa société. Hiérarchies des structures ecclésiastiques, du système scolaire, de la structure professionnelle, des groupements et associations volontaires. Pratiquement toute l'organisation sociale où évoluait le Canadien français lui enseignait le respect de la minorité dominante instruite ou riche à laquelle on attribuait le monopole de la lumière et parfois aussi de la vertu.

Si la réforme scolaire a été difficile à accepter - elle n'a d'ailleurs pas été acceptée dans la totalité de son esprit - c'est qu'elle proposait un tout autre mode de fonctionnement et qu'elle était basée sur une mentalité située à l'opposé de l'ancienne. On observe d'ailleurs présentement dans le système scolaire la résurgence - même chez les jeunes - d'une nostalgie de l'institution privée, restreinte et sélective, qui favorise les enfants déjà favorisés par leur milieu d'origine ou par leur intelligence et qui encourage les aspirations les plus élevées. On retrouve là une des manifestations de l'élitisme dont on a cherché à se défaire il y a quelques années mais qui est toujours présent et prêt à revivre.

Soulignons encore que l'intolérance peut se manifester à l'endroit des autres et à l'endroit de soi-même. À l'endroit des autres, l'intolérance du Canadien français prend la forme de l'indifférence, de l'ignorance, d'une manière de ne pas savoir, de ne pas connaître, de ne pas voir. C'est ainsi que, par exemple, le système scolaire francophone a complètement ignoré les enfants des autres groupes ethniques qui se présentaient à ses écoles. On les rejetait « chez les anglais », catholiques ou protestants, les assimilant ainsi à « tous les autres » qui ne sont pas de la tribu. Il fallait avoir un nom à consonance canadienne-française établie pour être reçu et admis comme chez soi dans l'école publique. Ce manque d'attention et de réceptivité à l'endroit de l'étranger se manifeste de bien d'autres façons dans le comportement des Canadiens français, ce qui, s'ajoutant aux facteurs économiques et structurels défavorables, contribue à expliquer l'immense fossé qui sépare le Canadien français de la grande majorité des Néo-canadiens. Il est sans doute normal de se sentir plus à l'aise entre soi, mais le Canadien français ne fait pratiquement aucun effort pour ouvrir l'accès de sa tribu à celui qui n'en est pas.

L'intolérance peut aussi s'exprimer à l'endroit de soi-même. Le repli sur soi dont nous venons de parler n'est pas un obstacle à cette attitude. L'intolérance se manifeste alors par la difficulté de s'accepter tel qu'on est et par un besoin masochiste de se déprécier, de se critiquer et de s'entretenir dans le refus de soi. Chez le Canadien français, cette forme d'intolérance de soi est une manière de rejeter son statut de groupe minoritaire défavorisé et la situation difficile et ambiguë qui lui est faite.

En réalité, c'est une forme d'intolérance qui résulte d'une certaine confusion : on exprime dans le ressentiment vis-à-vis soi-même le refus de sa situation. C'est une réaction qui n'a rien d'anormal dans une collectivité défavorisée et qui a hérité d'une situation trop longtemps humiliante. Ce sentiment est cependant plus dangereux encore dans la mesure où il cache généralement une illusion de supériorité d'autant plus étouffée qu'elle n'a jamais su s'exprimer que dans le rêve, l'utopie ou le mépris de soi.

Cette ambivalence de sentiment, lorsqu'elle est largement répandue dans une société, peut facilement devenir le terrain d'élection de mouvements totalitaires, de droite ou de gauche. Ceux-ci trouvent un puissant allié dans le sentiment de supériorité, à cause de l'idéal qu'ils proposent d'une société en quelque sorte purifiée et grandie et qui réussira ainsi à réaliser tout ce dont elle est capable. Mais ils jouent en même temps sur le mépris de soi, en proposant un régime fort qui protégera contre soi-même et obligera presque malgré soi à se dépasser.

## ***15. Société pluraliste et lutte des classes***

[Retour à la table des matières](#)

Les risques d'intolérance rendent plus impérieuse la nécessité de rechercher les voies d'un socialisme qui respecte le pluralisme de la société québécoise contemporaine, qui s'en accommode et qui sache même y puiser les dynamismes qu'il contient. Sans doute, ce pluralisme ne sera-t-il pas facilement accepté dans les idées et dans les faits: il va à l'encontre de la tradition d'unanimité que nous venons d'évoquer. Il sera sans cesse menacé par la tentation de l'unité retrouvée, sous une autorité forte à qui on demandera de savoir diriger et discipliner. Ce pourrait même être au nom de l'indépendance qu'on voudra imposer une dictature de la pensée, qu'elle soit de droite ou de gauche. Une telle contrainte de la liberté serait néfaste à cette indépendance même qu'elle voudrait assurer aussi bien qu'au socialisme qu'elle voudrait implanter, car elle tuerait la créativité, l'imagination, le goût du risque intellectuel et de la recherche, dont le Québec ne dispose déjà pas en excès.

Mais alors, sur quoi s'appuie l'espoir d'une société québécoise pluraliste ? Principalement d'abord sur le fait que la société industrielle et post-industrielle moderne, par suite de l'énorme complexité économique, sociale et culturelle qui la caractérise, voit se côtoyer une multiplicité de groupes d'intérêts, de groupes de pression, d'idéologies plus ou moins contradictoires, de mouvements sociaux en opposition les uns aux autres. En conséquence, la société de demain risque d'être un lieu où les affrontements seront nombreux, les divergences profondes et marquées, les luttes constantes. Il ne semble pas qu'on puisse prévoir l'émergence prochaine d'une société harmonieuse et pacifique. Il est donc probable que le Québec, à l'image de la société post-industrielle nord-américaine à laquelle il appartient, verra se maintenir et même se multiplier les groupes divergents, les mouvements de tendances opposées, les partis aux idéologies diverses. La recherche de la vérité et du bonheur se poursuivra dans des modes de vie différents et selon des théologies et des philosophies d'origines et de tendances diverses. Des options politiques et sociales plus ou moins contradictoires et conflictuelles se concurrenceront les unes les autres pour obtenir la faveur de l'opinion publique.

À cela s'ajoute encore le fait que l'élévation du niveau de scolarisation générale de la population est de nature à provoquer plus de critique sociale, une plus grande différenciation des attitudes et de la pensée, plus de contestation et sans doute aussi plus d'attrait pour de nouveaux courants de pensée, de réflexion ou d'expression de soi. Ce ne sera plus seulement une petite élite qui se posera des questions et cherchera des réponses. Il y aura plus de gens à s'engager dans les débats idéologiques et philosophiques sur le monde, sur l'ordre et le désordre social, la destinée humaine, à se sentir attirés par de nouvelles philosophies et à porter une oreille attentive - peut-être seulement parce qu'on en aura le temps et qu'on sera plus sensible à la magie des mots - aux prophètes qui risqueront de se multiplier.

Je n'arrive pas à croire à une certaine analyse simplificatrice qui veut voir à tout prix une polarisation croissante de la société capitaliste en deux classes antagonistes. Il m'apparaît plutôt que, dans la société industrielle avancée, le système des classes sociales devient toujours plus complexe ; les distinctions se multiplient à l'intérieur de chaque classe avec la division accrue des tâches. En même temps, un déplacement progressif de la population ouvrière se produit, qui gonfle les secteurs des services, des communications, de l'administration, de la gérance, des relations publiques et des postes de direction à divers niveaux ou paliers de responsabilité.

La lutte des classes, mise en lumière par Karl Marx et les divers socialistes, est à la fois un fait et une nécessité. C'est un fait abondamment illustré dans la plupart des conflits dont notre société est témoin. C'est aussi une nécessité, car c'est une arme essentielle pour briser l'exploitation de groupes moins favorisés par de plus puissants. Mais l'ensemble de la lutte des classes

dans la société moderne est un phénomène plus complexe - et je dirais aussi plus dynamique - que ne le laisse généralement entendre une analyse marxiste trop orthodoxe. C'est fausser la réalité que de vouloir la ramener à la seule opposition irréductible entre une classe exploitée et une classe exploitante - opposition qui aboutit paradoxalement à une vision très statique de l'histoire.

En réalité, on assiste à des luttes entre plusieurs classes sociales. Les alignements se modifient d'une période à l'autre, comme ils varient aussi suivant les objets en cause. La diversité des intérêts, la complexité des situations historiques rendent toujours provisoires les alliances et fragiles les fronts communs. Entre les ouvriers urbains et la classe agricole, entre les étudiants et les ouvriers, entre les intellectuels et les autres classes sociales, les jonctions sont difficiles, toujours pleines d'incertitude et finalement peu stables. Ajoutons qu'à l'intérieur de ce que l'on appelle la classe ouvrière, bien des divergences d'intérêts se manifestent selon les différents niveaux de qualification professionnelle, aussi bien qu'entre les secteurs de production et même entre les régions.

En outre, au-delà des classes sociales elles-mêmes, il existe une grande quantité de luttes entre divers groupes d'intérêts et de pressions. Ces luttes viennent recouper les oppositions de classes, avec lesquelles elles ne doivent pas être confondues. Ainsi, dans les conflits qui opposent les producteurs et les consommateurs, les locataires et les propriétaires, des membres d'une même classe sociale se trouvent en lutte les uns contre les autres autour d'intérêts divergents. La complexité de la vie sociale moderne entraîne la multiplication des paliers différents de réalité. Il en résulte que des personnes ou des groupes ayant des intérêts communs dans la poursuite de certains buts peuvent se retrouver dans des camps opposés pour la réalisation d'autres objectifs.

Plutôt que l'image d'une société en voie de polarisation autour de deux classes sociales antagonistes, celle d'une société toujours davantage pluraliste et agitée de conflits multiples me paraît correspondre de plus près à la réalité que nous connaissons et que nous vivons. Or, ce pluralisme me paraît aller de pair avec le progrès de l'indépendance nationale et d'un authentique socialisme. En effet, un Québec ouvert à la discussion, accueillant aux idées nouvelles, capable de reconnaître et d'accepter la diversité des points de vue et la pluralité des valeurs a plus de chance d'être un milieu favorable à la création, à l'innovation, au libre jeu de l'imagination qu'un Québec uniforme, docilement soumis à une autorité envahissante et tracassière.

## **16. Que seront demain les jeunes d'aujourd'hui ?**

[Retour à la table des matières](#)

Un des principaux impondérables de l'avenir du Québec aussi bien que de l'Amérique du Nord touche à la jeunesse. Que seront les jeunes d'aujourd'hui quand ils seront transformés en adultes demain ?

On parle beaucoup ces années-ci du rôle des jeunes dans le monde contemporain. On leur attribue, non sans raison, une importance considérable dans les changements en cours et dans l'esprit des temps présents. Devant l'ampleur des mouvements de jeunes et l'énergie de leur action, certains analystes ont cru pouvoir transformer l'analyse marxiste et parler de la jeunesse comme d'une nouvelle classe sociale, en lui conférant le pouvoir révolutionnaire qu'on avait antérieurement attribué à la classe prolétarienne. D'autres ont misé sur une jonction possible entre les forces révolutionnaires de la jeunesse et celles de la classe ouvrière.

La question qui reste cependant toujours sans réponse est la suivante : sommes-nous entrés dans un nouveau type de civilisation où les jeunes occuperont désormais une place et une fonction importantes dans la dynamique sociale, ou bien le rôle qu'a joué récemment la jeunesse n'est-il qu'un événement de transition dont il ne faut pas s'attendre à ce qu'il se reproduise ? L'élan que la jeunesse a donné à l'histoire ne serait-il qu'un phénomène temporaire, lié à l'importance démographique de cette classe d'âge et au rôle particulier que cette génération de la « nouvelle vague » a pu jouer après la deuxième guerre mondiale ?

Pour ma part, je suis loin d'être assuré que le rôle qu'a joué la jeunesse, et qu'elle joue de moins en moins, soit le fait d'une nouvelle civilisation. Je suis plutôt porté à croire que nous avons eu le défi et la joie de vivre un état de grâce fugitif, qui est déjà à son déclin. Depuis quelques années, la société occidentale, et plus particulièrement nord-américaine, a été dominée par un esprit d'adolescence et de jeunesse. Beaucoup d'adultes ont réappris à voir le monde et à juger des hommes et des choses dans une sorte de jeunesse retrouvée, riche de perspectives nouvelles et d'horizons renouvelés. Ce ne fut d'abord pas facile pour les adultes d'adopter cette optique qui leur était proposée. La plupart ne l'ont fait qu'en partie, beaucoup n'ont pu y atteindre que très partiellement. Il n'en reste pas moins qu'au total, le monde des adultes

a subi une cure de rajeunissement, de gré ou de force, autant dans ses idées que dans son vêtement et ses goûts. Mais dans quelques années, peut-être guère plus de cinq ans, la société québécoise comme la société nord-américaine n'aura plus que très peu de jeunes. La régression du nombre absolu et proportionnel des jeunes dans la société de demain se fera sentir d'une manière d'autant plus brutale que le nombre d'adultes de vingt à quarante ans sera alors disproportionné.

On voit déjà poindre le règne des adultes, succédant à celui des jeunes. L'élan des dernières années, dont nous étions en partie redevables aux jeunes, aux questions directes et sans fard qu'ils posaient et à leurs contestations souvent dures et sans indulgence, est déjà trop tôt retombé. On peut craindre qu'il ne survive pas dans la société de demain, dominée massivement par une génération trop nombreuse d'adultes pleins d'énergie, impatientes d'agir et d'exercer le pouvoir.

Ce qui est grave, c'est que les jeunes d'aujourd'hui subissent déjà les méfaits d'une dure compétition dans le milieu scolaire, où ils craignent d'être trop nombreux pour les places disponibles, et sur le marché du travail qui ne s'est pas étendu à la mesure des bras et des cerveaux prêts à y entrer. L'insécurité consécutive à la compétition risque d'entraîner des conditions favorables au conservatisme plus qu'au changement, à la préservation du statu quo plus qu'à l'esprit d'aventure, à la défense des intérêts acquis aux dépens de la poursuite de la justice sociale, au « carriérisme » plus qu'à l'engagement politique et social.

Il faut aussi rappeler que cette jeunesse fut la première génération de la société de consommation. Elle a abondamment critiqué cette civilisation, répétant trop souvent, cependant, des formules qui lui venaient de certains adultes. Mais en même temps, les jeunes ont profité du niveau de vie élevé et des objets multiples et variés que la société de consommation leur offrait en surabondance, de la liberté qu'elle leur accordait et des expériences qu'elle leur permettait de vivre. À côté d'une certaine jeunesse idéaliste et contestataire qui croyait, ou paraissait croire, aux anathèmes qu'elle lançait, une autre était aliénée et réifiée par la société de consommation dans laquelle elle s'installait confortablement et à demeure. Beaucoup de jeunes adultes sont déjà occupés à réaliser dès aujourd'hui les rêves de nouveaux riches qu'ils faisaient hier.

De plus, les possibilités de mobilité sociale, que l'éducation publique gratuite a subitement ouvertes, ont suscité des aspirations scolaires et professionnelles élevées chez des jeunes de milieu modeste, ouvrier ou agricole, qui n'auraient pas pu tant espérer il y a quelques années. Ayant souffert de l'insécurité financière dans laquelle ils ont grandi, ces jeunes en ascension sociale, intelligents, ambitieux, travailleurs, refusent de contester un système

dont ils espèrent bientôt bénéficier. On peut trouver en eux les plus solides piliers du conservatisme social. Celui-ci ne fleurit pas seulement dans une certaine jeunesse dorée, mais aussi, et plus encore, dans une jeunesse qui veut s'argenter.

Bref, ce qu'on peut se demander, c'est si les jeunes d'aujourd'hui garderont longtemps leur jeunesse ou s'ils ne deviendront pas bientôt des adultes plus durs et plus réactionnaires que ceux auxquels ils s'opposent aujourd'hui. Je réponds personnellement que les jeunes risquent de ne faire qu'une révolution des mœurs, non du système. Il est probable que les adultes de demain ne vivront pas comme ceux d'aujourd'hui. Les jeunes grandissent avec des idées nouvelles sur l'amour, l'érotisme, le mariage, la fidélité, la famille, la religion. Mais je crains que le système tant dénoncé ne demeure solidement en place. J'appréhende une société où la note dominante sera donnée par une majorité d'adultes âpres aux gains, avides de biens matériels et de pouvoir, s'entre-déchirant dans la lutte et la concurrence. La minorité de ceux qui auront conservé l'idéalisme de la jeunesse aura beaucoup de peine à se faire entendre et surtout à faire accepter l'esprit de réforme et de justice qu'ils continueront à représenter.

Si l'on doit assister prochainement à ce triomphe de la société des adultes, ce sera au détriment de l'indépendance économique et culturelle du Québec, même si celui-ci a acquis une apparente indépendance politique, ainsi qu'aux dépens du progrès du socialisme. Les intérêts que poursuivra cette société d'adultes mèneront en effet à accepter allègrement le joug économique de l'empire capitaliste américain, inhiberont l'imagination créatrice et l'esprit critique, étoufferont l'originalité et hâteront l'inféodation à l'économie et à la civilisation états-uniennes.

## ***17. Nécessite d'une politique économique et culturelle***

[Retour à la table des matières](#)

Une dernière condition s'impose pour atteindre les objectifs fixés précédemment : il faut un effort collectif de rationalisation et de planification de l'entité québécoise. Il est nécessaire de savoir avec plus d'exactitude où l'on va, ou peut-être mieux encore où l'on veut aller, comment on compte y parvenir, par quels moyens et à quel rythme. Une société aussi menacée que le



Québec, dont la réalité est encore plus un projet qu'une réalisation visible, doit plus que toute autre faire un effort à la fois d'imagination et de rationalité pour se projeter dans l'avenir, établir des stratégies de développement, explorer les éléments mobilisables et les ressources disponibles en vue d'une action collective intelligente et efficace.

Ainsi s'affirme la nécessité d'un État québécois prêt à jouer un rôle proprement politique, c'est-à-dire à être l'agent et le catalyseur d'une planification du développement global du Québec. L'État ne doit cependant pas être le planificateur ; il doit plutôt jouer le rôle de l'animateur et du chef d'orchestre d'un effort collectif de planification de toute la société québécoise. Cela suppose que l'État doive aider à mettre en place, à différents niveaux de la société, des organismes de réflexion, de recherche, d'animation et d'application d'une politique de développement. Celle-ci ne devrait être ni conçue ni appliquée d'une manière autoritaire ou centralisatrice, mais plutôt d'une manière collégiale et collective.

Il y a deux secteurs-clé où le besoin d'une planification est impérieux : la vie économique et les activités culturelles. Au point de vue économique, l'État du Québec a devant lui une tâche énorme. La vie économique québécoise connaît depuis quelque temps un dangereux ralentissement. L'écart entre le développement économique de l'Ontario et celui du Québec va grandissant d'une manière alarmante. Un déséquilibre grave est en train de se produire, qu'il sera peut-être bien difficile de corriger dans les années à venir. L'État du Québec devra donc activer la vie économique d'une manière énergique.

Cela va supposer que l'on recoure explicitement et d'une façon ordonnée à plusieurs moyens à la fois. Il faudra d'abord utiliser d'une manière rationnelle et plus efficace les capitaux proprement québécois, suivant une politique claire et explicite d'investissements à long terme. Ceci implique, d'une part, une politique d'investissement des fonds publics consacrés au développement industriel et, d'autre part, une planification indicative des investissements du secteur privé en complémentarité de la première.

Le Québec ne peut sûrement pas plus se passer de l'apport des investissements extérieurs que tant d'autres pays, mais à l'instar de quelques-uns il peut faire en sorte ne pas laisser toute initiative aux investisseurs étrangers. La contribution que ceux-ci peuvent apporter doit s'intégrer à la structure économique québécoise, tenir compte des dimensions présentes de celle-ci et de ses plans de développement. Les capitaux étrangers doivent aussi être investis de manière à favoriser le développement et la multiplication d'entreprises parallèles ou complémentaires ; ils doivent être, en d'autres termes, des multiplicateurs d'industries et d'emplois, des agents de développement économique. Cela suppose que ces capitaux ne servent pas seulement à l'exploita-

tion de ressources naturelles, mais qu'ils servent aussi à l'implantation d'entreprises de transformation au Québec même.

Il est également important que les entreprises états-uniennes ne soient pas entièrement et exclusivement à la remorque des recherches faites dans leurs laboratoires américains. Elles devraient être tenues de consacrer une part de leurs revenus à des laboratoires proprement québécois de recherche, autant dans les sciences de l'homme que dans les sciences physiques ou naturelles. Des entreprises étrangères provoquent en effet des changements sociaux et culturels : il serait normal qu'elles consacrent des fonds à l'étude des transformations qu'elles entraînent dans le tissu de la vie économique, politique, culturelle et sociale du Québec.

Le Québec, comme toute l'Amérique du Nord en ce moment, souffre d'un déséquilibre entre sa main-d'œuvre et la structure de l'emploi. La scolarisation accrue de la population a mis sur le marché du travail une main-d'œuvre plus instruite, provoquant l'apparition d'un phénomène nouveau : le chômage de jeunes cols-blancs et même de diplômés universitaires, dans une société qui croyait pourtant avoir un besoin presque infini de techniciens, spécialistes, chercheurs et diplômés, universitaires. Dans l'état actuel des choses, il ne suffit donc pas d'activer la vie économique; encore faut-il que celle-ci se développe de manière à corriger la structure de l'emploi pour être en mesure d'accueillir la nouvelle classe de cols-blancs et les nouveaux diplômés. Cela signifie en pratique qu'on devra favoriser les investissements dans les secteurs industriels de pointe, qui requièrent une plus forte proportion de personnel technique et professionnel hautement qualifié. Il faut pour cela un effort de planification rationnel et ne plus compter seulement sur l'intérêt ou la clairvoyance des investisseurs capitalistes. Ces derniers poursuivent d'autres objectifs que ceux que doit avoir à l'esprit un État responsable d'un développement équilibré de l'ensemble de la structure économique du pays.

Tenant compte à la fois des traditions du Québec, de sa culture et du travail déjà accompli, la planification économique devrait également développer et renforcer les réseaux de coopératives de production, d'épargne et de consommation qui existent déjà. Ces institutions sont le fruit d'un travail considérable, elles répondent à une certaine mentalité du Québécois francophone, elles peuvent jouer un important rôle éducatif au point de vue économique et être en même temps l'appui solidement enraciné d'un socialisme proprement québécois. C'est d'ailleurs dans le mouvement coopératif que le socialisme trouve le meilleur antidote à l'étatisme stérilisant dans lequel il est trop aisément tombé partout où il s'est installé. Le mouvement coopératif crée des structures de base, des unités locales d'activité aussi bien que d'éducation économique qui sont essentielles pour contrebalancer les tendances au gigantisme, à la centralisation et à la bureaucratisation de la société moderne, socialiste aussi bien que capitaliste.

La planification du développement ne doit cependant pas être qu'économique. Elle doit aussi et peut-être plus encore se préoccuper du développement culturel. Le monde de la culture est devenu, comme je l'ai dit précédemment, un environnement de plus en plus riche d'idées, de représentations, de symboles, de messages, de valeurs et d'idéologies. C'est aussi un monde effervescent, mouvant, conflictuel, dans lequel l'homme contemporain ne vit pas dans un état de repos et de quiétude mais plutôt d'incertitude et de recherche.

Sans diriger la culture, sans s'en faire le porte-parole ni l'unique définisseur, l'État doit animer un travail collectif de réflexion sur la culture et de prise en charge de son développement par l'ensemble de la société. Tout comme pour la politique économique, l'État doit devenir animateur et catalyseur de cette entreprise à laquelle il doit convier le plus de participants possibles, de tous les milieux et de toutes les régions.

Pour remplir efficacement cette fonction, l'État du Québec devra renforcer son Ministère des affaires culturelles, lui accorder un budget plus important et surtout en faire le ministère-clé de toute sa politique. Le Québec est en effet une entité culturelle avant d'être une entité politique ou économique. C'est du moins sur ce plan de la culture qu'il s'affirme d'abord et que son originalité est la plus marquée. C'est donc le Ministère des affaires culturelles qui devrait être chargé de définir et spécifier les grandes lignes de la politique d'un Québec qui voudra affirmer son autonomie et réaliser son désir d'auto-détermination. À partir des grandes lignes d'une politique culturelle élaborée dans le cadre du Ministère des affaires culturelles, d'autres ministères, tels ceux de l'éducation, de l'industrie et du commerce, du tourisme, de l'immigration, des communications, pourraient par la suite préciser leur propre politique. Le Ministère des affaires culturelles a été jusqu'ici trop négligé par tous les gouvernements québécois, ce qui symbolise bien le peu de soin que l'on a porté à dresser les lignes maîtresses d'une politique de développement intégral du Québec.

Un dernier point demande à être précisé, qui concerne tout autant la politique économique que la politique culturelle. Toute planification devrait être à trois dimensions : régionale, sectorielle, globale. Je veux dire par là qu'une politique économique ou culturelle ne doit pas être conçue seulement sur le plan global du Québec, car elle risque alors de n'être applicable qu'à certains milieux, généralement les milieux urbains et les classes moyennes qui sont déjà plus favorisés au point de vue culturel. Une véritable planification globale doit s'appuyer sur des travaux de planification à l'échelle régionale et à l'échelle sectorielle. Par exemple, il faudrait mettre en marche des conseils régionaux de développement économique et culturel ; on aura besoin d'études particulières à certaines régions, soit à cause de leur sous-

développement, soit à cause d'un développement trop rapide ou parfois déséquilibré ; on fera appel aux groupements et aux associations représentatives des différents milieux de cette région.

On a souvent parlé de planification régionale, même si on en a fait effectivement bien peu. On a moins parlé de planification sectorielle. Celle-ci n'est pourtant pas moins nécessaire, tant au point de vue économique que culturel. Un développement économique, à la fois régional et global, qui se veut harmonieux, rationnel et ordonné doit être d'abord conçu par secteur de production et d'emploi, car chacun est un monde en lui-même qui a ses exigences, parfois ses lois et son dynamisme particulier. Il en va de même dans le domaine de la culture qui se répartit suivant différents types d'activités, de biens et de produits culturels, de modes de consommation. Le monde des arts plastiques n'est pas le même que celui de la musique, celui de la littérature est différent de celui du théâtre. Il est donc important que les spécialistes de chacun de ces domaines soient invités à préciser les grandes lignes du développement de leur secteur et à proposer les moyens de le faire.

Une politique vraiment globale du développement consistera à agencer les plans régionaux et sectoriels de développement, à les équilibrer, à les coordonner et, le cas échéant, à proposer des normes communes, des objectifs, des modes d'action et des rythmes de développement qui soient applicables aux régions et aux secteurs sans devenir des contraintes trop étroites et trop rigides, tout en servant plutôt de guides et de points de repère.

### *Conclusion générale*

[Retour à la table des matières](#)

Dans les pages qui précèdent, j'ai tenté de présenter tout à la fois ma perception de la réalité québécoise, certains jugements sur ce que je crois qu'elle est, quelques propositions pour un avenir possible. Je sais qu'il existe une diversité de points de vue sur le Québec d'aujourd'hui et plus encore sur celui de demain. Même si je ne peux les partager, je respecte pleinement les autres options que les miennes.

Fidèle à une conception pluraliste du Québec d'aujourd'hui, j'ai cru que je devais faire état de la façon dont je vois les choses et de ce qui me semble être l'avenir le plus probable d'un Québec qui se voudrait original et autonome. Je

voudrais en effet souligner, en conclusion, que le Québec aura d'autant plus de chance de prendre en main sa destinée et de se réaliser selon une certaine image de lui-même, qu'on aura permis d'engager une large discussion autour de ce qu'il est et de ce qu'il peut être, de ce qu'a été son passé et de ce que l'on voudrait que soit son avenir. Au Québec, on a récemment commencé à prendre la parole, mais il n'est pas certain qu'on ait encore tout dit et qu'on l'ait bien dit. Nous avons pris la parole, mais nous n'avons pas nécessairement appris à nous exprimer pleinement et clairement.

C'est avec la conviction qu'il faut encore faire effort pour parler et écrire, que les textes qu'on va lire dans le reste de cet ouvrage ont été présentés sous forme de conférences, d'articles ou de documents de travail.

# Première partie

# Les opinions nationales

[Retour à la table des matières](#)

Première partie : les opinions nationales

## Présentation

[Retour à la table des matières](#)

Les quatre essais qui constituent cette partie ont en commun qu'ils discutent tous d'un même sujet, l'évolution présente et l'avenir de la francophonie québécoise et canadienne-française. J'ai dit dans ces articles mon insatisfaction et mon inquiétude devant la situation actuelle des francophones canadiens et québécois et devant les options qui nous sont offertes. L'avenir de notre francophonie m'apparaît en effet plus incertain aujourd'hui que jamais, non seulement dans le contexte canadien mais plus encore dans celui de la civilisation états-unienne qui nous entoure et qui pénètre jusqu'au plus intime de nos vies et de nos consciences.

Mais j'ai le malheur de n'avoir réussi à me convaincre ni de la thèse séparatiste ou souverainiste, ni de la thèse fédéraliste officielle. Cela me prive de beaucoup d'amis et probablement aussi de beaucoup de lecteurs. Je continue à adhérer à une thèse qui n'est pas très populaire chez les francophones canadiens, et qui l'est moins encore chez les anglophones, celle d'une refonte de la Constitution canadienne à partir du postulat de la co-existence de deux sociétés ou deux nations, l'une de langue française et l'autre de langue anglaise. Je n'ai cependant jamais cru qu'une idée n'était pas vraie ni valable du fait qu'elle n'était pas reçue immédiatement.

Dans un monde où l'on aime à polariser les options, il semblerait parfois qu'il n'y ait que deux sortes de Canadiens : les séparatistes et les fédéralistes. C'est sans doute ce qui permet de croire qu'il est plus simple d'être l'un ou

l'autre. J'ai le tort de n'être tout à fait ni l'un ni l'autre, ou peut-être puis-je dire que je suis un peu l'un et l'autre. Je crois qu'il est possible d'allier la marge d'autonomie dont a besoin la francophonie québécoise et canadienne aux avantages qu'il y a d'appartenir à un pays plus étendu que le seul Québec, plus diversifié, plus riche culturellement et qui serait probablement plus en mesure de conquérir une certaine indépendance économique à l'endroit des États-Unis.

Mais le rattachement de la francophonie québécoise à la terre canadienne me paraît compromis tout autant par ceux qui prônent un fédéralisme dépassé que par la thèse indépendantiste. C'est ce qui fait que les chapitres deux et trois qu'on va lire dans cette partie furent d'abord des articles polémiques dirigés contre un certain fédéralisme. Le Chapitre II fut écrit à la demande de la direction de la Revue canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, dans le cadre d'un débat sur les Livres I et II du Rapport de la Commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme, publiés en 1968. J'ai surtout voulu dire dans cet article combien je regrettais que les membres de la Commission n'aient pas poursuivi leur analyse de la crise canadienne dans des termes aussi vigoureux que ceux qu'ils avaient employés dans leur Rapport préliminaire. Plusieurs passages de ce dernier paraissaient laisser croire que la Commission avait compris la thèse des deux nations canadiennes et l'avait faite sienne. Malheureusement, en regard du Rapport préliminaire, les Livres I et II m'avaient paru bien conservateurs, cherchant plutôt à plâtrer la situation présente qu'à proposer le remue-ménage nécessaire.

Je dois dire qu'il m'a paru que la Commission retrouvait une partie de sa vigueur dans les Livres III et IV. Ce dernier en particulier me paraissait heureusement éviter de tomber dans un multiculturalisme angélique. Or, voilà le Gouvernement Trudeau qui se lance tête baissée dans une redéfinition du Canada que n'avait ni proposée ni recommandée la Commission Gagnon-Dunton. Dans le chapitre III, j'ai voulu montrer en quoi la position du Gouvernement Trudeau a dérogé de la thèse soutenue par la Commission Gagnon-Dunton et dire pourquoi elle est à mon avis une malheureuse innovation, avec laquelle je suis en très profond désaccord, parce que j'y vois la menace la plus grave à la survie de la francophonie canadienne et peut-être à l'avenir du Canada.

Je considère que les travaux de la Commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme ont marqué un moment important dans la vie et l'histoire du Canada. Le Rapport de la Commission méritait qu'on l'analysât soigneusement, tout aussi bien que la réaction qu'a exprimée à son sujet le Gouvernement canadien. C'est cette réflexion que j'ai menée dans les deux articles dont je viens de parler.



En même temps, ces deux articles complètent le premier (Chapitre 1), dont la perspective est par ailleurs beaucoup plus large. Dans ce dernier, c'est le problème global de l'autodétermination culturelle, politique et économique du Canada français que j'ai voulu poser, en le situant dans le contexte nord-américain autant que canadien. C'est particulièrement dans cet article que j'ai cherché à dire pourquoi, à mon avis, l'avenir de la francophonie canadienne et québécoise est tellement incertain et quelles sont les difficiles conditions d'une authentique survie. On verra que je suis d'un optimisme modéré quant à la possibilité d'une francophonie nord-américaine originale dans l'avenir.

Je suis par ailleurs d'avis que la recherche d'identité culturelle et le désir d'autodétermination ne sont pas réservés à la francophonie québécoise. Les Canadiens anglais traversent eux aussi une crise culturelle très difficile, mal connue des Canadiens français. Il y a pourtant intérêt à comparer les deux, pour mieux souligner à la fois ce qui les apparente et ce qui les distingue. C'est ce que j'ai voulu faire dans le Chapitre IV, où l'on verra, me semble-t-il, que le contexte nord-américain du Québec francophone comprend tout autant la culture canadienne-anglaise à la recherche de son autonomie que la civilisation états-unienne.

Un dernier point demande à être clarifié. On notera que dans ces articles je parle tantôt du Canada français, tantôt du Québec. Si l'on y regarde de près, on verra cependant qu'il ne s'agit pas de ma part d'une hésitation ou d'une imprécision. À mes yeux, le Canada français et le Québec existent tous les deux et forment des entités différentes : on pourrait plus exactement dire que ce sont deux systèmes sociaux différents, qui en pratique se recouvrent partiellement, mais pas totalement. Le Canada français est une communauté ethnique et culturelle : il correspond à la notion francophone du Canada et il s'étend d'un océan à l'autre. Cette société francophone n'a pas de frontières précises : elle est plus concentrée dans le Québec, moins dans le Nouveau-Brunswick, très peu dans l'Ouest canadien. De son côté, le Québec est tout à la fois un territoire, un État délimité, une société multiple, et il a pris récemment pour plusieurs le caractère d'un pays. Il est le lieu principal de la francophonie canadienne et son gouvernement est le porte-parole de la seule province à majorité francophone de la Confédération, ce qui lui confère un caractère unique. Ces dernières années, on a pris l'habitude de parler du Québec pour désigner la francophonie québécoise. C'est peut-être là une réaction normale, mais qui n'en constitue pas moins une erreur de langage et de perception. La réalité québécoise est complexe et nous devons l'assumer telle qu'elle est et non telle qu'elle aurait pu être ou telle qu'on aurait aimé qu'elle fût.

Dans les articles qu'on va lire, l'analyse porte parfois sur le système du Canada français et à d'autres moments sur le système du Québec. Ces années-ci, il est plus à la mode de parler du Québec que du Canada français, comme

s'il n'existait déjà plus. Le réalisme commande pourtant de reconnaître qu'il est toujours là, tout autant que le Québec.

Il importe cependant de ne pas les prendre l'un pour l'autre. J'ai cherché à éviter cette confusion. En tout cas, le lecteur doit savoir que je n'emploie pas indistinctement les deux expressions. Ce sont pour moi deux unités différentes, que j'ai toujours cherché à maintenir distinctes tout au long de l'analyse que j'en ai faite.

Première partie : les opinions nationales

## Chapitre I

---

# “Les conditions d'une francophonie nord-américaine originale” \*

[Retour à la table des matières](#)

Une vieille habitude entretient le Canada français dans un état d'interrogation sur son identité collective, sa destinée, son avenir. Il bénéficie d'un long entraînement à ce genre d'exercice, par suite de l'ambiguïté et de la singularité de son être national en Amérique, de la fragilité de son entreprise et des risques de son aventure. Peut-être faut-il voir là un facteur de la survivance de la communauté canadienne-française: la constante remise en cause des raisons et des conditions de son existence l'ont obligée à continuer à vivre. L'incertitude du lendemain collectif a agi à la fois comme aiguillon et garde-fou. Elle a été un aiguillon, par le défi qu'elle a toujours posé et par les rationalisations qu'elle a forcé de construire. Elle a été un garde-fou, par l'insécurité inscrite dès l'enfance au cœur de chacun de nous, qui prémunit contre de trop brusques changements certains peuples appelés à vivre au bord de la catastrophe toujours possible.

---

\* Publié dans la *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, vol. 1, no 1, décembre 1971.

Cette perpétuelle attitude d'interrogation sur son propre destin peut être interprétée comme un signe de santé. Elle témoigne en tout cas d'un désir de vivre, ce qui est évidemment une condition élémentaire de la permanence de toute collectivité. À la longue, cependant, l'incertitude de l'avenir peut être néfaste. Elle risque d'engendrer la passivité, de stériliser les énergies, d'étouffer la motivation de vivre et d'agir. Lorsqu'elle se prolonge et devient perplexité, l'incertitude provoque une angoisse qui va se chercher des assurances et des garanties n'importe où et de n'importe quelle façon. Ou encore, l'incertitude fait place à l'indifférence : les décisions paraissent si difficiles à prendre qu'il semble aussi rationnel de s'abandonner au jeu du hasard que de vouloir dominer les événements.

C'est ce qui risque de se produire au Canada français, si nous n'arrivons pas à réduire l'aire d'indétermination où nous continuons à nous mouvoir depuis trop longtemps. Une collectivité ne peut pas s'interroger indéfiniment sur son identité et son destin. Il lui faut tenir en mains un noyau de certitudes, s'accrocher à certaines réponses et à certaines visées.

On en a le vif sentiment en ce moment : le Canada français doit prendre d'importantes options, il est appelé à relever de difficiles défis, ce qui réclame de lui beaucoup de lucidité et de courage. Des questions vitales se posent ces années-ci, dont on sent que les réponses vont engager la vie de nos enfants et celle de leurs enfants. Jamais peut-être n'avons-nous eu à affronter aussi crûment la question de l'avenir immédiat et à long terme du Canada français. Rarement des thèses aussi diamétralement opposées se sont-elles affrontées, divisant notre conscience nationale et intensifiant la perplexité et l'inquiétude.

C'est à l'effort collectif de réflexion, nécessaire pour dessiner quelques dimensions fermes d'un avenir trop incertain, que cet article veut apporter sa modeste contribution. Je tiens à le dire pour éviter toute confusion : cette recherche sera autre chose que la seule analyse du sociologue. J'y poursuis une réflexion engagée, qui s'appuie sur les travaux du sociologue, mais auxquels s'ajoutent les vues personnelles du citoyen, ses inquiétudes et ses espoirs.

# 1.

## Le Canada français dans le contexte nord-américain

[Retour à la table des matières](#)

On peut poser de plusieurs façons le problème de l'avenir du Canada français. Quand j'essaie, pour ma part, de préciser ma pensée à ce sujet, je ne peux m'empêcher de projeter d'abord notre avenir collectif dans la totalité du contexte nord-américain. On est trop facilement enclin à ne discuter de l'avenir du Canada français que par rapport au Canada et à la position qu'il y occupe. Il me semble que c'est là une perspective bien restreinte, qui demande d'être élargie à de plus vastes horizons. Il m'est arrivé souvent de constater que le Canada français tente de se définir par référence au Canada, alors que le Canada anglais cherche son identité par rapport au monde américain. On me dira qu'il serait bien étonnant que le Canada anglais songeât à son avenir en fonction du Canada français. J'en conviens aisément : il y a là une autre manifestation des « deux solitudes » où nous nous sommes enfermés de part et d'autre depuis plus de deux cents ans. Chacun perçoit son destin et tente de mesurer ses chances de survie à partir de son premier voisin le plus fort.

je crois cependant que notre réflexion sur la place et le destin du Canada français dans le Canada doit s'éclairer d'une démarche qui part de plus loin que le seul contexte canadien. Notre insertion dans l'ensemble canadien n'est pas le tout de notre être collectif. Celui-ci appartient tout autant et peut-être plus encore au tissu de l'Amérique du Nord ; il est lié à la civilisation américaine ; son avenir sera conditionné par l'évolution de cette dernière et par notre réaction à cette évolution.

Dans cette perspective, le premier problème qui se pose - qui est en réalité le problème de fond - est celui de l'identité culturelle d'un Canada français nord-américain. Avant de se porter aux plans économique et politique, la réflexion doit donc s'engager au plan de la culture, ce terme étant entendu dans le sens qu'on lui donne dans le langage de l'anthropologie et de la sociologie. Ce sera là notre point de départ.

### *Hier: l' « antique shop » de style français*

[Retour à la table des matières](#)

C'est presque toujours du Sud que le Canada français a connu les envahissements. Ce fut le cas du temps où les colonies anglaises se croyaient menacées par la Nouvelle-France, en qui elles voyaient un concurrent à détruire et un pays à conquérir. Ce fut encore le fait lorsque les jeunes États-Unis envahirent le Canada à deux reprises pour se l'annexer, se croyant cette fois menacés par cet avant-poste trop gênant de l'Angleterre. Depuis la fin du 19e siècle, alors que la révolution industrielle a commencé à changer la face de l'Amérique du Nord, c'est d'une manière pacifique, sans tambour ni trompette, que le Canada français a subi l'invasion américaine. Il s'est agi cette fois d'un envahissement à la fois économique et culturel, qui n'en a été que plus efficace par sa subtilité, sa fluidité et la manière feutrée dont il s'est opéré. Il était difficile de refuser les avantages qui s'offraient. L'invasion prenait figure d'une manne qui apportait avec elle un niveau de vie élevé, le confort le plus moderne, la société d'abondance et de consommation.

Devant cette nouvelle poussée du Sud vers ses terres, le Canada français a adopté deux attitudes opposées. Il a d'abord joué le jeu d'une sorte de réserve française. Il s'est volontiers laissé accoler une étiquette folklorique, qui faisait de lui un petit peuple tenant du musée et de la collection d'objets rares. Il parlait français, ce qui le singularisait dans cette Amérique très majoritairement anglophone. Et il parlait un français vieillot que le Nord-américain aimait entendre mais qu'il n'avait nul besoin d'apprendre puisqu'on disait que c'était un patois que ne comprenaient pas les Français de France, eux qui parlaient le vrai français, celui qu'on respectait et qu'on apprenait parfois. Au surplus, ce petit peuple demeurait comme le vestige d'un glorieux empire dont le rappel ne rendait que plus glorieuse la victoire de ceux qui l'avaient conquis et soumis. Tout anglophone, américain ou canadien, pouvait donc se pencher avec un certain attendrissement sur ce passé encore vivant, étant bien entendu que le Canada français n'aurait pas connu les joies et les douceurs qui lui étaient accordées, s'il n'avait pas eu le bonheur d'être rattaché au vaste monde anglophone qui lui avait apporté la paix, la liberté et la prospérité. Enfin, le Canada français était généralement à la hauteur de sa réputation d'hospitalité, de bonhomie, de cordiale simplicité ; les visiteurs étaient assurés d'être accueillis avec le sourire et les investisseurs pouvaient compter y trouver une main-d'œuvre dévouée et peu exigeante.

Telle était l'image qu'on avait d'un Canada français qui respirait encore son 17<sup>e</sup> siècle. A l'œil superficiel, il paraissait donc parfaitement imperméable à l'influence américaine. Protégé par sa langue, ses valeurs, ses traditions, son clergé et sa religion, il semblait à l'abri des retombées américaines auxquelles la proximité géographique le soumettait. N'y voyant aucune menace, les Américains y prenaient le même intérêt qu'à visiter les « antique shops ». De leur côté, beaucoup de Canadiens anglophones aimaient voir dans cette imperméabilité culturelle le rempart du Canada contre la menace américaine et ils l'invoquent encore maintenant comme un argument qui leur paraît péremptoire pour chasser la tentation séparatiste de l'esprit des Canadiens français. Mais il s'agit bien plus d'un mythe que d'une réalité. L'image d'Epinal d'un Canada français angéliquement pur de toute contamination américaine ne tient pas à l'analyse.

### *Aujourd'hui: Américain francophone et non Français d'Amérique*

[Retour à la table des matières](#)

En effet, tout en jouant assez bien le rôle de la réserve francophone, vestige folklorique et historique, le Canada français se laissait investir de toutes parts par l'influence américaine. L'ambiguïté présente du Canada français ne réside pas seulement dans la Confédération ; elle a sa source avant tout dans l'intégration non avouée et mal réalisée à la civilisation américaine. Le Canadien français, qu'il soit de Montréal, de Sherbrooke, de Joliette, de Moncton ou de Saint-Boniface, est un Américain beaucoup plus qu'il ne veut le reconnaître. Il l'est à plusieurs égards et de diverses sources. Sa nourriture intellectuelle quotidienne est très largement américaine. Qu'il s'agisse de la radio, de la télévision, du cinéma, des revues, de la chansonnette, des lectures populaires, bref de tous les véhicules d'information et de culture, le Canadien français s'abreuve abondamment à la production américaine. Le type de journalisme qu'on pratique ici s'apparente plus à celui des États-Unis qu'à celui de l'Europe. La nouvelle américaine bien plus qu'européenne remplit les journaux, gros et petits, que lit le Canadien français. Il n'est pas étonnant que celui-ci partage avec son voisin du sud une partie de sa vision du monde, comme, par exemple, son admiration pour la science et les techniques, ses

aspirations en matière de niveau de vie, sa définition du confort ainsi que du beau et du bon.

Regardez voyager le Canadien français, car il est grand voyageur, comme l'Américain. Il aime bien sillonner l'Europe ou y séjourner quelque temps, comme il rêve - et parfois réalise son rêve - de voir l'Afrique ou de faire son tour du monde. Écoutez-le parler de la France et des Français : il découvre là qu'il n'est pas un Français d'Amérique, mais un Américain francophone. Car ce n'est pas en France mais à travers les États-Unis que le Canadien français voyage le plus à l'aise et se sent le plus chez lui. Il retrouve alors ses habitudes, son style de vie, sa manière d'être et d'agir. C'est d'ailleurs le seul pays où les Canadiens français ont émigré et continuent à le faire en nombre considérable. On les trouve à travers toute la Nouvelle-Angleterre et ils forment une colonie assez importante en Californie, notamment dans la région de Los Angeles, où ils sont allés chercher le soleil et la chaleur dont tout Canadien français paraît avoir été tant sevré qu'il en garde au coeur une inaltérable nostalgie.

Si l'on se tourne vers l'avenir et que l'on se demande quelle attitude, du retrait ou de l'accueil, va prévaloir demain, la réponse n'est pas difficile. Il est trop évident que l'ère du Canada français retranché derrière sa muraille culturelle et folklorique est déjà chose du passé et ne se répétera plus. Depuis quelques années particulièrement, le Canada français a ouvert portes et fenêtres sur le monde et a été traversé de puissants courants d'air. Des transformations profondes, structurelles et peut-être plus encore idéologiques, se sont produites, qui ont modifié l'esprit et la culture du Canada français, l'ont fait sortir de son isolement d'autrefois, l'ont poussé vers des voies nouvelles. On peut dire que jusque vers les années 1955 ou 1960, le Canada français a subi les grands bouleversements structurels de la révolution industrielle tout en gardant sa mentalité pré-industrielle. Il a connu l'industrialisation, la migration des campagnes vers les villes, l'adaptation de la famille au nouveau milieu urbain et à la société industrielle, le passage de la ferme au travail salarié sans que sa mentalité en paraisse profondément affectée. Ce n'est que depuis quelques années que s'est produit un rattrapage culturel, qui s'est fait si rapidement et si brutalement qu'il a pris l'allure d'une course folle, sinon d'une panique collective. On a souvent souligné le rythme essoufflant avec lequel le Canada français s'est transformé mentalement et spirituellement ces dernières années : le retard accumulé était considérable et exigeait un tempo accéléré.

Que ce soit au Québec, au Nouveau-Brunswick, en Ontario ou au Manitoba, le Canada français a connu des changements d'une telle ampleur que le mouvement est irréversible. Il ne sera plus possible de revenir en arrière et de vouloir faire revivre l'ère folklorique. On peut le prédire d'autant plus facilement que la transformation culturelle s'est accompagnée d'une politisation, qui en a amplifié les effets par la crise de conscience qu'elle y a ajoutée.



Aujourd'hui, l'isolement n'est plus possible. L'américanisation du Canada français est un fait dont on ne mesure pas encore assez l'étendue et la profondeur. On en parle peu et on la craint moins dans le Canada français que dans le Canada anglais, dans le Québec qu'hors du Québec. Pourtant, l'infiltration de la culture américaine est le phénomène le plus massif et le plus considérable de nos vies, celui qui est appelé à conditionner notre avenir collectif. Le Canada français devient rapidement, dans les faits sinon dans les constitutions juridiques, un État des États-Unis, une Louisiane du Nord, une étoile francophone attachée au drapeau américain. L'extension prise par les techniques de communication de masse depuis la dernière guerre mondiale a accéléré ce processus. On peut aussi dire que la généralisation de l'instruction et l'élévation du taux de scolarisation l'ont également intensifié : plus apte aujourd'hui à aller chercher et à accueillir l'information, le Canadien français absorbe une grande quantité de nourriture intellectuelle en provenance des États-Unis. Enfin, et c'est là un point important, le Canadien français n'a jamais élevé de barrage critique à l'endroit de ce qui lui venait des États-Unis. Il avait plutôt l'état d'esprit inverse, admiratif de ce qui se faisait outre quarante-cinquième et prêt à recevoir sans Prendre garde tout ce qui en provenait. Sans être taxé de gobe-tout, il a fait preuve depuis longtemps d'une certaine dose de naïveté à l'endroit de ce qui est « made in USA ».

***Demain : nation originale  
ou métèques hors-frontières ?***

[Retour à la table des matières](#)

L'américanisation du Canada français est un donné. On ne peut le nier ni le rejeter. Il faut maintenant l'apprécier d'une manière réaliste et en voir les conséquences pour l'avenir. La principale me paraît être de poser clairement le défi que devra relever le Canada français d'ici la fin du siècle, à savoir qu'il sera capable de constituer, à côté du géant américain et en se nourrissant de lui, *une nation originale, singulière et personnalisée, nord-américaine par sa situation mais distincte non seulement par la langue mais aussi par une culture qui lui sera propre*. En d'autres termes, la question fondamentale qui se pose pour l'avenir du Canada français, c'est celle de son indépendance culturelle dans le contexte nord-américain. On pourrait peut-être dire d'une

manière plus précise encore que ce qui est posé, c'est le problème de ce qu'on peut appeler *l'autodétermination culturelle* du Canada français.

S'il n'y a pas d'espoir de réaliser au nord du quarante-cinquième parallèle une nation originale, d'édifier une société qui ne soit pas une pure réplique des États-Unis, je dis sans ambages que l'aventure francophone que nous sommes obligés de vivre à la force du poignet aura été vaine et futile. Rien ne me répugnerait plus que de voir mes concitoyens canadiens-français et mes propres enfants n'être rien d'autre que des Américains de langue française, fût-ce dans un pays politiquement (c'est-à-dire théoriquement) indépendant des États-Unis. Si tel est notre sort, je préfère cent fois que mes enfants profitent pleinement de la civilisation américaine, c'est-à-dire qu'ils deviennent anglophones et citoyens des États-Unis à part entière, plutôt que des sortes de métèques hors-frontières soumis à une politique et à des décisions prises en un pays où ils n'auront rien à dire. Tant d'efforts et de luttes pour sauver la langue française auront été sans objet s'ils n'aboutissent qu'à créer une classe de demi-citoyens américains exilés du pays auxquels ils appartiennent effectivement.

Il est impérieux de s'interroger sur les conditions qu'il faudra remplir pour relever ce défi. Au-delà des luttes de chaque jour, il faut se poser la question du lendemain et de ses exigences. La situation difficile d'aujourd'hui ne justifie pas qu'on se ferme les yeux sur les chances que nous avons de surnager dans la marée qui déferle sur nous.

## 2.

### L'autodétermination culturelle du Canada français : ses conditions

[Retour à la table des matières](#)

Les jeunes nations qui se sont créées depuis quelques années ont souvent eu plus de facilité à obtenir leur indépendance politique qu'elles n'en ont aujourd'hui à trouver et affirmer leur être. Deux ou trois grands modèles de développement ont polarisé le monde et les nouvelles nations n'ont pratiquement pas pu échapper à l'envoûtement de l'un ou de l'autre, fût-ce pour des raisons purement économiques. Ce fut la singularité de la Chine de Mao-Tsé-Tung de proposer à chaque peuple de trouver sa voie Par lui-même et de faire

tout en son possible pour y avancer d'une manière aussi autonome que possible. Mais ce n'est que depuis quelques années à peine, c'est-à-dire depuis qu'elle a pris ses distances à l'endroit de l'URSS, que la Chine a adopté ce langage. Et il n'est pas certain qu'elle l'ait toujours respecté scrupuleusement dans ses rapports avec les petits peuples.

Ceci, pour dire combien il est difficile et aléatoire de vouloir innover et de chercher à sauvegarder à tout prix son autonomie nationale. Si les grands empires d'autrefois ont pu exercer une influence profonde et durable sur les peuples qu'ils soumettaient, les empires d'aujourd'hui ont à leur disposition des moyens de persuasion d'une puissance bien supérieure à tout ce qui a pu exister dans le passé. Non seulement peuvent-ils exercer des pressions économiques non équivoques, mais surtout, ils contrôlent la diffusion de l'information et sont maîtres des moyens de communication de masse.

Séparé du territoire étatsunien par une frontière plutôt légère et presque théorique, envahi par les ondes en provenance du sud, vivant dans l'ombre des divers pouvoirs américains, industriel, politique, financier et même syndical, le Canada français peut-il échapper à cette emprise et à quelles conditions ? Personnellement, je ne crois pas qu'il puisse jamais échapper à l'influence américaine. Elle l'a si profondément marqué et elle est si omniprésente qu'il faudrait une bonne dose d'utopie pour rêver d'une coupure totale et définitive. Le tout est plutôt de savoir si l'on saura s'inspirer de la civilisation américaine pour en faire quelque chose d'autre, qui exprimerait un génie différent, riche de ses particularités et assuré d'une historicité singulière. Je vois cela comme une aventure dont les chances de succès ne sont pas assurées. Il faudra plusieurs conditions pour qu'elle réussisse.

### *Américanisation de l'intelligentsia ...*

[Retour à la table des matières](#)

La première apparaîtra bien paradoxale si je dis qu'elle suppose l'américanisation de l'intelligentsia du Canada français. Expliquons-nous. On a fait grand état du problème linguistique du Canada français, dont un aspect est l'écart entre une classe « intellectuelle » qui s'exprime en un français à peu près correct et la masse de la population qui parle le « joual ». J'en viens à croire, pour ma part, que l'écart linguistique n'est que le symbole d'un écart beaucoup plus profond, dont la source réside principalement dans l'attitude à l'endroit de la civilisation américaine. La masse du peuple canadien-français

est profondément américanisée dans ses goûts, ses attitudes, ses intérêts, sa manière de vivre. De son côté, la classe intellectuelle n'a presque rien assimilé de la civilisation américaine, de son contenu culturel et spirituel. La très grande majorité des intellectuels canadiens-français ignorent tout ou à peu près de la littérature, de la poésie, du théâtre, des arts américains. Les grands courants de pensée qui secouent présentement les États-Unis dans les domaines pédagogiques, religieux, philosophique ne trouvent que bien peu d'écho chez nous, et toujours à retardement. Ce sont souvent des Français qui nous apprennent ce que nous devrions savoir sur les mouvements intellectuels, artistiques, sociaux et religieux chez nos voisins du sud.

Récemment, je demandais à un groupe d'une quarantaine d'étudiants de sciences sociales de Montréal combien d'entre eux avaient eu un cours d'histoire des États-Unis. Une seule main s'est levée. Qui s'étonnera ensuite de la profondeur de notre ignorance et de l'épaisseur de nos préjugés ?

La première condition - et peut-être la plus difficile - de la réussite de notre aventure canadienne-française réside donc dans une réconciliation entre les intellectuels et le peuple, au sujet de la civilisation américaine. Autrement, la masse de la population va aller en s'américanisant toujours davantage, pendant qu'une intelligentsia de plus en plus isolée va se sentir toujours plus étrangère dans son propre pays. À cela l'indépendance politique du Québec n'apportera pas de solution ; elle peut même rendre plus dramatique encore cette rupture culturelle.

Mais dira-t-on, l'effet net ne sera-t-il pas plutôt d'accélérer l'américanisation du Canada français ? Les intellectuels qui gardaient le lien avec la France ne formaient-ils pas une digue à l'envahissement de la culture et de la civilisation américaines ?

À cela, je réponds : primo, que l'américanisation du Canada français n'est pas une menace, c'est un fait. Ce n'est pas pour demain, nous la vivons aujourd'hui. Si la présence américaine ne nous apparaît pas clairement, c'est qu'elle colle de trop près à notre peau et qu'elle est devenue le regard de nos yeux. Secundo, ceci est plus vrai encore pour la jeune génération dont l'alimentation culturelle est principalement d'origine américaine, même si elle doit parfois passer par Amsterdam ou Copenhague. Ainsi, il n'est plus possible aujourd'hui de tenir pendant quelque temps sur les ondes une émission de radio à l'intention des jeunes sans qu'une bonne partie de la chanson soit en anglais. Il y a trois ou quatre ans, lorsque Radio-Canada a commencé à s'aligner sur les stations rivales à gros succès et à faire comme elles, les appels de protestation étaient nombreux au Québec pour réclamer de la chansonnette en français seulement. Aujourd'hui, qui prendra la peine de téléphoner pour cela ? Pas les jeunes en tout cas.

Tertio, il n'est pas question d'inviter qui que ce soit à se détourner de la France: nos liens culturels avec celle-ci sont essentiels, c'est notre tente d'oxygène. À la condition toutefois que nous apprenions à développer avec la France et les Français des rapports d'une plus grande maturité que ceux que nous avons entretenus jusqu'ici. On trouve encore chez bon nombre de Canadiens français une forme d'infantilisme à ce sujet, qui se manifeste aussi bien dans l'accueil naïvement enthousiaste ou trop empressé que l'on fait à tout ce qui vient de France que dans la répulsion presque épidermique que d'autres ressentent à la seule vue de ce qui est français. Or, c'est dans la mesure où nous assumerons notre identité nord-américaine qu'il y a quelque chance que nous perdions notre complexe d'infériorité devant les Français et que nous apprenions à tirer profit de ce que la France peut nous offrir, en l'assimilant plutôt qu'en le plagiant.

### *... Mais attirance critique*

[Retour à la table des matières](#)

La seconde condition à l'autodétermination culturelle du Canada français apparaîtra maintenant plus clairement. S'il est vrai qu'une plus grande immersion des intellectuels dans la civilisation étatsunienne est nécessaire, elle doit cependant s'accompagner de ce que j'appellerais une attirance critique. Je veux insister ici sur le caractère critique du regard à porter sur la civilisation américaine.

D'une manière générale, un certain catholicisme a formé le Canadien français à un esprit de docilité, de résignation, à une certaine manière de fatalisme qui frise l'apathie ou peut prendre la forme d'une douce naïveté. Ces attitudes ont été renforcées par la situation de minoritaire du Canadien français, son repli sur lui-même, l'insécurité individuelle et collective dans laquelle il a toujours vécu et le sentiment qu'il entretient de former une communauté ethnique faible et fragile. Tout en jouant parfois le matamore, le Canadien français est doté d'un solide complexe d'infériorité devant l'étranger le moins flamboyant, qu'il soit Français, Belge ou Américain.

Cela explique qu'on ne trouve pas chez le Canadien français un esprit critique très développé. Il fait plutôt bon public, prêt à s'émerveiller de ce qu'on lui fait voir ou de ce qu'on lui raconte. Il est plus facilement imitateur qu'innovateur, plus prêt à importer les modes et les engouements qu'à les adapter et à les transformer. C'est là d'ailleurs une des sources d'un certain

conservatisme du Canadien français : n'étant pas capable d'assimiler ce qui lui vient de l'étranger et sentant en même temps qu'il ne peut importer sans retouche ce qui a été conçu pour un autre contexte, il se voit obligé de rejeter en bloc l'innovation qui lui apparaît menaçante. C'est souvent faute d'imagination que le Canadien français adopte sans nuance ou refuse globalement l'importation étrangère.

Ces attitudes à tendance passive et soumise risquent d'être le talon d'Achille du Canada français devant l'envahissement de la culture américaine. Dépourvu de l'esprit critique qui opposerait une barrière à la marée et qui assurerait la sélectivité nécessaire, il ne fait pas preuve de la réserve et des restrictions qui s'imposeraient dans son accueil à tout ce qui est américain. Il a pour les États-Unis, pour ce qui en provient ou ce qu'il y trouve, un attrait qui n'est pas suffisamment compensé par la lucidité qu'apporte une certaine distanciation.

C'est là précisément que fait défaut une classe intellectuelle qui connaîtrait de l'intérieur la culture américaine, qui en aurait mesuré la richesse et les limites, et qui serait en mesure d'exercer une fonction critique à l'endroit de ce que les États-Unis déversent chez nous. Qu'on dise et qu'on pense ce qu'on voudra des intellectuels, à qui il est souvent de bon ton de s'attaquer dans plusieurs milieux ou en diverses circonstances : il n'en reste pas moins que ce sont eux qui partout dans le monde remplissent la fonction critique, essentielle à la défense et à la promotion de valeurs telles que la liberté, le respect de l'homme, la justice sociale, c'est-à-dire de valeurs qui font progresser et s'élever l'homme. C'est pourquoi les régimes totalitaires ou répressifs s'en prennent à eux de préférence à tout autre: ils ne peuvent laisser les intellectuels exercer une influence qui mine et détruit les assises de leur pouvoir.

Si les intellectuels ne remplissent pas cette fonction de sélection et de critique, l'américanisation du peuple canadien-français, entendue au sens de copie pure et simple de la civilisation étatsunienne, se poursuivra très rapidement d'une manière irrécupérable. Elle est déjà très poussée, au point qu'on peut se demander s'il n'est pas trop tard. Il est sûrement trop tard, si on ne peut compter sur une sorte de défense culturelle, assurée par une classe intellectuelle dont c'est précisément une des fonctions essentielles dans toute société.

Mais cette tâche, pour être réussie, doit être remplie d'une manière intelligente et éclairée. Ce qui est le plus à craindre et peut être le plus néfaste, c'est l'intellectuel qui ignore tout des États-Unis et condamne sans nuance la civilisation américaine dans sa totalité, ou qui sent le besoin de dénoncer sans distinction tout ce qui lui semble être un emprunt américain du seul fait que cela vient des États-Unis. Celui-là fait dangereusement reculer les choses plutôt que de les faire avancer. Par ses condamnations inconsidérées, il discrédite l'attitude critique aux yeux de la masse de la population qui ressent une

sympathie évidente à l'endroit des États-Unis et il émousse les instincts de défense qu'il a cru éveiller. L'ignorance ne doit pas tenir lieu d'esprit critique.

L'attrait du Canadien français pour la culture américaine est un fait qui crève les yeux. Elle peut avoir une valeur dynamique et positive, être source d'enrichissement et d'épanouissement, à la condition de prendre la forme de ce que j'ai appelé une attirance critique. Il ne sert à rien de vouloir attiser un anti-américanisme qui n'existe guère au Canada français et qui n'est pas non plus souhaitable, s'il n'est qu'un refus bête, à courte vue et global. Évitions de faire de l'américanisation un mal en soi, et de la civilisation américaine l'épouvantail qu'on agite à tout vent. Un certain nationalisme *Canadian* croit pouvoir se constituer sur ces bases ; le Canada français peut s'en passer.

D'ailleurs, c'est un des traits les plus marquants de la civilisation américaine d'avoir toujours engendré son autocritique, sa contestation permanente. Il y a des époques où celle-ci a été plus active et plus efficace que d'autres. Nous vivons précisément une phase de l'histoire américaine où la contestation se manifeste au grand jour et d'une manière militante. Ces années-ci, on ne peut pénétrer à fond dans la culture américaine sans être bientôt en contact avec des contestants de cette même culture : écrivains, philosophes, essayistes, sociologues, éducateurs, dramaturges, cinéastes, syndicalistes, étudiants, hobos de quarante ans ou hippies de vingt, adeptes de l'action politique et sociale ou tenants d'un nouveau mouvement religieux. On trouvera chez les intellectuels américains - et chez bien d'autres Américains - une attitude critique, à l'endroit de la société américaine, plus lucide et plus exigeante que ce qu'on peut rencontrer au Canada français.

Mon intention n'est pas de faire l'apologie de la civilisation étatsunienne. Elle est même tout autre: je considère que la seule raison valable de défendre et de promouvoir la francophonie en Amérique, c'est l'espoir qu'elle réalise une communauté humaine et sociale dotée d'une certaine originalité et présentant quelque chose de différent des États-Unis. Pour cela, il ne s'agit pas de se détourner des États-Unis : ce serait de toute façon impossible et utopique. La voie à suivre passe plutôt par une connaissance intime de la culture américaine, de ce qui en fait la valeur positive et en même temps la richesse critique. Je dirai même que le Canada français trouvera aux États-Unis des complicités, des alliés précieux et fidèles qui voudront et qui espéreront qu'on réussisse ici une aventure culturelle originale et différente de la leur, qui puisse même en être dans une certaine mesure une vivante mise en accusation, ou du moins une mise en question permanente.

Le Canada français assumera pleinement et d'une manière réaliste sa localisation géographique quand il se donnera comme vocation culturelle de former une communauté francophone s'inspirant assez de la civilisation étatsunienne pour garder à son endroit les distances nécessaires. Pareil objectif

- peut-être n'est-ce qu'un rêve ? - n'est réalisable que dans la mesure où la classe intellectuelle jouera le rôle essentiel qu'elle est seule à pouvoir remplir.

### *Autodétermination culturelle et autonomie politique*

[Retour à la table des matières](#)

Mais ce n'est pas suffisant. Une troisième condition s'impose il faut encore que le Canada français jouisse de la possibilité politique de s'autodéterminer sur le plan culturel. En effet, à l'endroit de la civilisation américaine qui menace de les écraser tous deux, le Canada français et le Canada anglais ne peuvent pas avoir les mêmes réflexes et ne font pas appel aux mêmes lignes de défense. L'un et l'autre ont un pressant besoin de se distinguer, de définir leur identité, de se tracer une destinée originale. Mais ils doivent le faire chacun à sa manière, dans une relative autonomie l'un par rapport à l'autre. Non seulement ont-ils vis-à-vis des États-Unis un problème linguistique différent, mais il leur faut relever le défi américain avec des traditions, un univers culturel, un passé, des attitudes propres à chacun. Pour se situer et se définir dans le continent nord-américain, le Canada français et le Canada anglais ont à trancher des questions différentes et doivent trouver des solutions à des problèmes qui ne sont pas les mêmes pour l'un et pour l'autre.

Donnons-en deux exemples. Depuis quelques années, les universitaires du Canada anglais discutent, souvent avec véhémence et passion, du poids de la présence étatsunienne dans l'université canadienne. Le nombre de professeurs américains - dont la plupart ne semblent pas intéressés à demander la citoyenneté canadienne, parce qu'ils tiennent à conserver les avantages ou la sécurité que leur apporte la nationalité américaine - sur les campus canadiens a rapidement augmenté ces dernières années. Et même si leur nombre n'est pas proportionnellement aussi élevé qu'on a pu le croire, par rapport aux autres professeurs non canadiens, les professeurs américains jouissent d'une influence et d'un pouvoir qui rend leur présence massivement visible et la fait sentir très fortement dans la vie quotidienne des institutions d'enseignement supérieur. Des collègues anglo-canadiens s'en sont alarmés : ils ont vu là, - non sans raison, sans doute - une menace sérieuse à l'autonomie de l'un des centres nerveux les plus vitaux de la culture canadienne, et le danger de voir réduire ou anéantir la contribution que l'on devrait attendre des universités dans la lutte contre l'envahissement américain. Un certain nombre de ces



collègues ont récemment entrepris une vive campagne pour « décoloniser » l'université et la « re-canadianiser », non seulement dans son personnel enseignant mais aussi et plus encore dans son esprit et sa mentalité. Ils ont voulu chercher des appuis dans les universités francophones du Québec : ce fut peine perdue. La présence américaine n'y a ni la même visibilité, ni le même poids que dans les autres universités canadiennes. Quant à la question des professeurs non canadiens, elle ne fait que commencer à se poser d'une manière un peu explicite au Québec, mais dans des termes bien différents des universités anglophones, c'est-à-dire sans lien avec le problème de l'américanisation. Voilà donc une question qui concerne la communauté anglophone canadienne, et qui est vitale pour son identité en terre nord-américaine, mais qui n'intéresse pratiquement pas la communauté francophone.

Le second exemple pose le problème en sens inverse. Au Canada français, une des menaces les plus graves - sinon la plus grave - pour l'avenir de la francophonie en Amérique du Nord réside dans l'anglicisation des Néo-canadiens de la région montréalaise. Contrairement à l'impression qu'on peut en avoir, ce n'est pas un problème local, qui ne concernerait que les Montréalais. Ce n'est même pas un problème exclusivement canadien : c'en est un dont le vrai contexte est l'Amérique du Nord anglophone, auquel l'immigrant qui vient au Québec est plus intéressé à s'identifier, à cause de tous les avantages qu'il en peut espérer, qu'à la petite minorité francophone, marginale et retranchée, qu'il perçoit dans le Canada français. Dans une proportion de quelque 90%, les Néo-canadiens de la région montréalaise adoptent l'anglais comme leur nouvelle langue canadienne, et l'école anglaise pour leurs enfants, bien qu'ils vivent dans une province et une ville à majorité francophone. Lorsque la population canadienne-française sera réduite au rang de minorité dans ce qui est la seule métropole francophone de l'Amérique - ce qui risque de se produire au tournant du siècle au rythme où vont les choses - les chances d'avenir de la francophonie nord-américaine seront compromises d'une manière irréversible. On ne peut donc envisager l'avenir du Canada français sans trouver une solution à ce problème : la situation actuelle est intenable à long terme, car elle tient du génocide pour le peuple canadien-français. Or il est devenu évident que le Canada français ne peut compter sur la population anglophone ni du Québec ni du Canada pour l'appuyer. Cette dernière est totalement insensible au problème, n'en voit pas les dimensions ou refuse de le faire, et n'arrive pas à comprendre ou feint de ne pas comprendre ce que l'affaire a de vital pour toute la communauté francophone canadienne. Peut-on le lui reprocher, quand on sait que bien des francophones de Montréal ne perçoivent pas non plus le problème ou refusent de le regarder en face ?

Ces deux questions ne me servent qu'à illustrer le fait que, bien qu'elles aient toutes deux la préoccupation de se définir d'une manière autonome et singulière sur le continent nord-américain, les communautés canadiennes francophone et anglophone doivent le faire chacune pour soi, d'une manière

indépendante l'une de l'autre. Elles ne peuvent compter l'une sur l'autre. Il se trouve même souvent - surtout pour la francophonie - que l'autre communauté canadienne soit un obstacle à la solution de ses problèmes, ou du moins un élément additionnel du problème à résoudre.

C'est là une des raisons qui font qu'à mes yeux la notion d'un Canada uni, bilingue et multiculturel, soit une mauvaise solution politique à des problèmes culturels qui se posent dans d'autres termes. L'analyse de la destinée du Canada français et du Canada anglais en Amérique du Nord et de leur quête d'identité se ramène finalement toujours à retrouver la démarche de deux communautés nationales, historiquement soudées l'une à l'autre, mais engagées dans la poursuite de leur avenir d'une manière indépendante. Il relève du mythe ou de la pensée magique que de croire que le Canada français peut servir de mur protecteur du Canada, et du Canada anglais en particulier, contre la marée américaine. Par ailleurs, le Canadien français n'arrive jamais à se retrouver dans le nationalisme *Canadian*, tandis que le Canadien anglais - surtout s'il est un Canadien de deuxième génération issue d'une famille d'origine non britannique - demeure irrémédiablement imperméable au nationalisme canadien-français.

Je continue à croire - je m'étais déjà expliqué à ce sujet il y a quelques années <sup>1</sup> - que la seule formule politique susceptible d'assurer l'autonomie relative nécessaire à chacune des deux communautés nationales et apte à leur garantir les conditions de l'autodétermination culturelle est celle qui concrétiserait dans une nouvelle constitution *Vidée des deux nations* et de leur association dans une confédération renouvelée. C'est probablement une preuve supplémentaire de la thèse que j'expose que cette conception d'un nouveau Canada bi-national n'ait trouvé jusqu'ici aucun écho dans la population anglophone, et qu'on n'ait pas réussi encore à traduire cette idée en langue anglaise d'une manière compréhensive. Pourtant, il faut bien reconnaître que depuis cent ans le contexte nord-américain a changé si profondément que la Confédération canadienne élaborée dans les années 1860 ne répond plus aux besoins des années 1970. En particulier, les États-Unis ont acquis une puissance économique et culturelle sans commune mesure avec celle dont ils disposaient il y a un siècle. De son côté, la société canadienne s'est étendue géographiquement, s'est développée économiquement, surtout par suite d'un apport toujours plus considérable de capitaux américains, et est devenue plus complexe et multiple avec l'arrivée de vagues successives de Néo-canadiens. La réalité canadienne contemporaine, dans un contexte nord-américain totalement différent de celui d'il y a un siècle, requiert une reformulation du cadre constitutionnel qui la gère encore. C'est pour le Canada français qu'il est le plus normal de poser ce problème et celui de son mode d'appartenance à ce

<sup>1</sup> Guy Rocher, « Le Canada : Un pays à rebâtir ? » dans *La Revue canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 6, 2 (mai 1969), pp. 119-125.

pays qui connaît de plus en plus de difficulté à en être un : c'est pour lui que le Canada bilingue et multiculturel est une solution discutable, car les promesses ne paraissent pas en compenser les inconvénients et les dangers. Mais je suis persuadé que le Canada anglais n'a pas encore découvert combien il lui serait avantageux, à lui aussi, de poursuivre sa destinée culturelle indépendamment du Canada français.

La fin de non-recevoir que rencontre l'idée des deux nations est évidemment une des raisons pour lesquelles la thèse souverainiste a connu de rapides progrès au Québec, notamment chez les jeunes, depuis quelques années. C'est à mes yeux une moins bonne solution que la première, mais si celle-ci s'avère impraticable et irréalisable, l'indépendance du Québec sera le seul choix qui restera à ceux qui refusent le statut actuel du Canada français et du Québec à cause des trop nombreuses incertitudes, ambiguïtés et contradictions qu'il comporte. La séparation du Québec aurait en particulier comme inconvénient de trancher dans le tissu même de la communauté canadienne-française et d'isoler plus encore les minorités francophones qui vivent hors du Québec. Ce serait un lourd prix à payer pour sauver l'avenir de la francophonie nord-américaine, mais c'est peut-être ce qu'il faudra accepter pour que celle-ci puisse survivre et s'épanouir.

### *Libération économique*

[Retour à la table des matières](#)

L'autonomie politique sera cependant un leurre si elle ne s'accompagne d'une quatrième condition: une marge suffisante d'indépendance économique. Cette forme d'indépendance pose tout le problème de la langue de travail, de la maîtrise des moyens de communication de masse, de la mobilité du personnel hautement qualifié, des rapports entre le travail et la culture et finalement de tout le symbolisme sur lequel ont besoin de s'appuyer le patriotisme et la fierté nationale.

Or, je crains que ce ne soit là la pierre d'achoppement de la vitalité francophone nord-américaine. Le Canadien français profite d'un niveau de vie élevé à la manière d'un champignon. Ce n'est Pas lui qui a mis sur pied les structures économiques dont il bénéficie ; il n'a pas non plus la maîtrise de ces institutions économiques. Mais jouissant des avantages du niveau de vie nord-américain, il craint sans cesse de le voir se dégrader et s'y accroche avec d'autant plus de fébrilité qu'il en sent la fragilité.

Une double question se pose alors : sera-t-on prêt, dans la bourgeoisie canadienne-française, grande et petite, et dans les classes laborieuses, urbaine et rurale, à sacrifier une tranche de niveau de vie pour desserrer l'étau de la domination économique américaine ? En second lieu, aura-t-on, dans l'État et dans l'ensemble de la population, l'énergie et le courage qu'il faut pour mobiliser les ressources humaines, techniques et naturelles au service de la libération économique de la communauté francophone ?

Il faut en effet ne pas craindre de le dire clairement : l'indépendance économique, même relative, ne se réalisera pas en laissant jouer les lois et les mécanismes du système capitaliste. Parce qu'ils sont aux mains de ceux qui exercent déjà leur domination, les ressorts du capitalisme ne peuvent servir qu'à maintenir et même renforcer l'emprise extérieure sur notre économie nationale. On ne devra surtout pas compter sur les grands financiers et industriels canadiens-français, qui sont obligés de s'associer à des intérêts étrangers dont ils deviennent finalement les meilleurs serviteurs. Il faudra donc développer un régime basé, d'une part, sur une large intervention de l'État dans l'exploitation des ressources nationales et dans la production et, d'autre part, sur des formes multiples d'organisations coopératives de production, de distribution et de consommation.

S'il est une leçon que des pays comme la Chine, la Roumanie, l'Albanie et la Yougoslavie nous enseignent - je parle ici au-delà de toute question idéologique - c'est précisément l'effort qu'ils ont fait pour dégager leur économie de l'emprise soviétique. Chacun a cherché une voie qui lui soit propre, qui corresponde à ses traditions, à sa culture, à ses ressources et à ses structures économiques et sociales. La Yougoslavie l'avait compris bien avant d'autres et a réussi à pratiquer cette autonomie au milieu de bien des périls. C'est aussi le grand tournant qu'a pris la Chine en 1960 quand elle renvoya en URSS les conseillers et techniciens soviétiques qui étaient en train de lui imposer le mode de développement qu'avait emprunté leur pays.

Compte tenu des différences de contexte, c'est la même opération-libération que doit chercher à accomplir la communauté francophone nord-américaine, que ce soit dans le cadre d'un Canada redéfini ou dans celui d'un Québec politiquement souverain. La Yougoslavie, la Roumanie, la Chine et l'Albanie l'ont réussie dans des conditions qui étaient extrêmement difficiles. Des pays d'Amérique latine (Cuba, le Chili, le Pérou) tentent chacun à sa façon de se libérer de l'empire économique américain, à partir d'un état de dépendance bien plus poussé que le nôtre. La chose est donc possible, si l'on sait mobiliser les énergies d'une manière positive et proposer des buts précis, qui méritent les sacrifices qu'ils exigent. Toute la question est de savoir si nous pourrons faire cela dans les prochaines années ou si nous ne sommes pas déjà trop intégrés à la civilisation américaine, culturellement et économi-

quement, pour vouloir nous en dégager et affirmer en marge d'elle une francophonie nord-américaine autonome.

### *conclusion*

[Retour à la table des matières](#)

Si je tente, pour conclure, de résumer ma pensée en quelques mots, je dirai que l'autodétermination culturelle m'apparaît l'objectif national premier, car elle est la condition à la réalisation d'un milieu où le francophone nord-américain puisse s'épanouir selon ce qu'il est ou selon ce qu'il voudrait être. Cette autodétermination culturelle suppose cependant certaines conditions : l'immersion de la classe intellectuelle dans la culture américaine, de manière à ce qu'elle se pénètre assez des richesses et de l'esprit de cette culture pour prendre intelligemment ses distances à son endroit et développer dans la société francophone les anticorps nécessaires ; une forme ou l'autre d'indépendance politique, à l'intérieur d'une Confédération canadienne renouvelée ou à l'extérieur, selon le cas ; une marge suffisante d'autonomie économique pour que l'autodétermination culturelle et politique soit autre chose qu'un mythe ou une douce illusion.

Un postulat implicite de cette prise de position est la perpétuation de la puissance américaine à nos portes. Je ne suis pas de ceux qui croient pouvoir annoncer la fin de la civilisation américaine. Je crois plutôt - ou devrais-je dire, j'espère - qu'on verra de profondes transformations s'accomplir dans le monde américain, à la fois comme civilisation et comme culture. Ce n'est donc pas nécessairement les États-Unis d'aujourd'hui dont j'entrevois la continuation. Mais ce sera un pays dont la puissance, si elle connaît des limitations, n'en demeurera pas moins considérable et continuera à exercer sur nous un attrait et un impact qui seront l'élément le plus important du contexte immédiat où nous aurons à évoluer. C'est pourquoi je considère que le pôle culturel dont nous subissons l'influence ne sera pas pour nous objet de libre choix : il est trop près de nous pour que nous jouissions d'une marge étendue de liberté à son endroit. La question est de savoir comment trouver une certaine autonomie à l'intérieur des contraintes qui sont les nôtres. C'est à cette question que j'ai tenté de répondre, avec le plus d'honnêteté et de réalisme possible.

Première partie : les opinions nationales

## Chapitre II

---

### “Le Canada: un pays à rebâtir?” \*

[Retour à la table des matières](#)

« Peut-être le Canada n'est-il qu'un idéal auquel personne ne répond. Le Canada auquel nous devons notre foi est celui que nous n'avons pas réussi à créer. » Cette observation de Northrop Frye<sup>2</sup> résume bien la nature « abstraite », presque irréelle et encore idéale de la réalité canadienne; elle explique en bien peu de mots pourquoi cet immense pays est subitement apparu si fragile depuis quelques années ; elle dit enfin la difficulté de l'entreprise pour ceux à qui on demanda de nous assurer que nous devons encore avoir foi au Canada de demain.

Car tel est bien l'objectif socio-politique qui fut assigné à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme : réaliser un rêve. Depuis au moins cent cinquante ans, des Canadiens (pas tous les Canadiens, bien sûr) ont cru en un Canada bilingue et biculturel. Ils ont cru qu'il était possible et souhaitable que deux communautés linguistiques et culturelles,

---

\* Publié dans la *Revue canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, vol. 6, no 2, 1969.

<sup>2</sup> *Le siècle de l'innovation, Essai*, traduit de l'anglais par François Rinfret, Montréal, Les Éditions HMH, 1968, p. 161.

l'une anglophone et l'autre francophone, après s'être autrefois combattues, s'associent maintenant dans la construction d'un vaste pays qui soit leur commune patrie. Ce nouvel État devait faire la preuve que les « mariages de raison » peuvent être heureux aussi bien entre les collectivités qu'entre les personnes, que la collaboration à des tâches communes, et peut-être finalement la fraternité humaine, savent transcender les luttes anciennes et peuvent unir, sans les détruire, deux groupes différents dans ce qu'on voulait être une même et grande *nation*. Plus encore, on invitait toutes les autres communautés ethniques qui abordaient en terre canadienne à s'associer à ce projet et à y contribuer par l'apport de leur culture particulière.

Il faut savoir gré à la Commission Laurendeau-Dunton, dans son *Rapport préliminaire (1965)* et dans les deux volumes publiés en 1967 et 1968, de n'avoir pas cherché à nous cacher combien la réalité canadienne est encore loin de cet idéal dont on prétend qu'elle s'inspire. Dans son *Rapport préliminaire*, la Commission exposait sans ménagement « la crise » et « la montée des périls » qui menacent le Canada. Il en ressortait une constatation dominante : l'ambiguïté de l'idéal canadien a permis qu'on définisse jusqu'ici le Canada en termes divergents, voire contradictoires. Les francophones ont traditionnellement mis l'accent sur la *dualité* canadienne ; les anglophones, sur l'*unité* canadienne ; les minorités ethniques, soit sur l'*intégration*, soit sur la *diversité*. Les Canadiens francophones ont cru en l'*égalité* ; les anglophones ont tenu aux notions de *majorité* et de *minorité* ; les autres groupes ethniques ont hésité entre le multiculturalisme et la fusion complète. Ce résumé est partiellement injuste et pour le *Rapport* et pour la réalité : il néglige bien des nuances et bien des distinctions. Mais il rend assez bien compte des tendances générales qui s'affrontent et divisent la conscience canadienne.

Dans les deux premiers Livres de son *Rapport*, la Commission a maintenant entrepris d'étayer et de détailler son analyse des obstacles qui s'opposent au rêve canadien, en commençant par la situation dans le domaine des langues (Livre I) et de l'éducation (Livre II), et elle fait connaître ses premières recommandations pour remédier à la crise. Je voudrais dire d'abord ma réaction à l'analyse poursuivie par la Commission, puis mon jugement sur les solutions proposées.

Soulignons en premier lieu que le sociologue se sent parfaitement chez lui en lisant ces deux Livres. Dès les premières pages, il respire l'influence des travaux de ses collègues sur la pensée de la Commission. La démarche, la nature de l'information, les recherches, le vocabulaire même ont été inspirés, pour une part importante, par la pensée et la méthode sociologiques. Pour une fois, la sociologie entre dans le domaine public et contribue à l'élaboration d'une politique : cet événement mérite d'être marqué. On a plutôt été habitué à voir les collègues économistes ou politicologues jouer ce rôle. Le rapport

Laurendeau-Dunton fait la preuve que la sociologie peut contribuer non seulement à étudier la conscience collective, mais aussi à la guider.

Je dirais même qu'on trouve dans ce *Rapport* certaines analyses sociologiques remarquables. En particulier, la discussion des facteurs explicatifs de la persévérance scolaire plus faible qu'on a observée chez les élèves francophones de l'Ontario, en comparaison de leurs camarades issus de familles où la langue habituelle est l'anglais ou n'est ni l'anglais ni le français, constitue une très belle étude de sociologie de l'éducation.<sup>3</sup> Ces pages mériteront de prendre place dans les futures anthologies de sociologie de l'éducation au Canada.

Si l'on en vient maintenant au fond du problème, je tire personnellement une conclusion générale qui, me semble-t-il, se dégage de l'ensemble de l'analyse, bien que les auteurs du *Rapport* ne l'explicitent pas eux-mêmes. Aucune autre étude n'aura autant mis en relief le jeu prépondérant de deux facteurs dans l'histoire de la crise canadienne : un facteur structurel, l'évolution démographique ; un facteur culturel, la divergence des idéologies nationales.

Le poids du facteur démographique apparaît de plusieurs façons. Il explique que le fait français, géographiquement beaucoup plus étendu il y a cent ans, ait été progressivement restreint à l'intérieur des frontières du Québec ; il rend compte de la résistance plus grande que l'Ouest canadien oppose à l'idée de « l'égalité des peuples fondateurs », par suite de la concentration relativement plus forte des minorités ethniques qu'on y observe ; enfin, le taux élevé de natalité des Canadiens français explique leur survie en tant que collectivité, mais aussi, quoique dans une moindre mesure, leur infériorité scolaire et économique.

Le second facteur, la divergence des idéologies nationales, paraît avoir vivement frappé les commissaires dès le début de leurs travaux. Dans leur *Rapport préliminaire*, ils faisaient grand état des « conceptions divergentes du Canada » qu'ils avaient rencontrées. On peut même dire que ce fut là le thème central du *Rapport préliminaire*. Bien qu'elle soit moins explicite, la même idée est présente dans les deux premiers Livres du *Rapport*, surtout dans le deuxième, qui porte sur l'éducation. Ainsi, on sait que l'enseignement de l'histoire est un lieu Privilégié où s'exprime l'idée que la majorité des citoyens se font de leur société nationale; c'est aussi le canal par lequel chaque nouvelle génération intériorise et structure la perception d'un Nous, national. Or, prenant appui sur une enquête empirique auprès d'écoliers des deux langues,

---

<sup>3</sup> Rapport, Livre II: 80-94. Ces pages sont basées sur l'étude de A. J. C. King et C. Angi, « Language and Secondary School Success » effectuée pour la Commission, en collaboration avec l'Ontario Institute for Studies in Education.



les commissaires ne peuvent que constater l'immense écart qui sépare l'histoire du Canada qu'apprend et dont s'inspire le jeune anglophone et celle qui est familière au jeune francophone du Québec (Livre II, chapitre XVII) Je suis très profondément persuadé qu'il faut voir là, non seulement une conséquence, mais aussi une cause de la divergence si marquée des idéologies nationales entre francophones et anglophones.

Mais il y a plus. L'histoire des luttes scolaires témoigne implicitement, et d'une manière encore bien plus concrète et réaliste, de l'existence de deux idéologies nationales. Les Canadiens de langue anglaise, catholiques aussi bien que protestants, paraissent avoir été à peu près unanimes à croire pendant longtemps que l'école française n'avait aucun droit de cité hors du Québec (elle ne pouvait au mieux qu'y être tolérée), puisque le bilinguisme scolaire était, d'après la Loi de l'Amérique du Nord britannique, une responsabilité qui n'incombait qu'à une seule province, le Québec.

De leur côté, les Canadiens français ont ressenti comme une profonde blessure les différentes lois qui ont progressivement restreint au Québec l'usage du français dans les écoles ; ils y voyaient la trahison du « pacte confédératif » qui devait faire du Canada un pays bilingue. Invoquant, l'un, la lettre, l'autre, l'esprit de la même Constitution, Canadiens anglophones et francophones se faisaient de leur pays deux conceptions bien différentes. Ainsi, le Canadien français du Québec était-il convaincu que seule sa province respectait une alliance que le reste du Canada trahissait, tandis que le Canadien anglophone ne pouvait comprendre que les francophones fissent hors du Québec des demandes nettement extravagantes. Personnellement, je n'oublierai jamais le silence étonné et réprobateur avec lequel un auditoire anglophone accueillait, il y a moins de cinq ans, la conclusion à laquelle j'en venais à la suite d'un voyage dans l'Ouest canadien, à savoir que l'ouverture d'écoles françaises dans les autres provinces et la mise en train immédiate de départements français d'éducation dans les universités de langue anglaise étaient deux conditions essentielles à la survie du Canada.

À ce pays divisé qui s'interroge sur son avenir, quelle image de lui-même la Commission propose-t-elle ? D'abord, la Commission pose comme un fait - qu'on l'aime ou pas - la dualité culturelle : « Il existe au Canada deux grandes communautés linguistiques et deux sociétés » (Livre II: 296). En second lieu, elle établit l'égalité de droit entre ces deux communautés partout au Canada: c'est ce que les commissaires appellent le *principe ou* postulat d'égalité. De ce principe, la Commission découle la seule conséquence qui lui semble logique : le Canada doit être considéré comme un pays bilingue et ce bilinguisme doit devenir réalité partout où il est requis par la présence d'une suffisante minorité de l'une ou l'autre culture. D'où, finalement, les recommandations pratiques : création de deux nouvelles provinces bilingues (Ontario et Nouveau-Brunswick) ; établissement de districts bilingues ; réaménagement des

structures administratives publiques pour concrétiser ces changements ; amendements aux lois ; mise sur pied d'un réseau d'enseignement en langue française hors du Québec.

Le raisonnement paraît simple et limpide, ce qui devrait rendre aisément acceptables les conclusions pratiques. Pourtant, il y a, à mon avis, une faille très grave dans la suite de ces propositions. Étant donné que je me vois ici en désaccord profond avec l'image canadienne qui nous est proposée, je vais tenter de m'en expliquer le plus clairement possible, dans l'espace qui m'est alloué.

J'accepte pleinement les deux premières propositions: le fait de la dualité et le postulat de l'égalité. À partir de là, cependant, la Commission conclut trop aisément au bilinguisme canadien. Il manque ici une analyse du *problème du pouvoir* qui découle nécessairement et du fait et du postulat posés. Le problème du pouvoir entre les deux communautés culturelles prend différentes formes au Canada. Pour faire court et aller tout de suite au plus important, je vais le poser d'emblée sur le plan politique et dans les termes où il apparaît aujourd'hui à l'homme du Québec. Celui-ci constate que la Confédération n'a pas favorisé, comme on avait pu l'espérer, l'expansion du français à travers le Canada. Bien au contraire, le français a été progressivement refoulé jusqu'aux limites de la province de Québec. Or, voilà que maintenant apparaît une nouvelle menace, qui vient celle-là du Québec même: les minorités ethniques établies au Québec adoptent la langue de la minorité anglophone. Et il est bien difficile qu'il en soit autrement : ce faisant, les minorités ethniques adoptent en réalité la langue de la majorité au Canada. Ainsi donc, pendant que les minorités d'origine française hors du Québec sont sans cesse grugées par l'anglicisation, les minorités ethniques du Québec grossissent les rangs de la population anglophone. Pour la communauté canadienne-française, il y a déficit aux deux entrées du tableau.

Jusqu'à ces dernières années, la société canadienne-française maintenait l'équilibre démographique grâce à un taux très élevé des naissances. Elle assurait ainsi sa survie, mais aux dépens de sa prospérité collective et de son développement économique. Les frustrations individuelles et collectives qu'imposait cette solution ne sont plus acceptées aujourd'hui : le taux des naissances chute brutalement.

Dans ce contexte, on peut conjecturer sur le temps qu'il faudra pour que les francophones voient le pouvoir politique au Québec, le seul qu'ils détiennent, leur échapper progressivement. Il n'est même pas besoin pour cela que la population anglophone dépasse la moitié de la population totale du Québec. Il suffit qu'elle en vienne à détenir une sorte de balance du pouvoir, en plus de jouir, comme c'est déjà le cas, d'un large pouvoir économique.

J'ai souligné plus haut que le poids historique du facteur démographique a joué contre le fait français à travers le Canada depuis la Confédération. On peut croire que ce même facteur continue son oeuvre dans le même sens au sein du Québec maintenant.

À ce facteur démographique se greffe un élément idéologique. Il n'est pas difficile d'observer dans le monde contemporain *la crise de non-confiance* que connaissent tous ceux qui n'ont pas de pouvoir (ou qui croient n'en pas avoir) à l'endroit de ceux qui en ont. Dans des contextes différents, le même phénomène se reproduit : qu'il s'agisse des peuples colonisés, des Noirs américains, des étudiants, des femmes, ceux qui se disent sans pouvoir en réclament, de manière à faire échec à ceux qui l'ont jusqu'ici monopolisé. Pis encore: ceux qui ont monopolisé le pouvoir sont soupçonnés d'en avoir nécessairement abusé et de l'avoir détourné à leurs fins particulières.

Le Canadien français s'est habitué depuis deux siècles à voir dans la communauté anglophone la menace à sa survie - pas nécessairement sans raison, il faut le reconnaître. Il serait bien miracle qu'il lui fût aujourd'hui plus confiance, dans le climat de méfiance envers les détenteurs du pouvoir qui règne partout et à tous les plans. Aussi, faut-il voir avec quelle suspicion instinctive le Canadien français accueille tout « ce qui vient d'Ottawa ». Entraîné, par l'histoire canadienne qu'il a apprise, à juger toute la politique canadienne à la lumière du critère de la survivance canadienne-française,<sup>4</sup> il entretient une attitude soupçonneuse à l'endroit de ce qui a été pensé par un gouvernement à majorité anglophone. L'accent que les Canadiens français ont mis sur un gouvernement québécois fort, à l'occasion de la « révolution tranquille », et les espoirs qu'ils ont fondés sur ce gouvernement, répondaient précisément au désir de recourir au seul pouvoir sur lequel ils croyaient pouvoir effectivement compter et auquel ils croyaient pouvoir faire confiance.

À la communauté francophone du Québec, inquiète et soupçonneuse, hantée par le projet du séparatisme, la Commission Laurendeau-Dunton offre la perspective d'un Canada bilingue, dans lequel le français est destiné à être indéfiniment minoritaire, probablement de plus en plus minoritaire, et démographiquement menacé de surcroît au sein même du Québec. On a dit jusqu'ici que c'est à la majorité anglophone que la Commission demande le plus, puisqu'elle l'invite à reconnaître le fait français hors du Québec. C'est, de fait, l'impression que laisse d'abord la lecture du *Rapport*. Mais je suis persuadé qu'on se rendra bientôt à l'évidence : c'est à la communauté francophone du Québec que la Commission demande le plus. Elle lui ouvre les portes du Canada mais l'invite en échange à courir le très grand *risque* de se voir

<sup>4</sup> Voir, à ce sujet, le rapport, par A. B. Hodgetts et autres (1968), de l'enquête patronnée par Trinity College School de Port Hope, Ontario, *Quelle culture ? Quel héritage*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1968.

progressivement dépossédée de tout pouvoir politique effectif, à Québec aussi bien qu'à Ottawa.

Je crois que si la Commission, ayant établi le fait de la dualité des cultures et le postulat de leur égalité, avait poursuivi l'analyse des rapports de pouvoir qui les relient, elle aurait été amenée à se poser plus sérieusement qu'elle paraît l'avoir fait la question du *modus vivendi* entre les deux communautés. La conception d'un Canada bilingue qu'elle propose serait alors apparue à la Commission comme *une des options possibles*, et peut-être finalement comme *la moins satisfaisante à long terme* pour la coexistence pacifique des deux communautés. Il est infiniment regrettable que la Commission ne se soit pas attachée à considérer, en regard de celle proposée, des solutions plus osées et, à mon sens, plus réalistes, celle notamment d'une restructuration de la Confédération sur la base de *deux communautés politiques, égales*, dotées de pouvoirs étendus et réunies par un gouvernement fédéral chargé de certaines responsabilités spécifiques et restreintes. Une solution recherchée dans cette voie aurait pu représenter une option de rechange valable en regard du séparatisme, car elle se serait située sur le même plan de préoccupations, celui du pouvoir. L'image du Canada de demain que propose la Commission a sans doute l'apparence de la générosité. Mais je crains très fort qu'à l'examen elle ne résiste pas à l'argument de ceux qui disent aux Québécois qu'ils ne doivent confier leur avenir à d'autres qu'à eux-mêmes.

Bref, la Commission s'en est tenue au cadre actuel des provinces et du gouvernement fédéral comme à un donné définitif. Pourtant, il semble de plus en plus évident que c'est ce donné même qui doit être remis en question, tant à cause de l'évolution historique du dernier siècle que par suite de l'attitude de non-confiance de plus en plus affirmée de la communauté francophone contemporaine. En tout cas, je ne comprends pas que la Commission ait tant cherché à si peu déplacer de meubles, au moment où toute la maison menace ruine.

Ou si j'essaie de comprendre, c'est vers nous, les sociologues, que je me tourne. La sociologie du pouvoir est encore bien peu développée. Plus que dans l'attitude des commissaires, c'est peut-être là qu'il faut voir l'explication de la timidité de la Commission à pousser plus loin son analyse de la crise canadienne. Eussions-nous fait un plus grand effort d'« imagination sociologique », selon l'expression de C. Wright Mills, peut-être aurions-nous pu éclairer mieux les commissaires et tous nos concitoyens. C'est dommage, car il n'est pas certain qu'une deuxième chance se présentera.

Première partie : les opinions nationales

## Chapitre III

---

### “Les ambiguïtés d'un Canada bilingue et multiculturel” \*

[Retour à la table des matières](#)

On ne s'est pas encore assez rendu compte de l'importante transformation que le Gouvernement Trudeau a récemment apportée à la définition de la nation canadienne, ni des conséquences que cette transformation risque d'avoir pour l'avenir culturel et politique du Canada. Dans le document déposé à la Chambre des Communes par le Premier Ministre le 8 octobre 1971, le Gouvernement Trudeau a fait connaître sa réponse aux recommandations du livre IV de la Commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme, et a fait état des mesures concrètes qu'il entendait adopter pour mettre en pratique la politique qu'il adoptait. Ce document, d'une grande importance, n'a pas connu la diffusion qu'il méritait. On y trouve pourtant l'image que le gouvernement qui préside aux destinées du Canada se fait désormais de la société canadienne et de son avenir.

---

\* Version modifiée d'une communication présentée à la session sur « Le multiculturalisme au Canada », dans le cadre de la réunion annuelle de la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie, le 30 mai 1972. Cette communication, dans une version un peu différente de celle-ci, a été publiée dans la *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, vol. I, No 3, 1972.

Je voudrais d'abord dire en quoi ce document innove par rapport à la conception que l'on avait jusque-là du Canada, pour expliquer ensuite rapidement sur quelle base cette innovation s'appuie et exprimer finalement mon jugement personnel sur la nouvelle définition du Canada adoptée par le Gouvernement Trudeau.

### *1. Du biculturalisme au multiculturalisme*

[Retour à la table des matières](#)

On comprendra mieux le changement apporté par le Gouvernement Trudeau en faisant un peu d'histoire récente. Le mandat confié le 19 juillet 1963 par le Gouvernement Pearson à la Commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme exprimait très clairement une image de la société canadienne. La nouvelle Commission était en effet chargée, selon les termes de l'arrêté ministériel, de « recommander les mesures à prendre pour que la Confédération canadienne se développe d'après le principe de l'égalité entre les deux peuples qui l'ont fondée, compte tenu de l'apport des autres groupes ethniques à l'enrichissement culturel du Canada ».

Un peu plus loin, le même arrêté ministériel parlait du « caractère fondamentalement biculturel de notre pays et de l'apport subséquent des autres cultures ». Ainsi, dans l'exposé même du mandat qui créait la Commission Laurendeau-Dunton, le Gouvernement Pearson disait clairement la représentation qu'il se faisait de la réalité canadienne, pays bilingue et biculturel, composé de deux peuples fondateurs et enrichi de l'apport d'un grand nombre d'autres groupes ethniques.

C'est cette même définition qu'a adoptée la Commission Laurendeau-Dunton. Tout au long de son Rapport, elle parle du Canada comme d'un pays composé de deux sociétés, l'une francophone et l'autre anglophone, ou encore de « deux cultures dominantes, l'anglaise et la française », ou de « deux communautés » constituant le noyau central de la nation canadienne. À ces deux sociétés historiquement premières sont venus s'ajouter d'autres groupes ethniques de plus en plus nombreux, dont l'apport devient toujours plus

important. Ouvert à l'immigration, le Canada n'a jamais donné l'image d'un pays qui se voulait assimilateur ; il a plutôt adopté une attitude libérale à l'endroit des groupes ethniques qui venaient l'enrichir.

Pour sa part, la Commission Laurendeau-Dunton, à la suite du Gouvernement Pearson, souhaite la continuation de cette politique. Elle constate qu'en pratique les nouveaux citoyens canadiens s'intègrent à l'une ou l'autre des deux sociétés principales, anglophone ou francophone. Il s'agit cependant de savoir comment cette intégration peut continuer à se faire, sans pour autant que les groupes ethniques cessent de servir d'encadrement sociologique aux nouveaux Canadiens et d'enrichir de leur contribution l'héritage culturel canadien.

Pour sa part, le Gouvernement Trudeau affirme, dans sa déclaration du 8 octobre 1971 : « Le Gouvernement répond non seulement d'une façon positive aux recommandations de la Commission mais, pour respecter l'esprit du livre IV, il désire les dépasser afin d'assurer le maintien de la diversité culturelle du Canada. » Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'en s'exprimant de la sorte, le Gouvernement fait une sérieuse entorse à la vérité. Car, en réalité, la prise de position du Gouvernement va carrément à l'encontre du mandat qui avait été assigné à la Commission et des conclusions auxquelles cette dernière en était arrivée. En effet, si le Gouvernement Trudeau conserve l'image d'un Canada bilingue, il rejette entièrement celle d'un Canada biculturel. Il met de côté l'idée des deux peuples fondateurs, des deux sociétés, des deux cultures dominantes. Il opte pour une autre représentation du Canada, celle d'une nation multiculturelle. Le document du 8 octobre 1971 affirme : « Nous croyons que le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne ... Dire que nous avons deux langues officielles, ce n'est pas dire que nous avons deux cultures officielles, et aucune culture n'est en soi plus « officielle » qu'une autre ... Le terme biculturalisme ne dépeint pas comme il faut notre société ; le mot multiculturalisme est plus précis à cet égard. » Concrètement, le Gouvernement se pose comme objectif « d'encourager la diversification culturelle dans un cadre bilingue ».

Cette prise de position officielle de la part du Gouvernement canadien constitue une innovation importante : elle rompt avec l'image d'un pays unitaire aussi bien qu'avec celle d'un pays biculturel. De plus, c'est une innovation qui a de lourdes conséquences pratiques : elle se concrétise par l'investissement de millions de dollars dans différents programmes destinés à encourager la diversité culturelle canadienne.

## ***2. Les fondements psycho-sociologiques du multiculturalisme***

[Retour à la table des matières](#)

Pour mieux comprendre l'image du Canada que nous propose le Gouvernement Trudeau, tentons de cerner d'un peu plus près le raisonnement qui l'inspire. Au-delà des visées politiques ou même électorales qu'on a pu prêter au Gouvernement, comment celui-ci légitime-t-il son innovation ?

En comparaison du Gouvernement Pearson et de la Commission sur le Bilinguisme et le Biculturalisme, l'image canadienne qui nous est proposée par le Gouvernement Trudeau repose sur de nouveaux fondements. La position de la Commission Laurendeau-Dunton et du Gouvernement Pearson était basée sur une perspective à la fois historique et sociologique. Du point de vue historique, on reconnaissait que les deux communautés, anglophone et francophone, ont été à l'origine du Canada et ont doté ce pays des structures sociales et politiques principales qu'on lui connaît encore. Du point de vue sociologique, on prenait pour acquis que c'est à l'une ou l'autre de ces deux communautés que s'intègrent les nouveaux Canadiens, à la fois au point de vue linguistique et au point de vue culturel, même s'ils gardent des attaches avec la culture du pays dont ils sont venus, eux-mêmes ou leurs parents.

De son côté, le Gouvernement Trudeau fonde sa position sur des considérations que j'appellerais psycho-sociologiques. Voici comment s'exprime le document du 8 octobre 1971 : « L'un des besoins fondamentaux de l'homme est un sentiment d'appartenance, et une bonne partie du malaise social contemporain - dans tous les groupes d'âge - existe parce que ce besoin n'a pas été satisfait. Les groupes ethniques ne sont certes pas le seul moyen de répondre à ce besoin d'appartenance, mais ils ont joué un rôle très important dans la société canadienne. Le pluralisme ethnique peut nous aider à vaincre ou à éviter l'homogénéisation et la dépersonnalisation de la société de masse. Des groupes ethniques vivants peuvent donner aux Canadiens de la deuxième et troisième générations, ainsi que des générations suivantes, le sentiment qu'ils sont liés à la tradition et aux habitants de diverses parties du monde et de diverses époques ». La communauté ethnique apparaît donc au Gouvernement Trudeau comme un des groupes primaires susceptibles de combler le besoin



d'identité et de sécurité de l'homme contemporain et de contrebalancer l'anonymat de la société de masse.

C'est aussi en faisant appel à la psychologie sociale que le même document explique comment le multiculturalisme peut servir l'unité canadienne. « Plus nous nous sentons en sécurité dans un contexte social donné, plus nous sommes libres d'explorer notre identité au-delà de ce contexte. Les groupes ethniques donnent aux gens un sentiment d'appartenance qui les met mieux en mesure de faire face au reste de la société qu'ils ne le pourraient comme individus isolés. La fidélité à sa propre culture ne diminue pas nécessairement, et normalement ce n'est pas le cas, la fidélité encore plus grande envers la collectivité et le pays. »

Cette distinction entre les fondements historico-sociologiques et les fondements psycho-sociologiques des deux images du Canada peut sembler théorique. Pourtant, elle est à la source de deux représentations radicalement différentes du Canada et de deux politiques nettement divergentes. La première met en relief le rôle central de deux communautés de base, auquel vient se greffer l'apport culturel des autres groupes ethniques. La seconde, celle du Gouvernement Trudeau, privilégie la multiplicité des groupes ethniques, leur totale égalité culturelle autant que politique, dans le cadre du bilinguisme officiel du Canada.

### ***3. Du multiculturalisme au multilinguisme***

[Retour à la table des matières](#)

Pour plusieurs raisons, cette nouvelle conception de la société canadienne m'apparaît ambiguë, erronée et dangereuse dans ses conséquences à court et à long terme. Elle appelle plusieurs réserves importantes. J'en soulignerai quatre, qui me semblent les principales.

Tout d'abord, elle compromet gravement l'avenir du bilinguisme. On sait en effet combien celui-ci coûte cher, non seulement en fonds publics, mais plus encore en énergie humaine et en sacrifices de toutes sortes. Or, malgré l'effort fourni, le bilinguisme progresse lentement et difficilement dans la fonction publique et plus encore dans l'entreprise privée. Il est d'ailleurs loin

d'être certain que le principe du bilinguisme, et surtout ses exigences, soient acceptés par la population canadienne. Ils rencontrent en tout cas une résistance solide dans divers milieux anglophones.

A mon avis, le bilinguisme avait un sens dans la mesure où il représentait le mariage de deux communautés, l'une anglophone et l'autre francophone, à l'intérieur de la Confédération canadienne. Il se justifiait par le fait qu'il correspondait à l'image d'un pays formé de deux grandes sociétés culturelles et linguistiques et qu'il traduisait cette image dans une politique officielle. Le bilinguisme était une conséquence logique et normale du biculturalisme. Celui-ci était en quelque sorte rendu visible et actuel à travers le bilinguisme. On peut dire que le bilinguisme revêtait un caractère de *nécessité* et d'*obligation* pour une nation biculturelle. Tel n'est plus le cas maintenant. La société canadienne définie par le Gouvernement Trudeau repose au contraire sur le postulat fondamental de la distinction entre langue et culture. Selon cette conception, le bilinguisme ne correspond plus au biculturalisme. La correspondance que l'on croyait *nécessaire* entre les deux est brisée. Le bilinguisme officiel du Canada se trouve désormais décroché du support culturel sur lequel il s'était appuyé jusqu'ici.

Quel est donc maintenant le fondement du bilinguisme canadien ? je dirais que celui-ci n'a plus de raison de nécessité ni d'obligation, mais qu'il a des raisons que j'appellerais de *convenance*. J'en vois deux, et elles ont toutes deux ce même caractère. La première est historique : on reconnaît le rôle qu'ont joué les communautés anglophone et francophone dans la fondation et le développement du pays. Le bilinguisme revêt un caractère symbolique, parce qu'il rappelle cette contribution passée à l'histoire canadienne. Mais l'image du Canada qu'il évoque appartient déjà à une époque révolue, puisque la nouvelle définition du pays ne confère plus le même rôle politique et culturel à ces deux communautés.

La seconde raison est de convenance pratique. On reconnaît que 30% de la population canadienne est francophone et que la majorité de celle-ci ne parle que le français. Ces Canadiens, où qu'ils vivent, doivent pouvoir s'adresser à leur Gouvernement dans leur langue et recevoir une réponse dans la même langue.

On voit combien la première raison est dangereusement faible pour le bilinguisme. Celui-ci n'est que le vestige d'un passé qui ne correspond plus au présent. Dans la mesure où il est coûteux et difficile, un bilinguisme qui n'est que symbolique sera très tôt contesté et refusé. Il sera bien difficile de défendre longtemps encore le maintien d'un bilinguisme aussi abstrait et aussi peu enraciné dans la vie canadienne contemporaine.

La seconde raison est encore plus dangereuse. Elle repose sur l'ignorance de l'anglais dans la population canadienne-française. La seule chose qui garantit l'avenir du bilinguisme, c'est qu'une certaine proportion de Canadiens français n'apprendront jamais l'anglais. Dans ces conditions, on peut tenir le raisonnement suivant: ne serait-il pas plus pratique et plus économique de faire apprendre l'anglais aux Canadiens français, qui en auront toujours besoin en Amérique du Nord, que de faire apprendre le français à des Canadiens anglais qui ne l'utiliseront que rarement ? Tout le monde y gagnerait : les Canadiens français apprendraient une langue dont la connaissance est essentielle sur ce continent, et même dans le monde, et l'administration fédérale pourrait continuer à être unilingue anglaise à l'extérieur du Québec, ce qui serait plus simple et moins coûteux,

Si la seule base du bilinguisme en est une pragmatique, ce genre de raisonnement très pratique se situe sur le même plan. Il a d'ailleurs cours dans bien des milieux anglophones canadiens, qui n'apprennent pas le français parce qu'ils en ont bien peu besoin en Amérique du Nord, à moins de vivre dans le Québec. Ils considèrent que c'est aux Canadiens français à apprendre l'anglais, la langue dominante à travers l'Amérique du Nord, et qui même, aux yeux de plusieurs, est la langue internationale du vingtième siècle.

Dans un pays multiculturel où la communauté francophone risque de décroître, le sort du difficile bilinguisme canadien risque d'être compromis avant longtemps. Des pressions s'exerceront soit pour revenir à l'unilinguisme en dehors du Québec, soit pour reconnaître d'autres langues officielles que l'anglais et le français. On peut prévoir en effet, suivant la logique du multiculturalisme, que la communauté ukrainienne réclamera de plus en plus fortement - non sans raison - de faire reconnaître sa langue comme troisième langue officielle, à tout le moins dans l'Ouest canadien. Il est prévisible qu'on débouche ainsi vers un type particulier de multilinguisme, l'anglais devenant la première langue officielle d'un océan à l'autre, tandis que le français, l'ukrainien et sans doute d'autres langues recevraient une consécration officielle, du moins dans certaines régions du pays.

On connaît d'ailleurs déjà à Montréal la sorte de bilinguisme à laquelle risque d'aboutir la politique multiculturelle. Chez les Néo-canadiens, le bilinguisme couramment pratiqué est le bilinguisme anglais-grec, anglais-italien, anglais-allemand, mais on ne trouve à peu près pas le bilinguisme anglais-français. Inutile de dire que c'est aussi le type de bilinguisme qui prévaut évidemment à Toronto.

Sans qu'il soit nécessaire d'aller très loin, on trouve déjà dans la déclaration du Gouvernement Trudeau du 8 octobre 1971 les prémisses du multilinguisme. Tout en proclamant la distinction de la langue et de la culture, le Gouvernement Trudeau annonce qu'il « prend des mesures en vue de

fournir des manuels d'enseignement d'une langue non-officielle... L'acquisition de la langue des ancêtres est une partie importante du développement d'une identité culturelle ». Cette partie de la déclaration du Gouvernement Trudeau est remarquable à un double point de vue. On voit le Gouvernement Trudeau reconnaître le lien entre la langue et la culture, après avoir nié ce même lien lorsqu'il s'agissait du biculturalisme et du bilinguisme. En second lieu, le Gouvernement fédéral annonce qu'il fera pour des langues non officielles plus qu'il n'a jamais fait pour l'implantation du français dans l'enseignement hors du Québec. On voit comment la logique de la politique établie par le Gouvernement Trudeau mène à l'établissement à brève échéance du multilinguisme en remplacement du bilinguisme.

#### ***4. Conséquences politiques du multiculturalisme***

[Retour à la table des matières](#)

La seconde réserve que je dois faire à l'endroit d'un Canada bilingue et multiculturel, c'est que dans ce nouveau contexte, *le bilinguisme perd toute signification culturelle*. Aussi longtemps qu'il était associé au biculturalisme, le bilinguisme n'était pas qu'une simple exigence de la communication, il était la condition d'une meilleure connaissance réciproque de la part des deux communautés culturelles et linguistiques. Sans doute, l'idée d'un Canada où toute la population est bilingue n'est-elle que pure utopie. Mais on peut croire qu'une certaine proportion de Canadiens apprendront le français ou l'anglais, selon le cas. Pour ceux-ci, la connaissance de la deuxième langue pourra être la voie d'accès à la culture de l'autre groupe linguistique, à une meilleure connaissance de sa littérature, de son théâtre, de sa mentalité et de ses idées.

Ce n'est malheureusement plus le sens du bilinguisme. Celui-ci ne revêt plus désormais qu'un caractère *officiel*, comme le souligne à plusieurs reprises la déclaration du Gouvernement Trudeau. Le français et l'anglais sont les deux langues du pays pour les seules fins de la communication entre le Gouvernement fédéral et la population.

On retrouve ici, dans ce qu'elle a de plus regrettable, la distinction entre la langue et la culture. C'est pour le français canadien ou québécois que cette rupture risque d'être le plus néfaste. On connaît le vieux préjugé canadien

anglais à l'endroit de la langue française parlée au Québec et l'attrait pour le « Parisian French ». La nouvelle conception du Canada bilingue et multiculturel ne pourra qu'accréditer ce préjugé. En tout cas, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle ne fait rien pour motiver les Canadiens à se mieux connaître les uns les autres d'une manière moins superficielle qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Ma troisième réserve porte sur le multiculturalisme lui-même. *le ne crois pas que le multiculturalisme constitue le fondement d'une nation.* Telle que définie par le Gouvernement Trudeau, la nation canadienne n'a plus de noyau culturel central nettement identifiable. Elle se voudrait une sorte de rendez-vous de toutes les nations du monde, représentées ici par des groupes d'importance numérique plus ou moins grande et ayant tous également droit à la reconnaissance et à l'appui financier du Gouvernement canadien. Le Canada aurait probablement pu s'enrichir beaucoup culturellement s'il avait maintenu l'idée de deux communautés culturelles servant de pôle de regroupement et d'appui pour les autres groupes ethniques. Au lieu de cela, l'image qu'on nous propose est celle d'une sorte de nébuleuse formée d'un nombre indéfini de différentes cultures, dont le Gouvernement Trudeau voudrait qu'elles soient en interaction mais sans leur proposer de dénominateur commun.

Dans cette prise de position du Gouvernement Trudeau, il me semble lire un *constat d'échec* : on reconnaît qu'il n'y a pas de culture canadienne, qu'elle soit anglophone ou francophone. Alors que la notion du biculturalisme proposait l'image d'un Canada ayant une certaine structure culturelle interne, celle du multiculturalisme nous offre comme programme l'absence de culture nationale. Je me demande quelle sorte de nation peut vraiment exister sur une base aussi fluide et aussi peu engageante. Je ne connais, pour ma part, aucun exemple historique d'une nation qui aurait voulu se former en devenant une mini-Nations-Unies, comme nous le propose le Gouvernement Trudeau.

Sans doute est-il vrai que le Canada est en réalité une société multiculturelle. Personne ne songe à nier la présence et le rôle actif des diverses communautés ethniques dans la vie canadienne, surtout depuis la deuxième guerre mondiale. Mais c'est une chose de reconnaître cette réalité et même de l'encourager - comme l'a fait la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme - et c'en est une autre d'en tirer une définition de l'entité canadienne. On doit reconnaître et respecter l'existence sociologique de tous les groupes ethniques qui ont émigré au Canada, sans pour autant réduire à cette seule multiplicité culturelle l'image officielle de la nature du pays.

## ***5. Un seul perdant : la communauté francophone***

[Retour à la table des matières](#)

Enfin, ma quatrième réserve tient au fait que, pour la communauté canadienne-française, *cette nouvelle politique multiculturelle représente un immense pas en arrière* dont, je crois, les Canadiens français n'ont pas encore pris conscience. Depuis plusieurs générations, les Canadiens français ont lutté pour faire accepter un bilinguisme qui n'allait pas signifier seulement la reconnaissance du français comme langue officielle du Canada, mais aussi la reconnaissance de la communauté canadienne-française comme étant le pendant de la communauté canadienne-anglaise dans la structure sociologique canadienne. En décrochant le bilinguisme du biculturalisme, le Gouvernement Trudeau trahit tous les espoirs que les Canadiens français auraient pu mettre dans le bilinguisme tel qu'ils le concevaient, c'est-à-dire étroitement lié au biculturalisme dont il était à la fois le symbole et une condition essentielle.

Des deux communautés linguistiques et culturelles principales, anglophone et francophone, c'est évidemment la communauté francophone qui aura le plus à souffrir de cette nouvelle politique multiculturelle et qui peut se sentir menacée par elle. En définitive, cette nouvelle conception de la société canadienne tournera à l'avantage de la communauté anglophone. Celle-ci étant dominante partout, à l'exception du Québec, où elle est cependant aussi très puissante, elle demeurera le pôle d'attraction de toutes les autres cultures ethniques. L'anglais deviendra la première langue officielle et la culture anglophone celle qui dominera à travers le Canada entier. De son côté, la communauté francophone est appelée, dans ce contexte, à voir rapidement décliner sa position et son statut. Les forces économiques jouant déjà à son désavantage, même au Québec, comme l'a durement mis en lumière la Commission Laurendeau-Dunton dans son troisième Livre, elle risque fort de devenir de plus en plus secondaire au milieu de toutes les autres cultures qui constitueront la nouvelle mosaïque canadienne.

Je crois personnellement que, dans la mesure où les Canadiens français prendront conscience de cette nouvelle situation, l'option indépendantiste québécoise deviendra la solution la plus souhaitable pour un nombre croissant de Canadiens français. Je crains que l'atomisation culturelle que nous propose la déclaration d'octobre 1971 du Gouvernement canadien soit en définitive un

projet d'éclatement de la Confédération canadienne. Le Canada multiculturel offre trop peu de chances désormais à la survie et à l'épanouissement de la culture canadienne-française. La création d'un Québec francophone indépendant apparaîtra comme la dernière chance d'une nation francophone nord-américaine dont l'avenir est de toute façon incertain.

Première partie : les opinions nationales

## Chapitre IV

---

### “La crise culturelle au Canada français et au Canada anglais” \*

[Retour à la table des matières](#)

Les Canadiens français ont cru pouvoir s'approprier la crise d'identité culturelle en Amérique du Nord. Ils aiment penser qu'ils sont seuls à s'interroger sur la nature et la qualité de leur culture et de ses diverses formes d'expression, à la mettre en question, à la comparer à l'européenne ou à la nord-américaine et à poser le problème du rapport de la culture à l'identité nationale. Leur singularité en terre nord-américaine a été si souvent affirmée et est si visible qu'elle les autorise, croient-ils, à n'avoir point de compétiteurs dans l'interrogation sur eux-mêmes, sur leur originalité culturelle et leur spécificité collective.

Dites-leur que le Canada anglais traverse aussi une crise d'identité culturelle, différente sans doute de celle du Canada français mais pas moins intensément vécue et pas moins douloureuse. Vous verrez poindre le sourire incrédule, ou même le rire avec lequel on accueille la blague faite bien à-

---

\* Article publié dans *Le Devoir*, 10 mars 1973.



propos. Voulez-vous alors savoir sur quoi se fonde ce scepticisme ? Vous obtiendrez différentes réponses. Certains vous diront que le Canada anglais n'existe pas comme culture distincte de l'étatsunienne et que cela ne le préoccupe pas. D'autres vous diront au contraire que la culture canadienne-anglaise est bien affirmée, qu'elle est aussi vivante et forte que le nationalisme « Canadian » et que seules des natures trop sensibles peuvent encore s'interroger sur son existence et son identité. D'autres enfin vous diront que nous, Canadiens français, avons bien assez de mal à reconnaître notre propre culture et à en faire l'inventaire ou le procès, sans prendre aussi le temps de nous interroger sur l'avenir de toute façon peu problématique de la culture canadienne-anglaise.

Et pourtant, la crise culturelle canadienne-anglaise existe, profonde, troublante, difficile, ayant connu elle aussi ses heures de violence et provoqué des désespoirs. Elle est source de nombreuses souffrances, de divisions, de querelles, de tensions et de ruptures. Elle engendre des gestes de grandeur et de mesquinerie, des générosités et des rejets, des alliances et des luttes. Elle s'exprime de diverses manières et obéit à l'influence de plusieurs courants d'opinions et de sentiments.

Entre cette crise que connaît « l'autre » partie du Canada et la recherche d'identité culturelle que traverse la nôtre, on peut observer des similitudes et des différences. Les unes et les autres sont importantes à préciser, n'ayant pas été, me semble-t-il, suffisamment mises en lumière.

### *Deux crises qui se ressemblent*

[Retour à la table des matières](#)

Partons de ce qui peut nous être le plus familier, c'est-à-dire ce qui nous ressemble. On trouve au Canada anglais la même interrogation qu'ici - mais plus aiguë, plus pressante - sur *l'existence* d'une culture canadienne-anglaise spécifique. Certains la nient carrément, allant parfois jusqu'à refuser qu'il puisse être utile ou nécessaire qu'existe une telle culture. Ils diront, par exemple, que le Canada anglais appartient à la civilisation nord-américaine et qu'il doit accepter de s'identifier à elle et de s'y perdre. D'autres tiendront plutôt pour l'appartenance à l'anglophonie internationale, qui forme un « Commonwealth » maintenant devenu plus culturel qu'économique.

Ceux qui croient en une culture canadienne-anglaise se font poser la même question classique que les Québécois francophones : comment définiriez-vous

votre culture ? qu'est-ce qui la singularise ? en quoi est-elle originale ? n'est-elle pas une mauvaise copie de la culture britannique ou américaine ? ou un malheureux mélange des deux ? Et les mêmes questions reçoivent là-bas comme ici à peu près les mêmes réponses embarrassées. On affirme l'originalité d'une certaine littérature canadienne-anglaise ; on insiste sur l'existence d'une architecture, d'une sculpture, d'un théâtre, d'un cinéma canadiens. On s'empresse d'ajouter qu'il ne suffit pas qu'un roman se situe à Toronto, Montréal ou Winnipeg pour qu'il soit canadien, qu'il n'est pas non plus suffisant qu'un artiste s'inspire de paysages des provinces maritimes, des Plaines de l'Ouest ou des Rocheuses pour qu'on reconnaisse la « citoyenneté » de son oeuvre. On souligne ce que serait peut-être certains traits particuliers d'une architecture, d'une poésie, d'une musique canadiennes.

J'ai cru comprendre un jour que c'est précisément cette recherche d'une culture canadienne originale qui a attiré certains intellectuels anglophones vers la thèse d'un Canada multiculturel. Ils y ont vu l'image d'un pays et d'une culture qui pourraient être, officiellement et en pratique, différents des États-Unis. La société américaine a voulu cacher son multiculturalisme sous des professions de foi en l'unité du pays et en la vertu du « melting pot ». Le Canada, croyait-on, allait démontrer son originalité en assumant son multiculturalisme et en en faisant explicitement la source d'une richesse culturelle unique en Amérique du Nord, sinon dans le monde occidental. Entre le Canada anglais et le Canada français il y a donc ceci qui est à la fois semblable et en même temps opposé : le Canada français a cherché son originalité dans son homogénéité ethnique et linguistique, le Canada anglais, dans son hétérogénéité.

Soulignons enfin que les interrogations sur l'identité culturelle entraînent au sein du Canada anglophone une réaction semblable à celle qu'on trouve au Canada français : une attitude ambivalente et souvent hyper-critique à l'endroit des oeuvres culturelles nationales. Dans les deux Canada, on compare toujours ce qu'on fait ici à ce qu'on fait ailleurs (Angleterre, États-Unis, France) ou à ce qu'on aurait voulu qu'on fit. Trop souvent, on est doublement déçu et, à cause de cela, plus cruel pour celui qui nous a déçus et plus négatif pour l'oeuvre qu'il présente. Au Canada anglais, la critique des oeuvres « nationales », dans tous les domaines culturels, n'est pas moins sévère qu'au Canada français.

## *Une crise concentrée dans les milieux intellectuels*

[Retour à la table des matières](#)

Mais ce sont peut-être les différences entre les deux crises culturelles qui sont les plus instructives. Tout d'abord, le drame de l'identité culturelle que connaît le Canada anglais n'a pas pris la *visibilité* de celui que vit le Canada français. Il ne s'est pas exprimé dans des mouvements sociaux, des groupements politiques, des partis.

Le syndicalisme ne lui a pas prêté sa voix. Il n'a pas débouché sur des manifestations populaires ni sur un mouvement révolutionnaire. En comparaison de ce qui se passe dans le Québec francophone, la crise d'identité culturelle au Canada anglais est concentrée d'une manière beaucoup plus évidente dans la classe intellectuelle : écrivains, artistes, professeurs, étudiants.

A cause de cela, il faut être très attentif au Canada anglais, il faut se garder en contact étroit avec lui et avoir des canaux de communication permanente avec différents milieux intellectuels anglophones pour connaître, mesurer et apprécier le drame de l'identité culturelle du Canada anglais. Or, c'est là le fait de bien peu de Canadiens français. Une haute muraille de silence et d'ignorance sépare les deux Canada, les deux milieux intellectuels, les deux mondes universitaires. Les écrivains et les intellectuels canadiens-anglais n'ont guère de public au Canada français ; les journaux canadiens-français, qui présentent déjà mal le paysage politique et économique du reste du Canada en dehors du Québec, nous gardent dans une ignorance à peu près totale de la vie culturelle canadienne-anglaise. Vivement ressentie surtout dans le milieu intellectuel anglophone et n'ayant guère de voix sur la scène politique, l'angoisse d'une difficile recherche d'identité culturelle au Canada anglais demeure pratiquement sans écho -dans le Québec francophone.

En second lieu, le Canada anglais a mieux identifié ce qui menace son avenir culturel que le Canada français. Celui-ci est encore prisonnier de ses luttes constitutionnelles et cherche son indépendance surtout à l'endroit du reste du Canada. Le Canada anglophone - du moins pour une partie - réagit violemment à l'invasion de la civilisation étatsunienne et au danger que celle-

ci peut représenter. C'est surtout dans les milieux universitaires que le mouvement anti-américain - ou en tout cas de lutte à l'américanisation - a trouvé le plus d'appui. Un nationalisme canadien très militant s'y est développé, s'attaquant en particulier à la présence et au pouvoir des non-Canadiens, notamment des Américains, dans la vie des universités, dans la recherche, dans les contenus et la pédagogie de l'enseignement supérieur canadien. Il arrive malheureusement qu'à cause de cela le nationalisme canadien-anglais - surtout celui des universitaires - soit marqué au coin d'une certaine xénophobie et s'accompagne d'un anti-américanisme aveugle et simplificateur. Mais il faut voir là l'expression d'un instinct de défense qui ne s'exprime pas de cette manière chez nous. Une importante réunion d'universitaires tenue à Montréal il y a quelques mois en faveur de la « Canadianisation » de nos universités a groupé un bon nombre de professeurs d'universités canadiennes-anglaises du pays. À peine quelques universitaires canadiens-français y ont participé ; au surplus, cette conférence est passée à peu près inaperçue dans les journaux francophones du Québec.

### *L'exode des intellectuels canadiens-anglais*

[Retour à la table des matières](#)

On peut encore relever une autre importante différence. Le Canada français n'a jamais subi un très grave exode des cerveaux. L'émigration des Canadiens français a touché et touche encore d'autres classes sociales que celle des intellectuels. Ce ne sont généralement pas ces derniers qui s'en vont vivre d'une manière permanente en Californie, en Floride, en Amérique du Sud ; ils ne vont pas non plus s'établir définitivement en France. La très grande majorité des intellectuels québécois francophones sont attachés à leur pays, ils y sont enracinés d'une manière même souvent sentimentale et presque romantique. Leurs critiques du Québec ne les amènent à peu près jamais à la conclusion qu'il n'y a plus rien à faire ici et qu'il faut partir, ou que ce pays est trop petit et qu'il vaut mieux aller faire carrière ailleurs, en France ou aux États-Unis par exemple.

La situation est tout autre au Canada anglais, qui a connu une forte émigration de son intelligentsia vers les États-Unis, l'Europe ou le Commonwealth. Ce mouvement rappelle un peu la fuite des talents américains vers l'Europe durant la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Des écrivains et des artistes américains avaient alors le très vif sentiment ou la certitude que leur pays était

inhospitalier aux intellectuels, parce qu'il était inculte, grossier, matérialiste et sans culture. Le jugement porté sur le Canada par des intellectuels canadiens-anglais qui ont quitté leur pays est moins sévère, mais il ressemble quand même assez bien à celui de leurs prédécesseurs américains. Il est surtout fondé sur le fait qu'il n'y a pas une culture canadienne-anglaise qui mérite ce nom, ou encore qu'on a peu de chance de se faire reconnaître sur le plan international comme écrivain, artiste, chercheur, si on reste au Canada, ce pays n'étant pas encore sérieusement « sur la carte » du monde des arts, de la littérature ou de la recherche. Cette attitude des intellectuels canadiens-anglais, assez fortement répandue, tranche sur celle des intellectuels canadiens-français ; il en résulte un climat bien différent dans les deux milieux.

Une dernière différence. La langue ne fait évidemment pas problème au Canada anglais comme c'est le cas pour le Canada français. On ne trouve pas hors du Québec francophone l'équivalent du débat sur le joul, sur une littérature, un théâtre, une poésie en langue joul et sur le fossé qui sépare la langue écrite de la langue parlée. Bien sûr, l'hiatus existe aussi en anglais mais il ne présente pas le caractère dramatique et n'a pas la même signification qu'au Québec.

Ce qui me frappe par ailleurs, c'est que les intellectuels anglophones n'ont pas plus pour cela le sentiment de communiquer avec le reste de la population canadienne. Je soutiendrais même le contraire: ils se sentent souvent plus isolés du peuple, moins mêlés à ses mouvements de pensée, moins engagés dans ses luttes et moins emportés par ses rêves et ses aspirations que les intellectuels canadiens-français. L'écart entre les intellectuels et le reste de la société n'est donc pas qu'une question de langue, ce n'est peut-être même pas du tout une question de langue. Voilà qui nous inspirera peut-être de dédramatiser le problème du joul !

Au total, si on tente de faire un bilan de ce que peut nous enseigner cette rapide comparaison, c'est avant tout une leçon de relativisme : nous ne sommes pas seuls en terre d'Amérique à nous interroger sur ce que nous sommes et ce que nous souhaitons être. Peut-être y aurait-il lieu de prêter l'oreille à ce que d'autres qui se cherchent comme nous ont à dire et à ouvrir l'oeil sur la manière dont ils tentent de poursuivre leur destinée. Il n'est pas impossible que nous apprenions d'eux en particulier quoi faire et ne pas faire devant la civilisation américaine qui nous inonde, dont l'influence sur nous demeure encore trop inconsciente et suscite chez beaucoup d'intellectuels des réactions de défense qui sont mal appropriées parce que ce ne sont ni les plus réfléchies, ni les plus efficaces.

Il serait évidemment naïf de croire que Canadiens anglais et Canadiens français puissent mener ensemble et solidairement la recherche de leur identité particulière dans le cadre de la civilisation nord-américaine. L'entreprise se

présente trop différemment pour les uns et les autres. Mais la comparaison de la manière dont cette recherche est vécue de part et d'autre et des actions entreprises ou avortées peut parfois être éclairante et mieux faire mesurer les difficultés rencontrées et les chances de les surmonter.

**Seconde partie**

**Nouveaux défis à  
l'éducation dans  
la révolution  
culturelle**

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième partie :  
Nouveaux défis à l'éducation dans la révolution culturelle

## Présentation

[Retour à la table des matières](#)

Les trois textes qui composent cette deuxième partie touchent chacun à l'éducation, sous un angle ou sous l'autre. Écrits à des moments différents et pour des publics divers, ils souffriront peut-être d'être mis côte à côte par suite des répétitions que le lecteur ne manquera pas de noter. Puisse-t-il n'en être pas trop ennuyé, mais y voir plutôt l'insistance que j'ai voulu mettre sur certains thèmes qui m'apparaissent depuis plusieurs années fondamentaux.

Trois idées principales forment la trame centrale qui relie ces trois articles. la première est celle des inégalités devant le système scolaire: inégalité des individus, inégalité des groupes, telles les classes sociales, inégalité des régions, inégalité de certaines catégories de sujets, tels les enfants exceptionnels. Étant donné le rôle social, idéologique, économique et politique que le système scolaire en est venu à jouer dans la société moderne, les inégalités qu'il reproduit et les nouvelles qu'il crée sont de nature à préoccuper tous ceux qui s'intéressent à la réforme scolaire actuelle et à l'avenir du système d'enseignement. Depuis une douzaine d'années en particulier, surtout depuis ma participation aux travaux de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement et, par la suite, dans des conférences, des articles et des livres, rai eu l'occasion de m'exprimer à ce sujet. On trouvera dans les textes qui suivent des analyses de divers facteurs d'inégalités individuelles et sociales devant le système scolaire et mes réflexions, personnelles sur les réformes proposées pour atténuer ces inégalités et sur celles qu'il faudrait entreprendre.



À la limite, les transformations que subit et que doit encore subir le système d'enseignement actuel vont finalement si loin qu'on peut parler d'une véritable révolution institutionnelle et surtout mentale qu'il faut opérer pour renouveler d'une manière radicale l'esprit et les méthodes de l'enseignement actuel. C'est le deuxième thème que l'on peut retrouver dans la plupart des articles qui suivent : l'enseignement d'hier et d'aujourd'hui ne correspond plus d'aucune façon aux exigences de la société de demain. Il faudra avoir beaucoup d'imagination et de courage pour inventer un nouveau système d'enseignement, explorer une nouvelle pédagogie, expérimenter d'autres conceptions de l'école, du rôle des enseignants, de l'auto-éducation de l'enseigné, de la fonction éducative de nouveaux agents plus ou moins concurrentiels ou complémentaires de l'école.

Mais la révolution scolaire ne pourra s'accomplir sans une révolution culturelle à la dimension de toute la société : tel est le troisième thème. Le système d'enseignement appartient à une société et à une culture, il est marqué par elles et il est solidaire de leur nature et de leur évolution. C'est en définitive dans l'esprit et les habitudes de la société globale que je situe les obstacles majeurs à la révolution scolaire. Cette dernière, dans la mesure où elle se met en marche, pourra sans doute contribuer à la révolution culturelle globale. Mais le cercle vicieux existe toujours. Il n'y aura pas de profonde réforme du système scolaire sans une révolution culturelle.

Et par cette dernière, ce sont les fondements de la société capitaliste et industrielle qui sont mis en cause et aussi, dans une certaine mesure, les bases des sociétés socialistes telles qu'elles existent présentement. Une société où règnent des inégalités fondamentales entre travail manuel et travail non manuel, la compétition, la concurrence, la domination de l'idéologie d'une classe au pouvoir, ne peut finalement engendrer une réforme scolaire humaniste, personnaliste et communautaire dont le principe est celui du respect de la personne, le développement de la spontanéité, la créativité. Voilà comment les objectifs d'une réforme en profondeur du système d'enseignement entrent nécessairement en conflit avec les traits principaux de la société moderne.

On le voit, les textes qui suivent sont ceux d'un sociologue engagé, que préoccupe la lenteur des réformes scolaires et sociales auxquelles il croit parce qu'il voit en elles une condition essentielle à la libération pleine et entière de l'homme et de toutes les ressources qui font sa richesse et sa puissance potentielle. Le sociologue cherche à comprendre et à analyser. Mais on verra qu'il n'est pas indifférent aux souffrances humaines, aux injustices de la société actuelle et aux incertitudes de celle de demain.

Deuxième partie :  
Nouveaux défis à l'éducation dans la révolution culturelle

## Chapitre V

---

### “Le droit à l'éducation” \*

[Retour à la table des matières](#)

Il est certain qu'à moins d'une catastrophe mondiale - qui pourrait d'ailleurs être provoquée par l'homme lui-même - l'humanité ne sera plus jamais ce qu'elle a été dans le passé. Et cela, parce qu'elle est récemment entrée, par suite de l'éducation généralisée, dans un nouveau type de civilisation, dont il est encore bien difficile de dire avec exactitude ce qu'elle sera et quels en seront les caractères principaux.

Il y a bien peu de temps encore - à peine plus d'un siècle - l'éducation était l'apanage d'un groupe restreint et favorisé auquel on donnait le nom *d'élite*. Que cette élite ait été composée d'une classe sociale privilégiée, l'aristocratie, ou que ses membres aient été élus ou appelés individuellement, comme les *literati* de l'ancienne Chine classique, il n'en reste pas moins qu'elle ne formait

---

\* Communication présentée à la Conférence canadienne du Bien-être social, Ottawa, le 19 juin 1968. Une version anglaise en a paru dans *McGill Journal of Education*, vol. III, no 2, automne 1968.

qu'une très faible minorité de la population -souvent moins de 5% - à avoir accès au monde de la connaissance et du savoir. Le reste des humains sont longtemps demeurés dans l'ignorance et l'analphabétisme, avant d'avoir finalement droit depuis à peine un siècle aux rudiments du savoir: lire, écrire et compter (ce qu'on appelle en anglais « the three R's »).

Il n'est pas étonnant que dans ces conditions le « savant », celui qui connaît des choses que ses contemporains ignorent, ait eu pendant très longtemps un certain caractère *sacré*. Erre instruit, sous quelque forme que ce soit, c'était avoir accès à une sorte de sanctuaire ou de tabernacle entouré de mystère, c'était *entrer en possession* d'un pouvoir quasi-magique sur les choses et les hommes. Cela explique que, tout en respectant les personnes instruites, on se soit toujours méfié *d'elles*, car leur savoir leur conférait, selon les termes de la Bible, « la science du bien et du mal », c'est-à-dire une puissance considérable qui pouvait s'exercer pour le bonheur ou le malheur des hommes. Dans les sociétés archaïques, dites « primitives », le sorcier était respecté en même temps qu'il était craint ; c'était un homme ambigu, dont on savait qu'il pouvait recourir à une *science secrète* aussi bien pour semer le mal que pour faire le bien. Dans l'ancienne chrétienté, on brûlait pour *sorcellerie non pas des ignorants mais des hommes* et des femmes qui étaient allés à l'école de Satan et qui étaient trop avancés dans la science du mal. Dans le folklore populaire et dans les contes d'enfants, la méchante sorcière jouit d'un pouvoir maléfique parce qu'elle connaît la vertu de toutes les plantes et *qu'elle sait* préparer des potions qui tuent, endorment ou transforment les humains en animaux. Cette idée d'une *science ambiguë* et dangereuse est toujours vivante ; dans les romans modernes de science-fiction, ceux qu'on lit, qu'on voit en films ou dans les programmes de télévision, le savant ou le « professeur » est très souvent présenté sous les traits d'un homme *pervers ou fou* dont le dessein satanique est soit d'instaurer une horrible tyrannie sur l'humanité entière, soit de détruire tous les hommes.

Mais voilà qu'aujourd'hui le voile du *temple de la connaissance* se déchire, le sanctuaire du savoir s'ouvre à la masse de la population, tels les palais des anciennes familles royales transformés en musées et en parcs d'amusement. La comparaison n'est d'ailleurs pas sans fondement : la connaissance se démocratise tout comme les structures politiques ; on assiste à la désacralisation du savoir en même temps qu'à *celle du pouvoir royal ou impérial*. L'accès à l'univers de la science n'est plus un privilège de caste, ce n'est plus un honneur conféré à quelques élus : la Déclaration des droits de l'homme adoptée par les Nations-Unies en 1948 précise à l'article 26 que « toute personne a droit à l'éducation ». Et il faut reconnaître que depuis un siècle, et plus encore depuis deux ou trois décennies, des pas de géant ont été accomplis dans cette direction - prise en charge de l'éducation par les gouvernements, lutte contre l'analphabétisme dans les pays moins développés, fréquentation scolaire rendue obligatoire jusqu'à l'âge de 15 ou 16 ans, gratuité des études,

réorganisation des programmes de l'enseignement primaire et secondaire, progrès de l'enseignement professionnel et technique, développement de l'enseignement aux adultes, élaboration d'une conception révolutionnaire de l'éducation permanente, etc. Dans bon nombre de pays, parmi lesquels comptent le Canada et le Québec, la très grande majorité des jeunes font maintenant au moins une partie de leurs études secondaires. Il a fallu attendre le 20<sup>e</sup> siècle pour voir se produire un tel phénomène et ce sera sûrement là un des plus puissants facteurs de la transformation de la société de demain, du passage de la civilisation industrielle à ce qu'on appelle la société post-industrielle ou société de masse.

Cependant, en dépit de ces progrès considérables et rapides, on peut affirmer qu'on n'en est qu'au début des changements profonds qu'il faudra accomplir. Nous sortons à peine de la préhistoire de l'enseignement, nous n'en sommes encore qu'à la période primitive de la démocratisation de l'éducation. Cette affirmation n'est pas gratuite : elle s'appuie sur le fait *qu'en pratique* le droit généralisé à l'éducation est *encore bien* loin d'être devenu réalité. De ce point de vue, la Déclaration des droits de l'homme - comme en bien d'autres de ses parties d'ailleurs - prend plutôt figure d'un souhait ou d'une prophétie que d'une description de la situation présente.

- I -

## Les obstacles au droit à l'éducation

[Retour à la table des matières](#)

Quels sont donc les obstacles qui se dressent encore contre le plein exercice par chaque citoyen du droit à l'éducation ? Sans prétendre être exhaustif, je voudrais énumérer ceux qui me paraissent être les principaux, pour qu'on puisse mieux mesurer le chemin qu'il reste à parcourir et mieux apprécier les réformes qu'il faut entreprendre ou poursuivre. Pour les fins de l'exposé et pour plus de clarté, je grouperai ces obstacles sous trois chefs principaux : les inégalités sociales, la mésadaptation des structures de l'enseignement, les handicaps personnels. Je vous propose donc une démarche qui, partant des structures socio-économiques, nous amènera ensuite à l'école, pour déboucher

finalement sur l'élève lui-même. Cette analyse nous permettra, dans une dernière partie, d'esquisser les réformes qui s'imposent, si on veut que le droit de chaque personne à l'éducation devienne une *réalité*.

### *Les inégalités sociales*

[Retour à la table des matières](#)

En Amérique du Nord, nous n'aimons pas beaucoup penser en termes d'inégalités sociales. Surtout, nous ne sommes pas prêts à admettre l'existence de classes sociales et à reconnaître les conséquences qui en résultent. Nous préférons nous bercer de l'illusion que les classes sociales n'existent pas sur ce continent, ou du moins qu'elles existent si peu qu'elles n'ont guère d'importance. Il est vrai que le système des classes sociales est plus rigide en Europe qu'en Amérique du Nord et que la mobilité sociale ascendante des individus et des groupes est là-bas plus difficile et plus rare qu'ici. De fait, dans la plupart des pays européens, la classe ouvrière est très faiblement représentée dans l'enseignement supérieur et dans les institutions secondaires qui préparent directement aux études universitaires (lycées en France, athénées en Belgique, « public schools » et « grammar schools » en Angleterre). L'accès à l'enseignement supérieur demeure dans la plupart des pays d'Europe le privilège de ce qu'on appelle communément la classe bourgeoise. Et pourtant, les études universitaires sont en Europe bien moins coûteuses qu'en Amérique du Nord et devraient donc être plus accessibles. Comment expliquer ce fait ?

Une recherche menée récemment en Angleterre par deux sociologues, Brian Jackson et Denis Marsden, et publiée sous le titre *Education and the Working Class*<sup>5</sup>, apporte une certaine explication. Ces chercheurs ont comparé des enfants d'âge scolaire de classe moyenne et de classe ouvrière. Ils constatent que dans la classe moyenne, les parents encouragent activement leurs enfants tout au long de leurs études et cherchent à développer et à entretenir chez eux l'ambition de réussir. Les parents de classe moyenne choisissent l'école primaire qui offre le plus de chance de conduire l'enfant au « grammar school ». Si l'enfant a des problèmes scolaires, les parents sont en mesure d'en discuter avec les maîtres, d'obtenir les conseils de spécialistes, de changer l'enfant d'école, etc. Ces parents sont capables d'aider l'enfant à faire ses travaux scolaires, à trouver la documentation nécessaire à ses recherches, à

---

<sup>5</sup> Brian Jackson et Denis Marsden, *Education and the Working Class*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962.

préparer ses examens ; ils tiennent à maintenir à la maison un climat favorable à l'étude. Par contre, les parents du milieu ouvrier sont plus démunis ; ils ne connaissent pas les bonnes écoles qui préparent au « grammar school » ; ils ignorent les services susceptibles d'aider leurs enfants ; ils sont intimidés par les enseignants et souvent n'osent pas aller les voir ; ils acceptent sans discussion les décisions des maîtres concernant l'orientation de leurs enfants ; ils sont mal équipés pour aider leurs enfants au point de vue scolaire et pour les conseiller dans le choix des options ; les études universitaires leur paraissent un monde bien lointain et bien peu accessible à leurs enfants.

L'obstacle qui barre la route des études supérieures à l'enfant de milieu ouvrier est finalement peut-être moins financier ou économique que psychosocial. C'est accident ou miracle si l'enfant de classe ouvrière peut, en dépit de son milieu familial et social, emprunter les voies qui le mèneront à l'université. Il lui faut pour cela être doué d'une intelligence, d'une motivation et d'une énergie bien supérieures à celles de l'enfant de classe moyenne ; et il ne peut passer à travers le « grammar school » et l'université qu'au prix de tensions psychiques énormes.

Le milieu ouvrier décrit par Jackson et Marsden n'habite pas des taudis ni des quartiers désorganisés ; c'est un milieu d'ouvriers semi-spécialisés, vivant dans des conditions socio-économiques relativement satisfaisantes. Qu'en est-il alors du milieu proprement prolétarien qui habite les quartiers les plus défavorisés ? La Commission Newsom qui en 1961 a été chargée par le Central Advisory Council for Education in England de mener une enquête sur l'éducation des enfants ayant des aptitudes scolaires « moyennes ou en bas de la moyenne » (« average and less-than-average ability »), s'est penchée sur le cas des enfants des zones de taudis (« slum areas »). Les commissaires en sont venus à la conclusion que dans ces zones, 79% des écoles secondaires sont « sérieusement inadéquates » (« seriously inadequate ») : ces écoles sont trop vieilles, démodées ; les salles de classe y sont petites, insalubres, mal insonorisées ; les bibliothèques, laboratoires, ateliers, salles de jeu, cours de récréation font tragiquement défaut. D'une manière générale, le personnel enseignant de ces écoles est très peu stable. Bref, les enfants des quartiers de taudis, qui sont déjà défavorisés par la naissance, le sont doublement par un milieu scolaire inapproprié et inapte à les aider. Aussi, le taux d'échecs scolaires, de retards pédagogiques, d'absentéisme et d'abandons des études y est-il anormalement élevé.<sup>6</sup>

Telle est, en Angleterre, la situation de l'éducation dans les milieux ouvriers et prolétariens. Est-elle très différente en Amérique du Nord ? À la suite d'une enquête menée dans les grandes villes américaines, l'ancien prési-

<sup>6</sup> *Half our Future*, A Report of the Central Advisory Council for Education (England), Her Majesty's Stationery Office, Londres, 1963.

dent de l'Université Harvard, James B. Conant, a décrit d'une manière saisissante l'écart qui existe entre les écoles des quartiers défavorisés et celles des banlieues résidentielles <sup>7</sup>. Pour donner une faible idée de cet écart, disons seulement qu'en 1961, date de cette étude, l'éducation d'un enfant dans une école secondaire de banlieue coûtait au trésor public \$1,000 par année et on y comptait jusqu'à 70 adultes professionnels par 1,000 enfants ; dans l'école-*taudis*, l'éducation coûtait la moitié moins par enfant et on y trouvait 40 adultes professionnels ou moins par 1,000 enfants. Voilà deux indices simples de l'énorme différence entre les deux types d'école et d'éducation. Et Conant de conclure par un avertissement qui a pris depuis un accent prophétique : « On laisse la dynamite sociale s'accumuler dans les grandes villes ».

En même temps que Conant, la sociologue américaine Patricia Sexton menait de son côté une enquête approfondie sur le système scolaire d'une grande ville industrielle des États-Unis <sup>8</sup>. Sa conclusion principale se résume dans la formule suivante : L'argent dépensé dans les écoles publiques et la qualité des services scolaires varient en proportion directe du revenu des familles du quartier. En d'autres termes, les familles riches bénéficient des meilleurs services ; les familles pauvres, des moins bons. Cette conclusion s'appuie sur des données et des statistiques précises, fruits d'une enquête minutieuse. Qu'il s'agisse des immeubles scolaires et de leur équipement, de la qualification du personnel enseignant, du nombre d'élèves par classe et par maître, des services d'orientation, de consultation et de traitement, des conditions hygiéniques, des facilités récréatives, des cafétérias, etc. tout est toujours plus pauvre pour les pauvres et coûte moins cher dans les quartiers défavorisés.

Les zones-*taudis* d'Angleterre n'ont donc rien à envier à celles des grandes villes américaines. Qu'en est-il du Canada ? Nous n'avons pas encore ici l'équivalent d'études aussi poussées et aussi précises que celles de Conant, de Sexton et de la Commission Newsom. Mais s'il m'est permis de parler d'une situation que je connais un peu mieux, celle de Montréal, nous avons quand même là certains indices révélateurs. Le professeur Émile Gosselin a publié récemment une analyse de ce qu'il a appelé « la troisième solitude », analyse basée sur les données officielles du Bureau fédéral de la statistique. La troisième solitude, c'est celle des « zones grises », des quartiers défavorisés, c'est la solitude qui entoure et enferme sur elle-même la pauvreté chronique dans laquelle naît, vit et meurt une forte proportion de la population montréalaise <sup>9</sup>. De son côté, l'ancien Conseil des Oeuvres de Montréal a plusieurs fois rappelé que, par suite d'une multiplicité de facteurs « d'ordre psychologique, socio-

<sup>7</sup> James B. Conant, *Slums and Suburbs*, McGraw-Hill, New York, 1961.

<sup>8</sup> Patricia Cayo Sexton, *Education and Income, Inequality of Opportunity in the Public Schools*, Viking Press, New York, 1961.

<sup>9</sup> Émile Gosselin, *La troisième solitude*, publié par le Conseil du Travail de Montréal, 1966.

économique, culturel et pédagogique », on observe à Montréal comme dans les grands centres urbains nord-américains que « les enfants des zones défavorisées ont un rendement scolaire inférieur aux enfants des autres zones »<sup>10</sup>. J'ai pu moi-même observer le même phénomène directement et comme au microscope, dans la petite commission scolaire dont je suis un des administrateurs, dans la région montréalaise. Sur le territoire de notre commission scolaire se côtoient une population pauvre et une population fortunée ; c'est dans les écoles desservant le quartier pauvre que nous rencontrons le plus de retards pédagogiques, de problèmes caractériels et d'abandons prématurés des études. Enfin, j'ai eu personnellement l'occasion de visiter un bon nombre d'écoles de la région métropolitaine de Montréal ; le contraste est frappant entre les écoles désuètes et mal équipées des quartiers pauvres, avec leur petite cour de récréation étouffée entre les pâtés de maison, et les écoles modernes, aérées et bien équipées des quartiers de banlieue. Je sais que les administrateurs scolaires de la région de Montréal sont conscients du problème ; il faudra pourtant le résoudre rapidement, sans quoi la prophétie de Conant se réalisera aussi chez nous plus tôt que nous ne le croyons.

Si les zones-taudis nord-américaines ressemblent à celles d'Europe, peut-on dire la même chose de la classe ouvrière ? Toutes les descriptions que les sociologues américains ont données du milieu ouvrier aux États-Unis ressemblent à peu de chose près à celle de Jackson et Marsden pour l'Angleterre<sup>11</sup>. Résumant ces études, le sociologue canadien John Porter a pu dire récemment qu'on a eu trop aisément tendance à croire que l'aspiration à la mobilité sociale ascendante était distribuée d'une manière égale dans l'ensemble de la population américaine. En réalité, le désir de mobilité est fort surtout dans la classe moyenne ; il est beaucoup plus faible et plus limité dans la classe ouvrière<sup>12</sup>. Ces attitudes se transcrivent dans les chiffres. Le sociologue américain William Spady vient de publier les résultats

<sup>10</sup> Conseil des Oeuvres de Montréal, *Opération: Rénovation sociale. Stratégie en vue de réduire les inégalités socio-économiques dans les zones prioritaires de Montréal*, Montréal, décembre 1966 ; Une *politique sociale pour le Québec*, Mémoire présenté à la Commission Royale d'Enquête sur la Santé et le Bien-Être social au Québec par le Conseil des Oeuvres de Montréal et The Montreal Council of Social Agencies, octobre 1967.

<sup>11</sup> Sur les attitudes de la classe ouvrière américaine, notamment en ce qui a trait à l'éducation et à la mobilité sociale, on consultera en particulier : A.B. Hollingshead, *Elmtown's Youth*, John Wiley, New York, 1949 ; Herbert H. Hyman, « The Value Systems of Different Classes » dans *Class, Status and Power*, sous la direction de R. Bendix et S.M. Lipset, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967 ; S.M. Miller et F. Reissman, « The Working-Class Subculture : A New View », dans *Blue-Collar World: Studies of the American Workers*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964 ; W. Bennett Jr. et N.P. Gist, « Class and Family Influences on Student Aspirations », dans *Social Forces*, 43 (déc. 1964), pp. 147-173 ; I. Krauss, « Sources of Educational Aspirations Among Working-Class Youth », *American Sociological Review*, 29 (déc. 1964), pp. 867-879.

<sup>12</sup> John Porter, « The Future of Upward Mobility », *American Sociological Review*, 33 (fév. 1968), pp. 5-19.



d'une enquête qu'il a menée sur le niveau de scolarité des Américains de sexe masculin âgés de 25 à 64 ans. Les statistiques qu'il a compilées et analysées démontrent sans l'ombre d'un doute que, si le niveau de scolarité s'est progressivement élevé pour l'ensemble de la population américaine, c'est la classe moyenne qui en a le plus profité. L'enfant de milieu ouvrier a aujourd'hui *proportionnellement* moins de chance de terminer le « high school » et le « college » que l'enfant de classe moyenne. La conclusion de l'article de William Spady ne manque pas d'un certain ton dramatique : « Contrairement à l'idée courante selon laquelle l'augmentation du nombre d'élèves à l'école secondaire et au collège ait particulièrement favorisé les garçons des strates sociales inférieures, nous avons observé que les chances relatives qu'ont ces garçons d'atteindre le collège et de le terminer ont récemment diminué en comparaison des garçons dont les pères ont fréquenté le collège. On est donc devant ce paradoxe : alors que le taux de fréquentation du collège s'est élevé pour l'ensemble de la population mâle, la probabilité d'aller au collège et de le terminer a décliné pour les garçons de statut socio-économique inférieur ... À moins d'un effort concerté pour favoriser davantage ces jeunes, ce qui apparaît aujourd'hui comme un paradoxe peut rapidement devenir un problème social aigu, qui ni l'indifférence, ni l'hostilité, ni l'action législative ne sauront régler ». <sup>13</sup>

Cette situation s'explique sans doute pour une part par des raisons économiques ou financières. Dans un article publié dans le *New York Times* du 21 avril 1968 et intitulé « The Higher Cost of Higher Education », Myron Brenton démontre la montée vertigineuse du coût des études universitaires aux États-Unis : de 1957 à 1967, le coût d'une année de scolarité s'est élevé de 3 à 5% par an, dans les institutions publiques autant que privées, ce qui rend le « college » et l'université toujours plus inaccessibles aux enfants de familles moins fortunées. Mais le facteur financier n'explique pas tout : les sociologues américains ont mis en évidence l'existence de ce qu'ils appellent « une culture de classe ouvrière », c'est-à-dire un ensemble d'idées, d'attitudes et de conduites, qui ne sont pas de nature à développer chez l'enfant la motivation, l'ambition et les aspirations nécessaires au succès scolaire, dans le climat essentiellement compétitif qui règne à l'école.

Nous n'avons malheureusement pas pour le Canada l'équivalent de ces études américaines. C'est là une lacune qu'il faudrait s'employer à corriger sans retard. Mais en l'absence d'études définitives, on peut quand même affirmer, sans risque d'erreur, qu'à quelques différences près, la situation est vraisemblablement la même ici qu'outre-frontière. Il y a peu de chance qu'elle soit bien meilleure ; il est probable qu'elle soit à peu près équivalente ; espérons seulement qu'elle n'est pas pire. Nous pouvons au moins citer l'étude

<sup>13</sup> William Spady, « Educational Mobility and Access : Growth and Paradoxes », *The American Journal of Sociology*, 73 (nov. 1967), pp. 285-286.

faite au Québec sur le niveau de vie de la population salariée par deux sociologues de l'Université Laval, les professeurs Marc-Adélarde Tremblay et Gérald Fortin. Au chapitre de l'éducation, ils constatent que les parents ont une attitude à la fois très immédiatement utilitaire et très peu réaliste quand ils pensent aux études de leurs enfants. Ce qui fait qu'ils ont une norme pratique trop basse et une norme idéale trop élevée. Les auteurs concluent : « Tant et aussi longtemps que l'instruction continuera à être définie en terme strictement utilitaire dans la population salariée, le niveau de scolarité s'élèvera très lentement d'une génération à l'autre. L'incapacité à supporter les dépenses indirectes, le besoin d'un gain supplémentaire, la pression du milieu et l'absence d'une tradition intellectuelle ou humaniste sont autant de facteurs qui vont maintenir l'écart entre le comportement et la norme, en détournant les jeunes de l'école ». <sup>14</sup>

Nous pouvons donc affirmer qu'aussi bien en Amérique du Nord qu'en Europe, les inégalités sociales sont encore, pour une large proportion de la population, un obstacle au plein exercice du droit à l'éducation. On constate aujourd'hui avec effarement que le système scolaire continue à être un facteur de ségrégation, de clivage social et on pourrait même dire d'aliénation humaine individuelle et collective. Au lieu d'abaisser les cloisons socio-économiques et de favoriser la circulation des talents, le système scolaire contribue plutôt à donner aux inégalités sociales un caractère irrémédiablement *héréditaire*.

Cette conclusion appelle cependant tout de suite une importante distinction, qui nous est proposée en particulier par le psychologue américain Frank Reissman: « On peut s'appuyer sur une grande abondance de preuves pour affirmer que l'enfant défavorisé et ses parents ont une attitude bien plus positive à l'endroit de l'éducation qu'on ne le croit généralement. Cette attitude positive n'est cependant pas très apparente parce que les personnes défavorisées valorisent l'éducation mais rejettent l'école. Elles sont aliénées de l'école et gardent rancune aux enseignants. Nous devrions donc distinguer soigneusement entre leur attitude à l'endroit de l'éducation et leur attitude à l'endroit de l'école. » <sup>15</sup>

Si, dans les milieux défavorisés, on respecte l'éducation en général mais on n'aime pas l'école, d'où cela provient-il ? Nous sommes ici conduits à analyser le deuxième obstacle au droit à l'éducation l'inadaptation des structures de l'enseignement.

<sup>14</sup> Marc-Adélarde Tremblay et Gérald Fortin, *Les comportements économiques de la population salariée du Québec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1964, pp. 232-233.

<sup>15</sup> Frank Reissman, « The Culturally Deprived Child : A New View », *School Life*, 45 (avril 1963), page 6. Voir aussi, sous la direction du même auteur, *The Culturally Deprived Child*, Harper and Bros., New York, 1962.

## *L'inadaptation des structures de l'enseignement*

[Retour à la table des matières](#)

La principale difficulté réside dans le fait que les structures de l'enseignement restent marquées par la société aristocratique et bourgeoise qui les a créées et Par la conception *élitiste* dont elles sont issues. Il n'y a pas longtemps, comme je le rappelais plus haut, l'enseignement primaire était seul accessible à la majorité des enfants ; ce n'était qu'une minorité d'enfants qui accédait aux études secondaires et supérieures. L'enseignement primaire distribuait les rudiments du savoir ; l'enseignement secondaire était par contre destiné à développer pleinement l'esprit et le caractère en vue de former ce qu'on a appelé, selon les pays, l'humaniste, le gentleman, l'intelligentsia, les literati. L'enseignement secondaire s'inspirait donc d'un modèle idéal, d'un homme-type, considéré comme le représentant le plus parfait et le plus achevé de l'humanité. Dans son fameux discours de 1925 sur « les formes du savoir et la culture », le philosophe allemand Max Scheler écrivait : « Ce fut la grande erreur du XVIIIe siècle - erreur fatale pour le destin de l'idéal d'humanité au XIXe siècle - d'avoir érigé en modèle de culture « l'humanité » entendue seulement sous la forme abstraite de l'être raisonnable, *également* présent en tous les hommes. » <sup>16</sup>

C'est précisément cette conception unique et monolithique de la culture et du cours secondaire qu'il faut maintenant faire éclater. Destiné à recevoir désormais à peu près tous les adolescents d'une même génération, l'enseignement secondaire ne peut plus garder son ancien caractère, il ne peut plus s'inspirer d'un modèle idéal unique de l'homme parfait et de la culture. L'enseignement secondaire moderne doit au contraire reconnaître la diversité des aptitudes, des intérêts et des orientations des jeunes qu'il accueille ; il doit être fondé sur l'idée que la culture intellectuelle peut présenter des formes diversifiées et qu'on y peut venir par des voies multiples. Qu'est-ce en effet que la culture intellectuelle ? Je la définirais en disant qu'elle est *une relation mentale que l'homme entretient avec lui-même et avec tout son milieu, par l'intermédiaire de divers symboles (concepts, mots, nombres, gestes, etc.) et*

<sup>16</sup> Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, traduction française de M. Dupuy, Aubier, Paris, 1955, page 143. Le souligné est de l'auteur.

*Par un constant effort de réflexion et de méditation sur les réalités et sur leurs représentations.* Ainsi définie, la culture intellectuelle n'est pas un acquis, elle n'est pas une accumulation de connaissances ; elle est un mouvement, ou plus exactement une attitude faite d'attention et de méditation en vue de toujours mieux comprendre le sens des êtres et des événements et pour vivre en harmonie avec eux. Dans cette perspective, les humanités et les études scientifiques ne sont plus les seules voies menant à la culture ; une culture intellectuelle authentique peut résulter de la pratique des arts plastiques et rythmiques aussi bien que de l'étude des sciences appliquées, des techniques, de la technologie et du travail manuel. La culture en définitive est plus une manière de vivre qu'une façon de lire.

Si cette conception dynamique et pluraliste de la culture rencontre de moins en moins d'opposition en théorie, il n'en va pas de même en pratique. Cette notion de la culture n'est pas encore passée concrètement dans les structures de l'enseignement secondaire, ce qui rend celles-ci partiellement inefficaces et maladaptées. Je voudrais indiquer rapidement quelques-uns des principaux vices de structure de l'enseignement secondaire.

Tout d'abord, le poids des études abstraites et livresques y est encore beaucoup trop lourd. On continue à privilégier l'intelligence verbale et abstraite aux dépens des autres formes d'activité intellectuelle. L'enfant que ses dispositions portent plutôt vers des activités et des réalisations concrètes, pratiques, mécaniques ou esthétiques est défavorisé ; c'est souvent celui qui s'ennuie, qui est indiscipliné, qui échoue et finalement abandonne prématurément les études.

En second lieu, l'enseignement secondaire demeure toujours trop cloisonné par sections parallèles, entre lesquelles s'établit une hiérarchie de prestige qu'entretiennent les maîtres, les parents et finalement les élèves eux-mêmes. Il est « bien » d'étudier les sciences pures ou les humanités ; les études commerciales ou techniques sont destinées à ceux qui ne sont pas capables de faire mieux. Cette attitude de *mandarin* est à peine moins répandue en Amérique du Nord qu'en Europe, même si on doit reconnaître que l'Amérique du Nord est en avance sur l'Europe en ce qu'on y a généralement institué l'école secondaire unique, évitant ainsi aux enfants les traumatismes qui accompagnent le changement d'école qu'impose un changement de section.<sup>17</sup> Mais on est encore bien loin de la véritable école secondaire polyvalente (« comprehensive high school ») que Conant a définie très simplement comme « l'école secondaire dont les programmes peuvent répondre aux besoins pédagogiques de *tous* les

<sup>17</sup> On trouvera sur ce sujet des critiques très pertinentes du système d'enseignement français, excessivement cloisonné par sections et par institutions, dans André Grandpierre, *Une éducation pour notre temps*, Éditions Berger-Levrault, Paris, 1963 ; Jean Capelle, *L'école de demain reste à faire*, Presses universitaires de France, Paris, 1966 ; Paul Didier et autres, *Le bouton du mandarin ; l'école face à notre avenir*, Casterman, 1966.

enfants d'un territoire donné »<sup>18</sup> et dont les spécialistes s'accordent à reconnaître qu'elle présente la formule la plus souple et la mieux adaptée à la diversité des talents et aux exigences de la société moderne.<sup>19</sup>

Troisièmement, l'enseignement secondaire actuel continue à maintenir un divorce inutile et pernicieux entre l'éducation générale et la formation professionnelle. C'est qu'on n'a pas admis en pratique deux idées-forces qui me paraissent fondamentales : qu'une formation technique et professionnelle peut et doit être « culturelle » si elle est bien faite et, en second lieu, que l'éducation générale ne doit pas nécessairement, pour tous les élèves, *précéder* la formation professionnelle mais qu'il faut dans bien des cas qu'elle l'accompagne pour la *compléter*. C'est en particulier un des avantages de l'école polyvalente de permettre une meilleure intégration de l'éducation générale et de la formation technique et professionnelle. Ajoutons que si on s'est préoccupé passablement depuis quelques années de la formation professionnelle des garçons au niveau du secondaire, il reste un gros effort d'imagination à faire pour la formation professionnelle des filles.

Quatrièmement, l'enseignement impose à trop de jeunes des options définitives prématurées, ce qui défavorise les enfants plus lents, qu'on appelle en anglais « late-bloomers », et aussi les enfants des milieux moins favorisés. On sait aujourd'hui avec certitude qu'obliger les enfants à faire des options définitives à l'âge de 11, 12 ou 13 ans, c'est défavoriser un groupe important d'élèves, provenant surtout des milieux défavorisés, qui ont besoin qu'on leur accorde jusqu'à l'âge de 15 et 16 ans avant de s'orienter définitivement.<sup>20</sup>

Enfin, en dernier lieu, des psychologues et sociologues américains ont mis en lumière le fait que le système scolaire nord-américain est dominé dans son ensemble par les idées, la mentalité, l'esprit, les valeurs de la classe moyenne.<sup>21</sup> C'est là une question bien difficile à explorer et à documenter, parce que c'est un phénomène très subtil et plein de nuances. Mais je suis persuadé pour ma part que le système scolaire vient en conflit non seulement avec l'esprit de la classe ouvrière mais surtout avec ce qu'on a appelé la « culture des jeunes » qui, sur bien des points, s'est construite en directe opposition à la culture de la classe moyenne.

<sup>18</sup> James B. Conant, *The American High School Today*, McGraw-Hill, New York, 1969, cité d'après l'édition de poche Signet, page 22.

<sup>19</sup> Sur l'école compréhensive, voir, en plus du livre de Conant, ceux de Robin Pedley, *The Comprehensive School*, Penguin Books Ltd, 1963 Roger Cole, *Comprehensive Schools in Action*, Oldbourne, Londres, 1964 sous la direction de Torsten Husen, *International Study of Achievement in Mathematics : A Comparison of Twelve Countries*, John Wiley, New York, 1967.

<sup>20</sup> Voir à ce sujet *Aptitude intellectuelle et éducation*, sous la direction de A.H. Halsey, O.C.D.E., 1962 ; en particulier dans ce volume l'étude du pédagogue suédois Torsten Husen, chapitre 5.

<sup>21</sup> Par exemple, Albert K. Cohen, *Delinquent Boys : The Culture of the Gang*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1955.

Je tiens à dire que si je n'ai analysé que les mésadaptations de l'enseignement secondaire, c'est que celui-ci doit maintenant accueillir presque tous les jeunes d'une même génération et que sa réforme est urgente. Mais j'ajoute tout de suite que l'enseignement supérieur n'est pas mieux adapté à ses nouvelles fonctions que l'enseignement secondaire et qu'il est aussi urgent qu'il se réforme. Le malaise qui gronde et grandit chez les étudiants universitaires du monde entier nous y forcera d'ailleurs à très brève échéance.

### *Les handicaps personnels*

[Retour à la table des matières](#)

Le troisième groupe d'obstacles au droit à l'éducation - les handicaps personnels - est peut-être mieux connu ; il a du moins été amplement mis en lumière ces dernières années par des psychiatres, des psychologues, des pédagogues, des travailleurs sociaux. J'en traiterai donc très rapidement.

L'école et les programmes scolaires sont conçus pour ce qu'on appelle parfois l'élève « normal » ou « moyen ». A supposer qu'un tel élève existe, il faut reconnaître qu'il y a une importante minorité d'élèves qui ne sont pas normaux ou moyens. C'est précisément pour étudier le problème de ces enfants qu'a été créée en Angleterre la Commission Newsom, dont j'ai parlé tout à l'heure. En présentant leur rapport, les commissaires lui ont donné le titre, *Half our Future*, voulant signifier par là l'importance à la fois quantitative et qualitative du groupe d'enfants dont le sort les a préoccupés.

Je voudrais ici mettre en lumière particulièrement le problème de ce qu'on appelle « l'enfance exceptionnelle ». Dans ma commission scolaire, une équipe de spécialistes (psychiatre, psychologue, travailleuse sociale, psychopédagogue) vient de nous démontrer que 10% de nos enfants de première année sont déjà des doubleurs, parce que ces enfants présentent des retards ou des troubles du développement des fonctions mentales, affectives ou physiques : problèmes de psychomotricité, troubles de la perception ou du langage, comportements caractériels, immaturité intellectuelle, santé déficiente ou fragile. Si ces difficultés ne sont pas immédiatement diagnostiquées et traitées, ces enfants continueront leurs études mais ils redoubleront deux ou trois années du cours élémentaire, ils pourront difficilement passer à l'ensei-

gnement secondaire et finiront par se décourager. Pourtant la plupart de ces enfants, traités dès le début de leur première année scolaire, pourraient ensuite poursuivre normalement leurs études. Comment ne pas songer alors que chacun de ces enfants est un être humain qui a encore toute sa vie devant lui et qui a droit, comme l'enfant normal, à la vivre pleinement. Un peu d'attention et de soin de notre part peut les sauver d'un désastre certain.

Parmi les enfants exceptionnels, je classerais aussi les enfants surdoués, bien qu'ils forment sans doute une catégorie spéciale. On sait aujourd'hui qu'un bon nombre de retardés pédagogiques sont en fait des enfants « trop intelligents » pour le rythme d'une classe normale. Ils s'y ennuiant, développent des attitudes d'inattention et de paresse et en viennent très tôt à perdre tout intérêt aux études. Que l'excès d'intelligence devienne un handicap dans un système d'enseignement prouve combien celui-ci s'est dépersonnalisé. Un éducateur expérimenté disait devant moi que, d'après son expérience, le maître enseigne vraiment à la moitié de sa classe, les autres enfants étant ou trop avancés, ou trop en retard pour suivre le rythme du programme. Les médecins parlent beaucoup en ce moment de « l'acte médical » dont ils disent qu'il doit demeurer un rapport personnel entre le médecin et son patient. A-t-on pensé que nous avons depuis longtemps collectivisé « l'acte pédagogique » et qu'il faut maintenant prendre les mesures nécessaires pour le ré-individualiser ?

Je n'hésite pas à dire que le système scolaire est tout simplement *cruel* pour les enfants exceptionnels, quand on ne cherche pas à dépister et à traiter ces enfants. On les force en effet à suivre un régime de vie auquel ils ne sont pas adaptés, on contribue de la sorte à les blesser et à les désaxer davantage, on fait finalement d'eux les victimes du succès des autres.

## II.

### Des reformes qui s'imposent

[Retour à la table des matières](#)

Devant ces innocentes victimes de l'école, devant les enfants de nos quartiers défavorisés, devant les enfants de nos régions rurales mal desservies, devant nos enfants indiens trop souvent mal instruits, devant nos adolescents qui quittent une école secondaire qui n'a pas su s'adapter pour répondre à leurs besoins, qui peut encore parler du droit de chaque personne à l'éducation ? La brève analyse que je viens de faire nous permet, me semble-t-il, de mieux comprendre ce que signifie concrètement ce droit à l'éducation. Cette formule veut dire que *chaque membre de la collectivité devrait pouvoir recevoir l'enseignement qui correspond à ses aptitudes, à ses intérêts et à ses besoins et qu'il devrait bénéficier des services parapédagogiques qui lui sont nécessaires, de façon à poursuivre ses études aussi loin que ses aptitudes le lui permettent.*

À ce seul énoncé, on voit tout de suite que, du droit théorique proclamé par la Déclaration des droits de l'homme à la réalité, il y a encore une immense distance à parcourir. Il nous reste, suivant la belle formule de Jacques Leclercq, à passer « de l'égalité juridique à l'égalité sociale »<sup>22</sup>, c'est-à-dire d'une égalité de droit inscrite depuis deux siècles dans divers textes, à une égalité de fait réalisée dans les structures sociales et scolaires. Pour que le droit à l'éducation soit pleinement satisfait dans les faits, il ne suffit donc pas d'ouvrir des écoles, de faire des lois pour rendre obligatoire la fréquentation scolaire et d'assurer la gratuité des études.

Quelles réformes s'imposent encore ? Je répondrais qu'il faut mener de front à la fois des réformes de structures et des réformes de mentalités.

---

<sup>22</sup> Jacques Leclercq, *La révolution de l'homme au XXe siècle*, Casterman, 1963.



## *Réformes des structures*

[Retour à la table des matières](#)

J'ai déjà indiqué en passant certaines des réformes de structures nécessaires. Je les rappelle brièvement, pour pouvoir les compléter par d'autres que je n'ai pas mentionnées.

Et tout d'abord, il est clair qu'on n'accorde pas à tous les enfants un droit égal à l'éducation, tant que le système scolaire ne comporte pas, comme partie *essentielle* de lui-même, un ensemble de services parapédagogiques destinés à dépister, traiter et réadapter les enfants présentant des troubles particuliers d'adaptation à l'école. Cela suppose que l'école devrait pouvoir s'appuyer sur une équipe inter-disciplinaire comptant psychologue, psychiatre, psychopédagogue, travailleur social, médecin et infirmière. J'ajoute que le dépistage se fera déjà trop tard, si on ne généralise pas le niveau pré-scolaire, qui permet une meilleure socialisation de l'enfant normal en même temps que le dépistage et le traitement des enfants qui ne sont pas prêts à entreprendre des études régulières.

En second lieu, il faut renouveler radicalement toute la pédagogie, de façon que celle-ci soit désormais axée sur l'élève, son rythme propre d'apprentissage et de développement. Cela suppose que le maître ne soit plus « à la tribune » d'où il s'adresse à toute la classe, mais qu'il soit au milieu de ses élèves et des équipes de travail qu'ils forment. Cette réforme exige aussi qu'on se départisse de l'esprit de compétition qui a faussé complètement la pédagogie traditionnelle, pour adopter résolument *une perspective qui soit en même temps personnaliste et communautaire*. Et je n'hésite pas à dire que cette révolution pédagogique doit s'effectuer non seulement dans l'enseignement primaire, mais à tous les niveaux, y compris l'enseignement universitaire.

J'ai parlé tout à l'heure de l'enseignement secondaire polyvalent. C'est précisément ce nouvel esprit personnaliste et communautaire qui doit en être le fondement, sans quoi on fera, comme c'est trop souvent le cas, une caricature d'école polyvalente. Je tiens aussi à souligner que l'enseignement secondaire, pour être polyvalent, requiert de toute nécessité le concours d'un service d'orientation scolaire et professionnelle. Ce service est le rail indispensable au bon roulement d'une école polyvalente et à l'aiguillage de chaque élève.

À mon avis, la notion de polyvalence devrait aussi être étendue à l'enseignement supérieur. Je crois en particulier qu'on devrait sans retard développer un enseignement supérieur technique ou appliqué, qui serait intermédiaire entre l'enseignement technique actuel et l'enseignement supérieur. Il y a là un immense vide à combler dans différents secteurs d'activités économiques. Par exemple, des entreprises industrielles viennent recruter les étudiants en génie qui échouent après deux ou trois ans : ce sont, dit-on, d'excellents techniciens supérieurs. Mais ces techniciens n'auront jamais de diplômes attestant les études qu'ils ont faites et risquent l'insécurité permanente. Ce n'est là qu'un exemple ; on en pourrait citer bien d'autres. Je suis persuadé que l'enseignement supérieur technique est une solution à la fois au taux exorbitant d'échecs dans les premières années universitaires et à des besoins non comblés ou mal comblés du marché du travail.

J'ai longuement parlé tout à l'heure du problème des régions et des quartiers défavorisés. C'est ma conviction profonde que, pour ces quartiers et ces régions, toute la réforme de la pédagogie et des services scolaires que je viens d'esquisser demeure insuffisante ; il faudra en outre que l'école s'intègre dans un plan de développement économique et social de la région et du quartier. L'école peut être un puissant agent de rénovation sociale, à condition que la direction et le personnel enseignant comprennent qu'ils ont un rôle *d'animation sociale* dans le quartier ou la région. À cette fin, je suis persuadé que le personnel enseignant qui se destine à enseigner dans ces milieux devrait recevoir une formation particulière, afin de jouer non seulement un rôle de pédagogues mais aussi d'animateurs sociaux. Là où le milieu socio-économique fait échec à l'enseignement, il faudra en effet que le personnel enseignant participe activement à la rénovation du milieu et que cela fasse partie de sa tâche officielle et soit reconnu comme tel par les administrateurs scolaires.

### ***Réformes des mentalités***

[Retour à la table des matières](#)

Mais cette réforme des structures ne pourra s'accomplir que dans la mesure où s'opérera une véritable révolution des mentalités. Certaines idées toutes faites et bien établies devront être changées, certaines orientations d'esprit devront être révisées et remises en question. En premier lieu, il faudra abandonner la notion d'un réservoir d'aptitudes intellectuelles qui serait statique et définitivement établi. Si la psychométrie a rendu de grands services,

elle nous a par ailleurs, involontairement sans doute, induits en erreur en nous laissant croire à des proportions fixes et stables de personnes intellectuellement aptes à faire des études secondaires ou des études supérieures. En réalité, le réservoir des aptitudes est élastique dans des proportions qu'on ignore encore, et cela pour au moins trois raisons. D'abord, on constate que *la capacité intellectuelle d'une population s'élève avec l'amélioration du niveau et des conditions de vie*. Selon l'expression de l'économiste anglais Halsey, « un processus de développement économique et social est un processus de création d'aptitudes nouvelles ». <sup>23</sup> En second lieu, on a souvent observé qu'une forte motivation aux études peut compenser pour des aptitudes intellectuelles jugées insuffisantes d'après les critères généralement établis. Enfin, un enseignement plus diversifié, plus souple, plus polyvalent permettra à différentes formes d'intelligences de s'épanouir. Des réformes sociales et pédagogiques peuvent donc avoir des répercussions encore insoupçonnées sur l'expansion du réservoir des aptitudes d'une population.

C'est dans cette perspective que se place, à mon sens, la question très importante de l'éducation permanente. Je n'ai parlé jusqu'ici que de l'éducation des jeunes ; pourtant, celle-ci ne doit plus être considérée que comme un secteur du système scolaire et non plus son tout. Le système scolaire devra désormais être au service de toute personne, quel que soit son âge. La Déclaration des droits de l'homme parle avec raison du droit de « chaque personne » à l'éducation, et non pas seulement du droit de l'enfant. Il est évident que dans la société moderne *la majorité des adultes sont sous-éduqués* parce qu'ils n'ont pas pu bénéficier, pour toutes sortes de raisons, de l'enseignement approprié à leurs aptitudes et à leurs besoins. C'est là un problème très grave, problème de justice à l'endroit de ces personnes, problème aussi de développement économique et social de toute la collectivité.

Une autre idée dont il faudra se défaire, bien qu'elle fasse présentement force de loi, c'est celle qui veut que pour distribuer avec justice les fonds publics dans le système scolaire, il suffit de compter le nombre d'élèves et de faire ensuite une simple division arithmétique. Il faudra plutôt adopter le point de vue que l'éducation des défavorisés doit coûter plus cher que celle des autres, et que cela est stricte justice. Par exemple, il faudra, dans les quartiers urbains défavorisés, raser de vastes pâtés de maison pour reconstruire des écoles neuves et aérées ; dans ces quartiers, des services scolaires et parascolaires plus nombreux sont nécessaires pour compenser les déficiences du milieu familial et social : service social, clinique psycho-pédagogique, service sanitaire, animation sociale, cantine scolaire, étude à l'école, etc. C'est là sans doute un changement radical de perspective par rapport à la politique généralement pratiquée. Mais ce changement de perspective a été fortement

---

<sup>23</sup> *Aptitude intellectuelle et éducation*, page 25. Le souligné est de l'auteur lui-même.

recommandé en Angleterre par la Commission Plowden<sup>24</sup> qui voit là une « discrimination positive » nécessaire, et au Canada par le Conseil des Oeuvres de Montréal et The Montreal Council of Social Agencies qui, dans leur mémoire conjoint à la Commission royale d'enquête sur la Santé et le Bien-être social au Québec, réclament qu'on accorde aux milieux défavorisés « un traitement de préférence » en matière scolaire.<sup>25</sup>

Une autre réforme de mentalité qui s'impose et qui sera sûrement longue et difficile, a trait au faible prestige qui entoure les études techniques et professionnelles. Il faudra entreprendre d'énergiques campagnes d'opinion publique pour revaloriser ce type d'enseignement dans l'esprit des parents d'abord, des maîtres aussi, des administrateurs publics. Nous restons encore imbus de vieux préjugés millénaires contre le travail manuel et les études techniques. Ni les anciens Monastères, où l'on a pratiqué et vénéré le travail des mains pendant des siècles, ni le marxisme-léninisme qui a hypostasié la classe travailleuse, n'ont réussi à déraciner ces préjugés. C'est dire la difficulté de l'entreprise et les efforts qu'il faudra y consacrer.

Dans ce même ordre d'idées, je n'hésite pas à dire qu'il est impérieux de remettre en question la mentalité capitaliste dont nous sommes imbus, au profit non seulement d'un certain socialisme - qui n'a cependant pas toujours su se montrer plus humain que le capitalisme - mais aussi au profit d'un nouvel esprit communautaire. La révolution industrielle, qui s'est opérée sous la bannière du capitalisme, a assujéti l'homme aux impératifs de la production ; dans une civilisation où le temps de loisir s'accroît rapidement, il faut s'employer à élaborer une nouvelle philosophie sociale dans une perspective à la fois plus humaine et plus communautaire. Je crois que c'est ce que bon nombre de jeunes ont instinctivement compris, qui dans leur malaise et leur agitation rejettent une société adulte qui leur paraît, non sans raison, déshumanisée et vidée de son âme. Notre système d'enseignement actuel est le reflet de notre société. Et on y retrouve les mêmes vices : prime à l'individualisme et au succès personnel, encouragement à la compétition la plus dure, déshonneur attaché au moindre échec, importance accordée au seul travail qui rapporte des points ou des récompenses. Telles sont les lois de notre jungle sociale que l'enfant apprend dès l'école. Il est assurément illusoire de vouloir instaurer une pédagogie nouvelle basée sur un travail intellectuel désintéressé, l'esprit d'équipe, le sens du groupe, les exigences de la coopération, aussi longtemps que la société fonctionnera sur des principes opposés. La pédagogie ne peut pas être divorcée de la société pour laquelle elle prépare les jeunes générations, elle ne peut être en contradiction aussi flagrante avec les valeurs dominantes et quotidiennement affirmées dans la société. La rénovation de la

<sup>24</sup> *Children and their Primary Schools*, Her Majesty's Stationery Office, Londres, 1967.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 85.

pédagogie exige donc d'abord une « conversion idéologique » de la société toute entière.

### *Conclusion*

[Retour à la table des matières](#)

On voit jusqu'où mène une authentique réforme pédagogique: à la remise en question des valeurs les mieux établies de notre civilisation industrielle et capitaliste. C'est que tout se tient dans la vie sociale, et l'éducation en particulier ne peut être repensée sans qu'on mette en cause les structures sociales et la mentalité de la société globale. C'est jusque-là qu'il faut aller, avec courage et audace, si on veut opérer des changements qui soient autre chose qu'une mini-réforme. Aurons-nous cette clairvoyance et cette audace ? C'est à nous qu'il appartient de répondre, à chacun de nous individuellement et à nous tous collectivement.

Deuxième partie :  
Nouveaux défis à l'éducation dans la révolution culturelle

## Chapitre VI

---

### “Éducation et révolution culturelle” \*

[Retour à la table des matières](#)

On me demande de dire ce qu'on attend de l'école, et de le dire d'une manière qui soit suffisamment objective. Pour un sociologue, le sujet est dangereux et frustrant. Les observations empiriques font en effet terriblement défaut, de sorte que l'objectivité est dangereusement illusoire, sinon mensongère. À la différence de l'économiste, qui risque de se noyer dans une abondance de chiffres sur les coûts et la productivité de l'enseignement et qui doit faire effort pour se dégager de la masse des données s'il veut porter un jugement d'ensemble, le sociologue gratte un maigre terrain pour n'en tirer que des observations hétéroclites, disparates et souvent peu significatives.

Dès lors, le sociologue se voit menacé de mêler son point de vue personnel, ses jugements ou ses préjugés à ce qu'il prétend être la réalité observée. Ce risque est particulièrement grand dans un secteur comme l'éducation, où les valeurs personnelles sont profondément engagées et par conséquent

---

\* Version révisée d'un document de travail préparé à l'intention de la Fédération canadienne des enseignants, en vue de sessions d'étude, 1971-1972. La version originale s'intitulait: « Ce que l'individu attend de l'école ».

affleurent aisément lorsque les faits d'observation sont trop rares ou trop peu éloquents.

S'agit-il bien cependant d'une « menace » ou d'un « risque » ? Pourquoi recourir à ce langage ? Une certaine confusion des jugements de valeur et des jugements de réalité n'est-elle pas inhérente à la nature même de ce type d'essai ? En ce qui me concerne, je me dois d'être honnête avec moi-même et envers le lecteur : ce qui suit n'est pas une analyse purement « objective » - si tant est qu'une telle chose puisse exister en sociologie. Ou plus précisément, disons qu'il ne s'agit pas de présenter ici le fruit d'une étude empirique, bourrée de données quantifiées et de faits scientifiquement contrôlés. L'analyse qu'on va lire, tout en étant basée sur un certain nombre d'observations et de faits, est marquée au coin des options personnelles de l'auteur.

Cependant - dernier sursaut peut-être de la conscience professionnelle du sociologue - j'ai voulu distinguer entre des « observations et impressions », qui donneront un ton plus analytique et plus détaché à la première partie de cet essai, et des prises de position personnelles fondées sur mes convictions et opinions, ce qui fera l'objet de la deuxième partie. Le lecteur pourra juger de l'influence que mes options personnelles -exposées dans la seconde partie - ont pu avoir sur les observations et impressions présentées dans la première.

- I -

## Observations et impressions

### *École d'aujourd'hui et société de demain*

[Retour à la table des matières](#)

Pour répondre à la question: « Qu'est-ce que l'on attend de l'école ? », il faut dès le départ préciser que ce qu'on appelle « l'opinion publique » est loin de constituer un ensemble unanime et monolithique. Il y a en réalité plusieurs « publics » qui répondent à cette question de manières bien différentes parce que chacun d'eux perçoit et juge l'école dans une optique particulière et sous

un angle spécifique. Les parents, les payeurs de taxes, les professeurs, les administrateurs et les étudiants composent autant de publics qui ont chacun leur point de vue sur l'école, qu'ils jugent à partir de leurs intérêts, de leurs aspirations, de leurs craintes, de leurs frustrations et de leurs espoirs. Et à l'intérieur de ces groupes, on peut encore distinguer des « sous publics » : parmi les élèves, on peut faire la distinction entre les élèves « adultes » et les élèves « réguliers », les élèves de l'enseignement général et ceux de l'enseignement professionnel, ceux qui sont fortement motivés et les autres qui sont sur le point d'abandonner, ceux qui réussissent sans travailler et d'autres qui travaillent sans réussir, etc.

Cette pluralité des publics est accentuée plus encore du fait que l'école, de sa nature même, est une réalité sociale ambiguë par rapport à la dimension du temps. Elle se rattache au passé par la tradition et les connaissances qu'elle transmet, elle appartient au présent par les investissements collectifs qu'elle requiert, elle engage l'avenir par les espoirs et les aspirations qu'elle entretient. Cette perspective d'avenir nous apparaît singulièrement importante ici. En effet, l'école est, dans l'esprit de ceux qui en attendent quelque chose ou qui n'en attendent plus rien, un *symbole de la société de demain*. Elle ouvre la porte à cette société, elle en est comme l'antichambre, elle est un pont jeté entre le présent et l'avenir.

Il en résulte que l'école est sensible à l'optimisme ou au pessimisme de l'heure sur la société de l'avenir. Le jugement qu'on porte sur l'école, sur ce qu'elle est ou devrait être, se trouve affecté par l'image que l'on a de la société de demain et par les espoirs ou les craintes que celle-ci éveille.

Tout un folklore existe pour illustrer comment la perception qu'on a de l'école est en même temps une projection dans l'avenir. On parle de l'école qui forme « les élites ou les générations de demain » ; on dit de l'école qu'elle est un « facteur de développement culturel aussi bien qu'économique » ; on attend de l'école qu'elle ouvre à nos enfants « des voies d'avenir plus faciles ou plus gratifiantes » que celles qu'on a dû suivre soi-même. Le contenu de ces attentes et les liens qui les relient à une représentation de la société future n'ont pas encore fait l'objet de recherches systématiques nombreuses dans notre pays. On peut cependant recourir à un certain nombre d'observations personnelles pour les expliciter davantage.

Beaucoup d'étudiants ont à l'endroit de l'avenir une attitude ambivalente, inspirée du jugement qu'ils portent sur la société d'aujourd'hui. On les entend condamner la société de consommation, la société technologique et anonyme, la société bureaucratisée, la société de masse. À leurs yeux, cette société correspond bien à l'image d'un Système dominé par un « establishment » qui est seul à profiter du régime et qui cherche à le maintenir à tout prix. Cette vue de la société d'aujourd'hui et de demain est à la source de nombreux jugements



que portent bien des jeunes sur l'école. Celle-ci leur apparaît - non sans raison, on doit le reconnaître - comme un des plus puissants instruments du Système et de l' « establishment » pour se maintenir et se perpétuer. Accepter le régime scolaire, jouer le rôle qu'il nous invite à y remplir, se plier à ses exigences, c'est accepter d'entrer dans le Système, de s'y enfermer et, grâce à l'école, d'en devenir les profiteurs.

Ainsi, dans la perspective de la société de demain à laquelle prépare l'école, deux jugements peuvent être portés sur l'éducation, s'inspirant tous les deux en partie d'une même analyse. D'une part, les parents voient dans l'école la voie d'accès à un statut supérieur dans la société de demain et souhaitent garder leurs enfants dans cette voie le plus longtemps et le plus loin possible, dans l'espoir qu'ils en tireront profit plus tard. D'autre part, c'est précisément parce que l'école leur apparaît comme le symbole d'une société hiérarchisée, stratifiée par classes et soumise à des élites exploiteuses, que certains jeunes refusent ou disent refuser d'entrer dans ce système.

Deux publics s'affrontent donc ici, dont les points de vue paraissent souvent irréductibles parce que leurs jugements sur la société d'aujourd'hui et de demain sont profondément divergents. En réalité, la situation est plus complexe encore. Il est trop évident que les jeunes ne forment pas un bloc ayant les mêmes attitudes et les mêmes opinions, et que les parents ne sont pas non plus unanimes. Chez les étudiants comme chez les parents, il y a des divergences de point de vue entre ceux qui admettent la société comme telle et acceptent de s'y intégrer et ceux qui refusent cette société. Et entre ces deux pôles d'opinion, les nuances sont presque infinies.

### *Pluralité des publics et conflits de valeurs*

[Retour à la table des matières](#)

Cette très grande diversité de points de vue sur la société d'aujourd'hui et de demain et sur l'éducation dans ses rapports avec la société engendre une multiplicité de publics, phénomène bien caractéristique d'une société en évolution. Plus le changement social est rapide, plus les points de vue différents et s'opposent sur la société, les orientations qu'on souhaite lui imprimer, les buts à atteindre et les moyens à employer divergent. Déjà, les sociétés industrielles complexes sont caractérisées par le pluralisme social et culturel. Lorsqu'une telle société connaît en plus une phase d'évolution rapide -comme

c'est présentement le cas de la nôtre - le pluralisme s'y affirme d'une manière encore plus marquée.

Derrière les confrontations qui se manifestent au sujet de la société de demain, c'est en réalité une série de conflits de valeur qui s'expriment. À l'occasion d'une nouvelle définition de la société de demain et d'une réorientation de celle d'aujourd'hui, des groupes s'affrontent violemment, cherchant à faire prévaloir des valeurs divergentes ou contradictoires. Des nouvelles valeurs sont proposées pour remplacer les anciennes ; une nouvelle échelle des valeurs s'affirme à l'encontre de celle qui avait prévalu ; ou encore, des contradictions à l'intérieur du système des valeurs traditionnelles apparaissent, qui n'avaient jamais été perçues auparavant, provoquant des conflits ouverts, restés jusque-là latents ou cachés.

Dans une telle société et dans une telle époque, la fonction d'éducateur est rendue difficile et périlleuse du fait que l'enseignant et l'école se trouvent par la force des choses au centre de ces conflits de valeur. Ils en subissent les contre-coups par les attentes différentes auxquelles ils doivent essayer de répondre. L'éducateur et l'école sont écartelés entre des exigences et des aspirations opposées, entre des publics dont chacun demande au système d'enseignement de se plier à sa volonté et de répondre à ses espoirs.

### *Les attentes contradictoires*

[Retour à la table des matières](#)

Énumérons brièvement quelques-unes de ces attentes contradictoires auxquelles sont soumis l'éducateur et l'école. On demande aux enseignants d'inculquer aux jeunes des attitudes de conformité - et même un certain conformisme - nécessaire à toute société, en même temps qu'ils doivent susciter chez eux la créativité, l'initiative, l'esprit d'entreprise, la capacité d'innovation. Lorsque l'école développe chez les élèves un esprit critique et la liberté de pensée, on reproche aux maîtres de perturber les esprits, de semer la révolte, d'être les précurseurs de la révolution. On leur rappelle que ce qui leur est demandé, c'est de former d'honnêtes citoyens, capables de prendre la relève de leurs prédécesseurs et de continuer ce que ceux-ci ont

entrepris. Par contre, si les jeunes manifestent peu d'intérêt pour la chose publique, se montrent apathiques, peu intéressés Par la recherche, les arts, la science, on reproche à l'école d'avoir étouffé leur imagination, de leur avoir

appris à répéter les mêmes vieilles choses sans les comprendre, d'avoir abruti leur intelligence et étouffé leurs sentiments.

Ces contradictions vont de pair avec une autre qui n'est pas moins courante et qui est peut-être une autre façon d'exprimer la même chose : il s'agit de l'opposition entre la discipline et la liberté. Devant l'école nouvelle, active, qui centre la pédagogie sur l'élève et ses intérêts plutôt que sur le programme et le bon ordre dans l'école, bien des parents, des administrateurs et des éducateurs réagissent en disant qu'on érige le désordre en système, qu'on remplace l'étude par le jeu, la discipline par le laisser-aller. On regrette l'école d'antan où, dit-on, les élèves étaient soumis à des règles qui leur enseignaient le respect de l'ordre. Mais en même temps, on entendra d'autres parents, administrateurs et éducateurs, ou parfois les mêmes, dire de l'école qu'elle ne favorise pas l'auto-discipline, l'autonomie de la conscience morale, ni non plus l'esprit critique, qu'elle ne fait pas l'apprentissage de la liberté et n'entraîne pas le jeune à se conduire lui-même et à inventer ses propres normes de comportement.

L'opposition entre formation générale et spécialisation constitue une autre contradiction bien connue que subit le système scolaire contemporain. On reproche à l'école de dispenser une formation trop générale et une formation trop spécialisée, de ne pas inculquer les fondements des sciences et de ne pas préparer à l'utilisation technique des connaissances. L'opposition entre ces deux points de vue exprime en réalité une contradiction plus profonde qu'on peut résumer de la Manière suivante: l'école a-t-elle comme fonction de développer la personnalité totale ou de bien préparer les élèves à gagner leur vie sur le marché du travail ? Bien entendu, on dira que ces deux exigences ne sont pas contradictoires et qu'on cherche à les réconcilier. Cela est théoriquement vrai. Mais en pratique, le maître et l'école sont constamment ballottés entre ceux qui mettent l'accent sur l'une ou sur l'autre de ces deux attentes. Car il y a là deux philosophies de l'école, une qui la définit dans des termes que l'on peut appeler humanistes, l'autre dans des termes fonctionnalistes. Et ces deux définitions de l'école s'affirment souvent irréconciliables en pratique.

L'opposition entre formation générale et spécialisation se répercute jusque dans le rôle du maître. Celui-ci se voit forcé d'opter entre un rôle d'éducateur et un rôle de professeur spécialisé. Encore ici, je sais bien qu'on n'aime pas cette distinction, qu'on la rejette en affirmant bien haut qu'il n'y a ni contradiction ni conflit entre ces deux rôles et que tout enseignant peut et doit les jouer simultanément. Mais dans les faits, les deux images existent, se distinguent, se séparent et peuvent éventuellement se contredire.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Cette opposition entre formation générale et spécialisation, dans l'éducation et dans le rôle de maître, a été mise en lumière dans l'étude canadienne de John Seeley, R. Alexander Sim et Elizabeth W. Loosley, *Crestwood Heights*, Toronto, University of Toronto Press, 1956, chapitre 8.

L'école est également victime de l'opposition entre ce que j'appellerais le souci du détail et la recherche de l'essentiel. On entend souvent reprocher à l'école de ne pas aller à l'essentiel, celui-ci étant défini d'une manière bien vague et souvent dans des termes différents. Mais en même temps, on voudrait que l'école et les éducateurs servent des fins qui sont souvent très superficielles. Ainsi, les parents qui n'arrivent pas à convaincre leurs garçons de se faire couper les cheveux ou la barbe, et leurs filles d'abandonner leurs « jeans », confient cette tâche très importante à l'école. Mais ces mêmes parents s'insurgent contre l'école quand leurs garçons ou leurs filles seront punis pour ce qu'ils jugent des « détails » et ils demanderont aux éducateurs de s'en tenir à l'essentiel.

Une autre contradiction apparaît notamment en période de crise politique : elle consiste à réclamer des maîtres qu'ils fassent l'éducation civique de la jeunesse et à interdire à ces mêmes maîtres de discuter des événements politiques avec leurs élèves. Bien sûr, la grande majorité de la population s'oppose explicitement à faire de l'école l'instrument d'une idéologie politique, sans se rendre compte que l'école, privée aussi bien que publique, est toujours une institution politique puisqu'elle assure la transmission et le maintien de l'idéologie officielle ou dominante d'une société. On croit résoudre le problème en imposant aux maîtres de ne s'engager que dans une éducation civique qui se ferait hors de tout contexte politique réel et concret. Cette contradiction est apparue avec force au Québec lors des événements d'octobre 1970. En période de crise, les enseignants deviennent facilement des boucs émissaires : on les soupçonne - comme ce fut le cas au Québec - d'inculquer aux jeunes des idées révolutionnaires et on leur enjoint de s'abstenir de commenter les événements politiques ; en même temps, on leur reproche de n'avoir pas fait l'éducation civique et politique de leurs élèves.

### *L'enseignant, témoin d'une civilisation qui s'interroge*

[Retour à la table des matières](#)

Cette énumération montre comment le professeur et l'école sont au centre des contradictions et des oppositions de la société. Au-delà des problèmes proprement pédagogiques que le maître doit résoudre chaque jour dans sa salle de classe, il affronte dans son travail quotidien ce qu'on peut appeler des problèmes de civilisation, pour lesquels il est d'ailleurs encore bien plus mal

préparé que pour les questions pédagogiques. On a formé les maîtres comme s'ils n'étaient responsables que devant leurs enfants et devant leurs salles de classe. On ne les a pas préparés à être responsables devant toute la société et à répondre de leur fonction dans la perspective de l'évolution historique de leur pays. Plus exactement, on ne les a pas préparés à penser et à exercer leur métier dans la perspective et en fonction d'une civilisation qui s'interroge et se transforme.

Telle est la source la plus profonde du malaise qui règne chez les enseignants, particulièrement aux niveaux élémentaire et secondaire, mais aussi chez les universitaires. On touche ici à la principale source de l'anxiété et de la nervosité que l'on peut constater chez les enseignants quand ils s'interrogent sur l'évolution future de leur profession et ses rapports avec le reste de la société.

Ce qui s'est passé, je crois, c'est que le personnel enseignant est devenu plus sensible qu'auparavant aux critiques que subit le système scolaire, à la détérioration de la confiance en l'école et en ses maîtres, à la dégradation des rapports entre la profession enseignante et la société. Depuis quelques années, tout au plus quelques décennies, les maîtres ont acquis dans la société un statut reconnu, ils ont un niveau de vie relativement satisfaisant. Or, à ce moment même, ils se voient subitement l'objet de nouvelles attaques, ils entendent parler de nouvelles contraintes qu'on veut appliquer à leur profession et à l'ensemble du système scolaire. Ils entendent dire que l'on dépense maintenant trop pour le système scolaire, qu'il faut hausser la productivité de l'enseignement, réduire le nombre des enseignants, en remplacer un certain nombre par l'électronique. Au moment où leur position semblait devenir mieux acceptée et plus respectée, les maîtres se sentent tout à coup de nouveau menacés, non seulement dans leur sécurité économique mais plus encore dans leur rôle social et politique, d'où le malaise et l'inquiétude qui grandissent dans la profession enseignante.

Aux enseignants et à l'école, on peut dire qu'il est demandé à la fois trop et trop peu. D'une part, on attend de l'école qu'elle fasse tout ce que la famille n'arrive plus à faire. On lui demande de former l'homme complet, d'être responsable de l'éducation morale aussi bien qu'intellectuelle. D'autre part, on attend en pratique de l'école qu'elle soit une voie d'accès au marché du travail et un canal de mobilité sociale et, à ces fins, on est prêt à sacrifier beaucoup de choses, y compris la formation morale, l'imagination esthétique, la curiosité intellectuelle.

On comprend dès lors que les enseignants se trouvent dans une situation d'incertitude très douloureuse. Et ce qui est pire encore, ils savent que, quelle que soit l'option qu'ils prendront, ils seront toujours l'objet de critiques, les

boucs émissaires vers lesquels on se tournera en période d'angoisse et à qui on sera heureux de reprocher ce qu'on n'a pas été en mesure de faire soi-même.

### *Il n'y a plus d'unanimité*

[Retour à la table des matières](#)

La conclusion qui se dégage de ce qu'on vient de dire, c'est qu'on rencontre moins d'unanimité que jamais auparavant quand on s'interroge sur ce que l'on attend de l'école. Sans qu'il y ait eu dans le passé une parfaite unanimité sur ce qu'on attendait de l'école, on peut dire qu'il n'y avait pas toutes les lignes de clivage que l'on peut observer aujourd'hui entre une pluralité de publics. La raison en est la suivante : dans le passé et jusqu'à tout récemment, l'enseignement secondaire n'était réservé qu'à une mince couche de la population, qui se sélectionnait elle-même, principalement d'après des critères socio-économiques. Il était normal que cette minorité privilégiée connût un certain consensus sur ce qu'elle pouvait attendre d'une école qui était à son service exclusif. L'accès de plus en plus généralisé aux études secondaires a mis fin à un tel consensus, en élargissant et en multipliant les perspectives différentes selon lesquelles l'école est perçue et jugée.

C'est une des conséquences encore inexplorées de la démocratisation du système scolaire que d'avoir fait éclater une certaine unanimité qui résultait auparavant du fait que l'enseignement demeurait un privilège de classe. À ce titre, la démocratisation de l'enseignement n'a pas simplifié la vie de l'école et du personnel enseignant. La démocratisation scolaire a été un facteur de perturbation, parce qu'elle est venue modifier des structures et des mentalités séculaires ou même millénaires, nous faisant entrer dans une ère historique entièrement nouvelle et sans précédent, dont il est bien difficile de prévoir vers quoi elle nous conduit.

L'enseignant se trouve au cœur de ce débat, forcé de s'interroger tout à la fois sur une pédagogie nouvelle, dans une école nouvelle, en fonction d'une civilisation émergente dont les traits sont encore mal connus. A celui qui occupe une position aussi inconfortable, il est évident qu'on ne peut fournir de recettes pour résoudre les problèmes qu'il rencontre. Ces problèmes sont d'un ordre si global qu'on peut simplement inviter les enseignants à développer ce que j'appellerais une « optique sociologique » plus aiguë, c'est-à-dire une sensibilité plus vive aux phénomènes de civilisation qui composent à la fois le décor et le scénario dans lesquels évolue maintenant la profession ensei-

gnante. Il faudrait que les enseignants puissent sentir plus clairement qu'auparavant l'impact des grandes transformations sociales sur l'école et sur leur métier et qu'ils apprennent à réfléchir à long terme sur leur rôle nouveau dans cette nouvelle société.

### *Les aspirations scolaires et professionnelles*

[Retour à la table des matières](#)

La démocratisation de l'enseignement pose aux enseignants un autre problème sur lequel je voudrais aussi attirer l'attention. Si on transpose l'expression « ce que l'on attend de l'école » dans un langage plus proprement sociologique, cela devient : « les aspirations scolaires et professionnelles », qui ont été l'objet de diverses études aux États-Unis et en Europe, et de plus en plus au Canada. Ainsi, on sait qu'au Canada, comme dans les autres pays industriels et dans les pays en voie de développement, les aspirations scolaires et professionnelles des élèves et de leurs parents ne sont pas purement individuelles. Ce *que* l'on demande à l'école, ce qu'on attend d'elle pour son propre avenir ou pour l'avenir de ses enfants, est largement conditionné par son milieu social. Plus concrètement, les aspirations varient suivant la classe sociale ou le statut socio-économique, le climat culturel de la famille, le type d'école fréquentée et, au Canada, suivant la langue parlée. L'aspiration aux études et à un emploi est donc un phénomène sociologique, en ce sens qu'au-delà de la personne elle-même, certaines conditions économiques, culturelles et sociales influencent la motivation et déterminent ce qu'on appelle « le succès scolaire et professionnels. » <sup>27</sup>

Un certain déterminisme sociologique doit donc être reconnu. Et c'est dans la mesure où on le reconnaît, où on l'explore et où on cherche à en analyser les variables qu'on peut espérer libérer les individus, au moins dans une mesure relative, des conditionnements auxquels ils étaient jusqu'ici soumis d'une manière aveugle et inconsciente. La libération de l'homme, en l'occurrence

---

<sup>27</sup> Pour le Canada, on consultera surtout l'enquête dirigée par Raymond Breton, avec la collaboration de John C. McDonald et Stephen Richer, pour le compte du ministère de la main-d'œuvre et de l'immigration. Le premier volume, composé surtout des tableaux de base, a été publié sous le titre : *Projets d'avenir des étudiants canadiens. Sommaire des données fondamentales*, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1967. Le second volume, où on trouvera l'analyse des données, s'intitule : *Le rôle de l'école et de la société dans le choix d'une carrière chez la jeunesse canadienne*, Ottawa, Information Canada, 1972.

son accès autonome et *libre aux études* pour lesquelles il est doué et pour lesquelles il manifeste de l'intérêt, passe d'abord par la reconnaissance des facteurs et conditions qui limitent ou inhibent cette liberté.<sup>28</sup>

Dans la société nouvelle qui s'élabore en se cherchant elle-même, ce sera un des rôles importants des enseignants à tous les paliers du système d'enseignement de contribuer pour leur part à cette libération. Les recherches faites dans divers pays montrent que les enseignants peuvent être un facteur qui limite la liberté des aspirations. Par la façon dont ils orientent leurs élèves, par les conseils qu'ils leur dispensent ainsi qu'à leurs parents, par la sélection qu'ils font et peut-être aussi par une motivation inconsciente, les maîtres perpétuent ou même accentuent la barrière des classes sociales, l'isolement des zones défavorisées, la discrimination ethnique, raciale ou religieuse, l'infériorité sociale de la femme. Ainsi, les maîtres sont sensibles au fait qu'un enfant de classe ouvrière - surtout s'il est une fille - a moins de chance, à quotient intellectuel égal, qu'un élève de classe bourgeoise de poursuivre des études avancées ; en Ontario, les maîtres considèrent que les élèves francophones sont « généralement dépourvus de certaines des qualités qui favorisent les bonnes études ». <sup>29</sup> C'est à la lumière de tels jugements que les maîtres orientent leurs élèves et/ou conseillent les parents. Pour autant, le poids des conditionnements sociaux, économiques et culturels s'exerce à travers eux et par eux, pour atteindre les décisions et la vie de l'élève. Le maître ajoute à ce poids l'influence dont il dispose lui-même, soit à cause de son prestige, soit à cause de son autorité.

On voit donc comment l'action que les enseignants exercent pourra se réorienter dans le sens de la libération, plutôt que de continuer à peser dans le sens de la pression. Des maîtres, devenus conscients des forces sociales qui jouent autour d'eux et à travers eux, deviendront dans l'avenir d'importants agents d'égalisation des chances d'accès à l'enseignement, en vue d'une société plus authentiquement démocratique. Ils serviront en particulier à maintenir élevé le niveau des aspirations scolaires et professionnelles des élèves et de

<sup>28</sup> On trouvera un exemple des obstacles de classe sociale dans les quartiers défavorisés d'une ville comme Montréal dans « L'éducation dans les milieux défavorisés », extrait d'un rapport préparé par le Conseil du développement social de Montréal intitulé : *Opération : Rénovation sociale* et reproduit en partie dans *École et Société au Québec. Éléments d'une sociologie de l'éducation*, publié sous la direction de Pierre W. Bélanger et Guy Rocher, Montréal, Éditions H.M.H., 1970, pp. 329-359.

<sup>29</sup> Voir à ce sujet le *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1968, pp. 74-94 et notamment page 90. On pourra également consulter avec profit l'article de A.J.C. King, « Ethnicity and School Adjustment », *La Revue canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 5, 2 (mai 1968), 84-91 ; Richard A. Carlton, « Differential Educational Achievement in a Bilingual Community », thèse de doctorat, Université de Toronto, 1967.



leurs parents, tout en se méfiant du danger que représentent aussi bien des aspirations trop élevées, et donc utopiques, que des aspirations trop basses.<sup>30</sup>

## - II -

### Un point de vue personnel

[Retour à la table des matières](#)

Les observations qui précèdent étaient déjà marquées par les options personnelles de l'auteur. Je voudrais, dans cette seconde partie, poser plus ouvertement certains jugements personnels sur des aspects de l'enseignement auxquels il me paraît impérieux de réfléchir. On ne peut, en effet, tenter de répondre à la question « Qu'est-ce qu'on attend de l'école ? » sans s'interroger sur l'école elle-même, son rôle et sa signification dans la société changeante où nous vivons en cette seconde moitié du vingtième siècle.

### *Deux types de système scolaire*

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui est probablement au fond des problèmes que nous affrontons, c'est que le système scolaire avait été conçu depuis plusieurs siècles pour desservir différemment deux clientèles distinctes : à la base, un enseignement primaire plus ou moins largement ouvert, selon les pays ou les régions, à toute la population ; au-delà de ce niveau, l'enseignement secondaire et supérieur n'était accessible qu'à une petite minorité, issue presque exclusivement des

---

<sup>30</sup> Il arrive effectivement que les aspirations soient « anormalement » élevées, c'est-à-dire qu'elles visent beaucoup plus haut que ce qu'on sait par ailleurs possible et réalisable. Voir, par exemple, à ce sujet, le compte-rendu de l'enquête menée au Québec sur les aspirations et niveaux de vie des salariés, par Marc-Adélar Tremblay et Gérald Fortin, *Les comportements économiques de la famille salariée du Québec*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 1964, surtout chapitre XI.

classes favorisées. Aujourd'hui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'enseignement secondaire devient aussi largement ouvert et même peut-être plus largement ouvert que ne l'avait été jusqu'ici le niveau primaire, tandis que les barrières de l'enseignement supérieur sont à leur tour en train de s'abaisser. Un fait aussi important, s'accomplissant d'une manière aussi rapide, provoque déjà et va provoquer plus encore dans les décennies à venir des remous considérables.

Personne ne sait aujourd'hui ce que sera une société où la presque totalité des citoyens auront au moins dix années de scolarité. Mais il y a une chose qui semble de plus en plus s'affirmer: pour accueillir la grande majorité d'une génération, le système scolaire ne pourra plus jamais être ce qu'il a été dans le passé. Des structures traditionnellement consacrées à l'éducation d'une minorité hautement sélectionnée ne peuvent qu'éclater quand elles doivent accueillir la masse de la population.

Dans l'avenir, le système scolaire devra répondre à une multiplicité d'attentes et d'aspirations, accueillir une grande diversité de talents et d'intérêts, ce qui l'obligera à maintenir un réseau complexe et enchevêtré de parcours différents. On pourrait dire que l'ancien système scolaire était de *type newtonien* : l'élève sélectionné parcourait une orbite simple et pré-déterminée, dont il connaissait les étapes et le terme. Le nouveau système scolaire d'aujourd'hui et de demain est plutôt de *type quantique*, c'est-à-dire qu'il fait penser à la théorie des quanta en ce qu'il lui faut permettre à une grande quantité de sujets de poursuivre chacun sa trajectoire dans des directions multiples et souvent imprévisibles. Ces deux types de système scolaire constituent deux Pôles opposés et fondamentalement différents l'un de l'autre. C'est ce qui permet d'affirmer que le système d'enseignement de demain ne pourra pas être dans la continuité de celui d'hier, ni même d'aujourd'hui ; il en sera si différent qu'on doit reconnaître qu'il s'agit de *deux types* d'enseignement irréconciliables, celui de demain étant d'une *autre nature* que celui d'hier et d'aujourd'hui. Il en découle d'importantes conséquences.

### *Un enseignement de masse personnalisé*

[Retour à la table des matières](#)

Et d'abord, pour répondre aux attentes presque infiniment diversifiées de la clientèle toujours plus étendue à laquelle s'adresse désormais le système scolaire, l'enseignement de demain devra presque réaliser la quadrature du

cercle : on *demandera à un système d'enseignement de masse d'être en même temps personnalisé*. Les exigences concrètes de cette dualité de vocation sont déjà à l'origine des tiraillements, des ambiguïtés et des contradictions que vivent les éducateurs et les administrateurs scolaires. Ce n'est sans doute pas par hasard que, dans une société de masse où la personne est soumise à un nombre considérable de pressions et de contraintes qui tendent à la standardisation des individus, on demande une éducation de plus en plus personnalisée. On reproche aux grands ensembles scolaires (écoles secondaires géantes, multiversités) de plonger l'individu dans une foule anonyme et de le réduire au statut d'un numéro. Personnellement, je ne crois pas que cette critique soit aussi justifiée qu'on le dit. En réalité, l'étudiant et le professeur peuvent recréer, dans ces grands ensembles, de nouveaux réseaux de relations personnelles. A l'intérieur des grandes métropoles, les sociologues ont observé qu'on retrouve un grand nombre de petits «villages» qui se juxtaposent les uns aux autres sous le tissu apparent de la grande ville anonyme : ces villages peuvent être composés de groupes ethniques homogènes, ou encore d'une communauté formée de familles qui habitent le même quartier depuis deux ou trois générations et qui ne peuvent s'imaginer pouvoir vivre ailleurs que dans ce quartier où elles ont pris racine et où elles trouvent leur milieu naturel. Il en est de même pour les grands ensembles scolaires, dont l'anonymat apparent cache un grand nombre de petits groupes d'amitié, d'intérêts partagés, de voisinage, et que sais-je encore.

Il n'en demeure pas moins, cependant, qu'aux yeux d'un grand nombre de gens, peut-être surtout de parents mais aussi d'éducateurs et d'élèves, ces grands ensembles ont le caractère de l'anonymat, et que pour eux cela est vrai. Et c'est en réaction contre ces grands ensembles qu'ils appellent de leurs cris - non sans raison - une éducation plus individualisée, plus personnalisée, faite à la mesure de chaque élève. J'ajoute pour ma part qu'avec l'extension qu'a prise l'éducation des adultes, cette éducation modelée sur la personne prend plus d'importance encore, étant donné que chaque adulte revient à l'école avec une expérience personnelle unique, qui fait que théoriquement, chaque étudiant adulte devrait avoir un programme scolaire singulier, taillé selon ses besoins particuliers.

Je ne crois pas cependant que, pour atteindre cet objectif, la solution réside dans le retour à la petite école secondaire de trois cents ou cinq cents élèves. À mon avis, l'école polyvalente d'au moins mille cinq à deux mille élèves est nécessaire pour offrir l'éventail d'options requises et pour former un milieu social assez vaste où l'adolescent puisse apprendre la liberté, la responsabilité, la compétition aussi bien que la solidarité. Il faudra plutôt trouver des voies nouvelles à un enseignement personnalisé. Ainsi, on est encore loin d'avoir exploré toutes les ressources éducatives « naturelles » que comportent les grands ensembles scolaires. On continue à croire que le professeur devant le tableau noir est le principal, sinon le seul, agent d'instruction. Pourtant, les

groupes naturels qui se forment par l'amitié, ou autour d'intérêts communs, ou à l'occasion d'une recherche ou d'une entreprise collective, pourraient être des micro-milieus d'enseignement entre égaux si on savait les susciter, les encourager, les laisser fonctionner tout en les nourrissant de suggestions et d'information. Bien des jeunes - et plus encore des adultes - ne demandent qu'à travailler dans un cadre plus libre et plus spontané que la classe traditionnelle.

On se demande parfois à quoi servent les sociologues et les psychologues sociaux. Je soumetts qu'on devrait faire l'essai d'en embaucher dans des grandes écoles secondaires, en leur demandant seulement d'être constamment attentifs à la vie des groupes spontanés ou naturels et de percevoir toutes les occasions qui s'offrent d'un enseignement moins formel que celui de la salle de classe. Une telle action ne pourrait pas être accomplie efficacement par un sociologue ou un psychologue social qui a comme objectif d'entreprendre des recherches rigoureuses, exigeant du temps et de l'équipement. Mais je connais des jeunes sociologues qui s'intéressent à différentes formes d'action fondées sur une connaissance plus « à chaud » et peut-être plus intuitive que strictement scientifique de la réalité. Pour ma part, tout en mesurant les dangers d'une telle connaissance intuitive, qui tient d'un don ou d'une aptitude presque innée, je suis prêt à lui faire confiance dans la mesure où celui qui s'y adonne est intelligent, honnête et qu'il a une solide formation scientifique de base.

### ***Pour une conception étendue du système d'éducation***

[Retour à la table des matières](#)

La polyvalence de l'institution scolaire n'est cependant qu'une première réforme à opérer. D'autres bien plus importantes encore seront nécessaires, qui affecteront autant les mentalités que les institutions existantes. Des idées acquises depuis longtemps, des situations apparemment bien établies, devront être remises en question.

Une des idées les plus courantes - et qu'il faudra modifier - consiste à croire qu'il est normal pour un jeune de poursuivre sans interruption des études durant une période de quinze, vingt ans ou même plus. On doit se rendre compte aujourd'hui que ce n'est pas là quelque chose de naturel, mais que c'est plutôt anormal. Seuls des enfants « exceptionnels » peuvent accepter un tel régime de vie et un tel parcours intellectuel. Ce qui est beaucoup plus

normal, c'est qu'après dix ou douze ou quinze ans de scolarité, un jeune sent le besoin d'interrompre ses études, de voyager, de travailler, de prendre de l'air et du recul, de connaître des expériences plus réelles et un milieu moins artificiel que l'école et la salle de classe. Il devient donc de plus en plus clair que le système scolaire de l'avenir devra se modifier pour intégrer des éléments qui demeuraient jusqu'ici en dehors de lui.

Ainsi, à l'exemple des systèmes scolaires soviétique et chinois, le système scolaire *de l'avenir* devra établir une jonction permanente avec le milieu de travail. Il serait beaucoup plus sain pour l'élève, plus tonifiant pour sa formation et probablement aussi plus motivant, s'il avait l'occasion de connaître des expériences concrètes de travail en même temps qu'il poursuit ses études. A cette fin, un grand nombre de formules restent encore à explorer. On a eu recours jusqu'ici surtout à celle de l'alternance entre la fréquentation scolaire et le travail. Mais on peut, par exemple, penser à installer l'école en milieu de travail, comme on le fait déjà pour les médecins dont une grande partie de la formation se poursuit en milieu hospitalier, à un coût très élevé pour l'Université et pour la société. Ce qui se pratique pour la formation médicale pourrait aussi se réaliser à un prix bien inférieur pour la préparation à un grand nombre d'autres occupations et professions. Des formules de ce genre devront être pensées pour les étudiants réguliers aussi bien que pour ceux qui se recyclent, car on peut croire que l'on ira dans l'avenir vers une distinction de moins en moins rigide et nette entre l'enseignement régulier et l'éducation permanente.

Voyager est devenu une autre activité à laquelle se livrent avec énergie et enthousiasme un grand nombre de jeunes. Beaucoup d'étudiants sentent le besoin, en terminant leurs études secondaires ou pendant leur collège, de visiter un coin du monde, de connaître d'autres pays et d'autres civilisations, d'entrer en communication avec d'autres humains. Il faudra bien reconnaître que ces voyages ont une vertu pédagogique indéniable, qu'ils valent de nombreuses heures perdues dans les salles de cours ou dans les laboratoires. Il faudra incorporer ce genre d'expérience dans le processus scolaire normal, lui accorder une place dans l'enseignement et reconnaître les éléments positifs qui peuvent s'en dégager pour la formation de l'homme moderne. Dans un monde où les frontières politiques, tout en existant encore, et peut-être même en prenant de l'importance, n'ont plus la même signification qu'auparavant, il est heureux et sain que la jeunesse contemporaine veuille mieux connaître le monde qui s'ouvre à elle, élargir ses horizons et prendre contact avec les autres Peuples qui composent l'humanité.

D'une manière plus générale, au-delà du travail et du voyage et les incluant tous les deux, il existe une grande variété *d'expériences* existentielles que le système d'éducation de demain devra intégrer. Cela suppose qu'on en vienne à reconnaître la qualité et la validité de ces diverses expériences et

qu'on apprenne à compter avec leur efficacité pédagogique ou andragogique. Cela ne signifie pas, par ailleurs, que ce soit nécessairement l'école comme telle qui intègre à son système particulier tous les types possibles d'expériences. Il est même nécessaire qu'il en aille autrement, car un bon nombre de ces expériences sont valables dans la mesure où elles sont vécues hors de l'école et même dans un contexte qui est presque celui de l'« anti-école », c'est-à-dire dans un univers qui rompt avec la définition traditionnelle des objectifs et du climat de l'institution scolaire.

Cela suppose qu'on aille vers une notion élargie du *système d'éducation*, ou peut-être plus exactement qu'on retrouve son véritable sens. À l'heure actuelle, on confond dans une même formulation système d'éducation et système d'enseignement. On réduit la totalité du processus d'éducation au seul réseau des institutions scolaires. En réalité, particulièrement dans la société moderne, l'école n'est qu'un des agents d'éducation, dont on peut d'ailleurs aisément croire que l'influence réelle diminue au profit d'autres, qui sont, par exemple, les moyens de communication de masse, les compagnons de voyage, les discothèques, les communes ou collectifs de vie ou de travail, les chansonniers, le théâtre, l'exploration sensorielle, etc. Autant d'agents d'éducation qui appartiennent maintenant à l'univers global de l'éducation, en tant que cet univers constitue vraiment un *système*, au sens strict du terme. Ils composent les éléments interdépendants et interreliés d'une vaste structure éducative qui s'étend, se multiplie, prolifère, qui sans doute risque d'étouffer l'individu dans les mailles d'un immense filet, mais qui peut aussi favoriser, plus qu'autrefois, l'autoéducation de chaque personne.

La conception élargie de l'éducation consiste à reconnaître que, dans la société moderne, la fonction d'éducation ne se ramène plus seulement à l'école, la famille et l'église, mais qu'elle s'est très largement étendue à une grande variété d'autres institutions, groupes, réseaux, structures, etc. C'est en ce sens qu'on peut véritablement parler maintenant d'un « système d'éducation » dans lequel s'insère le réseau des institutions scolaires, auquel il appartient et dont il est dépendant dans une très large mesure. Par ailleurs, cette redéfinition de l'éducation exigera qu'on explicite et qu'on reconnaisse dans les faits la contribution à l'enseignement qu'apportent d'autres institutions que l'école. Ainsi, je crois qu'on se rendra de plus en plus compte que l'on demande présentement à l'école une formation professionnelle excessive. Une partie de la formation professionnelle reçue à l'école est soit inutile, soit trop coûteuse, soit déjà dépassée. Il faudra plutôt dans l'avenir revenir davantage à l'ancienne notion d'apprentissage dans et par le milieu de travail. En réalité, il se fait bien plus d'apprentissage au travail qu'on ne le reconnaît couramment. Quand on calcule le coût total de l'enseignement, on ne tient compte que d'une petite fraction de ce que l'apprentissage et l'entraînement sous toutes sortes de formes - au moment de l'embauche, d'une promotion, de l'entrée de nouvelles machines, ou pour diverses fins de recyclage - coûtent aux employeurs des

divers secteurs de l'économie. Il y aura lieu bientôt de songer à décharger le système scolaire d'une part de la responsabilité qu'on lui a confiée en matière de formation de la main-d'œuvre et la reloger là où elle appartient, c'est-à-dire dans le milieu de travail.

### *Les deux révolutions culturelles*

[Retour à la table des matières](#)

C'est ici qu'apparaît, dans tout son sens et avec sa véritable portée, « la révolution culturelle » du monde moderne. On peut parler de révolution culturelle en deux sens nettement différents. Dans un premier sens, cette expression s'adresse à la récente prolifération de l'univers symbolique ou culturel dans lequel baigne l'homme et qui constitue la nourriture et le support structurel de son intelligence. Un grand nombre d'images nouvelles, de concepts, d'idées, de fantasmes, de mythes sont apparus et circulent. L'homme a étendu les horizons de ses connaissances, il a davantage laissé libre cours à son imagination, il a prêté plus d'attention qu'autrefois à ses sentiments et à ses sensations. D'où l'apparition et la mise en circulation de très nombreux symboles nouveaux, un gonflement jusqu'ici inconnu de la sphère symbolique qui constitue une partie essentielle du monde dans lequel et par lequel agit l'homme.

Dans cette première acception, la révolution culturelle signifie qu'une proportion toujours plus grande de la population humaine a accès à une partie plus importante de l'univers symbolique. En d'autres termes, dans les sociétés anciennes, seule une mince couche de la population accédait à toute la richesse de l'univers culturel. Aujourd'hui, avec la scolarisation étendue et les moyens de communication de masse, des connaissances et des symboles autrefois réservés à une élite circulent de plus en plus librement dans l'ensemble de la population,

Entendue dans ce premier sens, la révolution culturelle est le fait à la fois d'une plus grande production de symboles et d'une plus intense circulation des symboles. Le système d'enseignement est, ou peut être, un agent, parmi d'autres, de cette révolution culturelle, en même temps qu'il en subit les contrecoups.

Dans un second sens, la notion de révolution culturelle fait référence à un changement radical de contenu dans la pensée et la mentalité. Cette forme de révolution culturelle a connu sa réalisation la plus extrême en Chine récem-

ment, lorsque, sous l'impulsion et la direction de Mao Tsé-Toung et de sa femme, on a voulu purger l'esprit et la vie des Chinois de tout vestige de la Chine féodale et capitaliste antérieure au communisme. A travers les excès et l'emportement qui ont accompagné la révolution culturelle chinoise, ce qu'il faut voir et retenir, c'est l'intention de créer en Chine un nouveau type d'homme, dont la pensée et la morale seront moulées selon les exigences de la société socialiste. On espère qu'avec le souvenir de la Chine féodale et capitaliste s'éteindront dans la conscience chinoise les derniers réflexes de l'homme ancien. Avec infiniment de raison, il faut le reconnaître, Mao Tsé-Toung a compris qu'on ne pouvait pas construire une société nouvelle sans créer un homme nouveau. On ne peut révolutionner une société sans une profonde conversion morale, intellectuelle et j'oserais dire spirituelle de l'homme. Cette intention rénovatrice de l'homme socialiste avait aussi marqué les débuts du régime soviétique, principalement sous la direction de Lénine. Mais c'est en Chine qu'on est allé le plus loin dans la rupture explicite et totale avec l'univers pré-révolutionnaire.

Sous une forme atténuée, moins radicale mais peut-être tout aussi bruyante, une partie de la jeunesse américaine vit aussi une révolution culturelle. Il s'agit de cette partie de la jeunesse américaine qui se déclare en rupture de ban avec le reste de la société et qui le fait en adoptant différentes formes de négations ou d'oppositions, que ce soit sous la robe du hippy, ou dans les rangs des contestataires radicaux des campus étudiants, ou au nombre de ceux qui s'adonnent à la drogue, ou encore de ceux qui ont adopté un mode de vie marginal, comme c'est le cas de ceux que l'on appelle les « street people » que l'on trouve rassemblés en particulier autour de grands campus universitaires, comme ceux de Berkeley et Harvard. Ce n'est pas par accident que ces jeunes s'inspirent de Mao, de Ho Chi Minh, de Guevarra, ou encore de philosophes et de mystiques orientaux. C'est dans l'espoir d'y trouver la source d'un nouveau symbolisme, d'une nouvelle vision du monde qui tranche sur celle qu'ils ont absorbée de leur société et qu'ils rejettent. C'est bien là la marque de ce qu'on peut authentiquement appeler une révolution culturelle.

### ***La révolution culturelle et les attentes à l'endroit de l'enseignement***

[Retour à la table des matières](#)

Des transformations de mentalité aussi profondes que celles que nous venons de décrire très brièvement sont destinées à avoir des effets considérables sur l'univers de l'enseignement. Quand on s'arrête à se demander ce que



l'on attend maintenant de l'école, on ne peut plus répondre à cette question sans faire référence à la civilisation nouvelle qui émerge péniblement à travers les conflits, les luttes et les spasmes que l'on doit aujourd'hui subir.

Je voudrais souligner en particulier que c'est dans ce contexte que se situe le problème de la personnalisation de l'enseignement dont je parlais plus haut. Il y a peut-être lieu de rappeler que l'on assiste à ce sujet à un renversement radical de perspectives. Le 19<sup>e</sup> siècle a été dominé par l'idéologie libérale et individualiste, inspirée à la fois par le capitalisme, le protestantisme et la révolution industrielle. Dans le contexte du 19<sup>e</sup> siècle, C'étaient des Contestataires et des réformateurs qui prêchaient l'intégration de l'individu dans la société, et même sa fusion dans le grand tout de l'humanité. Par exemple, Auguste Comte allait à contre-courant de l'individualisme de son siècle lorsqu'il proposait une sorte de religion athée de l'Humanité, faite de respect et de dévotion à l'endroit de la collectivité humaine. À ses yeux, la survie de l'individu n'était pas celle qu'imaginaient les religions, dans une sorte de ciel éthéré ou dans une seconde vie calquée sur la première ; la vraie survie, il la voyait plutôt dans la continuation de soi par la contribution que l'on apporte, chacun pour sa part, à la survie et à l'amélioration de l'humanité. Dans une voie toute différente, mais dont l'impact fut beaucoup plus grand, les penseurs socialistes, notamment ceux d'inspiration marxiste, ont eux aussi à leur manière mis de l'avant la supériorité de l'action collective sur l'individualisme, de la justice sociale sur les intérêts individuels et de l'avenir de l'humanité sur le bonheur personnel.

Durant la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, on peut dire que l'idéologie communautaire a fait des progrès considérables et qu'elle a gagné dans toutes les directions. Par exemple, un artiste comme Mondrian voyait l'achèvement de l'homme dans sa fusion au sein de l'humanité. De son côté, Teilhard de Chardin, homme de science et mystique, mettait l'accent sur la solidarité des hommes et sur l'unité vers laquelle l'humanité serait en marche.

Depuis quelques années, le point de vue est en train de se modifier de nouveau. Sans revenir à l'individualisme du 19<sup>e</sup> siècle, on a surtout mis en lumière la déshumanisation que risque de produire la société de masse bureaucratifiée et « informatisée », selon l'expression du sociologue français Paul-Henry Chombart de Lauwe,<sup>31</sup> c'est-à-dire soumise à toutes les influences des techniques de communication de masse et aux capacités organisatrices des ordinateurs électroniques. Cette crainte de la société érigée en une sorte de Système monstrueux s'est exprimée de toutes sortes de façons, que ce soit

---

<sup>31</sup> Paul-Henry Chombart de Lauwe, l' « Introduction » au livre *Aspirations et transformations sociales*, publié sous la direction du même auteur, Paris, Éditions Anthropos, 1970, page 22.

chez Huxley ou Kafka, ou que ce soit dans la science fiction sous forme de romans ou de films.

Et le message a passé. Tous les jeunes, ou presque, sont persuadés que ce qui les menace le plus, c'est d'être absorbés par la machine infernale de la collectivité, d'être déshumanisés, aliénés et dépersonnalisés par un système anonyme et sans âme.

C'est dans le contexte de cette hantise et pour réagir contre cette menace - que celle-ci soit réelle ou imaginaire, peu importe ici - que se situe, à mon avis, le désir si fortement exprimé de voir l'école et le système scolaire revenir à un enseignement personnalisé, en vue de valoriser la pensée personnelle, la créativité et l'autonomie, et pour lutter contre les forces trop puissantes de la société.

### *L'extension du réservoir des talents*

[Retour à la table des matières](#)

Cette révision de la place et du rôle du système d'enseignement dans la société moderne exige de soumettre au feu de la critique un autre de nos préjugés. Les psychologues nous ont habitués jusqu'ici à concevoir le réservoir des talents comme étant statique. Ainsi, on dit que seulement une proportion donnée d'une génération a l'intelligence nécessaire pour accéder aux études supérieures et que c'est là une sorte de plafond que décrit, en langage statistique, ce que l'on appelle la « courbe normale des quotients intellectuels ». Or, je crois qu'il faut faire effort pour se dégager de cette image et pour concevoir plutôt le réservoir des talents comme étant élastique. C'est ma conviction la plus profonde qu'en améliorant les conditions de vie des milieux défavorisés, en élevant le niveau de culture populaire à travers les moyens de communication de masse, en favorisant l'éducation des adultes et en débouchant finalement sur une conception élargie de l'éducation - qui aboutit à l'éducation permanente -, on va hausser d'une manière marquée la capacité mentale et intellectuelle de l'ensemble de la population. Et on va aussi élever la motivation à s'instruire - ce qui est peut-être plus important que le quotient intellectuel lui-même.

Je suis souvent étonné de constater que le système scolaire, qui est de sa nature une sorte d'acte de foi en l'homme et en ses possibilités de développement, s'appuie par ailleurs pour se structurer et se développer sur une vision

statique de l'évolution de l'homme. Il faut, au contraire, considérer aujourd'hui avec optimisme et confiance les possibilités de progrès et d'évolution de l'être humain, aussi bien que de l'humanité elle-même. J'aime à croire que l'espèce humaine a en réserve des capacités cachées de développement intellectuel et mental, qui dépassent tout ce qu'on peut imaginer. Depuis l'origine de l'homme jusqu'à aujourd'hui, l'intelligence humaine est restée endormie et sous-développée chez la très grande majorité de ses membres. Seule, une mince couche sociale à travers toute l'histoire de l'humanité a connu des conditions de vie économiques, sociales et culturelles favorables à l'épanouissement de l'intelligence. De plus, on s'en est tenu jusqu'ici à une définition très restrictive de l'intelligence, la ramenant à l'aptitude verbale et à la capacité d'abstraction d'une certaine nature. C'est principalement ce type d'intelligence que mesurent la plupart des tests actuellement en usage. On commence à peine à explorer l'univers étendu des autres aptitudes humaines qui sont restées en friche parce qu'elles étaient socialement moins nobles. On ne peut encore se faire une idée de ce que sera, pour le meilleur ou pour le pire, la puissance de l'espèce humaine lorsque la très grande majorité de ses membres auront pu acquérir le niveau de développement mental qu'atteignait jusqu'ici seulement une toute petite minorité d'hommes et que chacun aura la liberté et la possibilité de développer son type particulier d'intelligence et d'aptitude mentale.

Je crois que nous sommes maintenant à l'orée d'une ère nouvelle où l'on va assister à un développement encore inouï de l'intelligence humaine et du réservoir des talents dont dispose l'humanité. Bien sûr, en disant cela, je ne prétends pas nier ni négliger les effets génétiques de l'hérédité. Mais la plupart des chercheurs qui se sont penchés récemment sur le problème des rapports entre l'hérédité et l'environnement en arrivent à la conclusion qu'il n'est pas possible de distinguer nettement l'effet exclusif de l'un ou de l'autre et qu'il vaut mieux pour l'instant considérer ces deux facteurs comme liés par une sorte de mariage indissoluble.<sup>32</sup> Pour ma part, je suis persuadé que l'amélioration de l'environnement économique, social et culturel va hausser la qualité héréditaire de l'intelligence, de sorte que l'hérédité elle-même ne doit pas être considérée comme un facteur statique et définitivement établi. Je crois aussi qu'une nouvelle approche, plus dynamique et moins formelle, du processus de

---

<sup>32</sup> On connaît le débat passionné qu'a soulevé aux Etats-Unis l'étude d'Arthur R. Jensen et William Shockley sur le Q.I. des Noirs en comparaison des Blancs. Pour ma part, je partage entièrement la conclusion des généticiens Walter F. Rodmer et Luigi Luca Cavalli-Sforza, dans leur article « Intelligence and Race », *Scientific American*, 223, 4 (octobre 1970), 19-29, lorsqu'ils écrivent : « We therefore suggest that the question of a possible genetic basis for the race I.Q. difference will be almost impossible to answer satisfactorily before the environmental differences between U.S. blacks and whites have been substantially reduced » (p. 29).

l'enseignement aura un effet similaire, qui viendra multiplier les changements produits par les transformations socio-économiques.<sup>33</sup>

### *Abattre la dictature des diplômes*

[Retour à la table des matières](#)

Ces perspectives d'avenir n'ont cependant de chance de se réaliser que dans la mesure où le système d'enseignement se transformera, s'assouplira, se libérera du passé pour entrer d'emblée dans le *type quantique* dont je parlais plus haut. Mais il reste pour cela un important obstacle à franchir, qui est celui du diplôme. Il faudra abattre la dictature des diplômes si on veut que le système scolaire réponde aux exigences et à l'esprit de la nouvelle révolution culturelle.

Il m'apparaît en effet que le régime des diplômes est le point de convergence où se rencontrent à la fois les obstacles de mentalité et les obstacles institutionnels les plus graves à toute la réforme scolaire. Les diplômes constituent un réseau institutionnel complexe et puissant, solidement établi, sur lequel s'appuie comme sur un pilier tout le système scolaire, mais qui en même temps l'enferme dans la rigidité et le statisme. Le régime des diplômes s'inspire d'une mentalité utilitaire et compétitive, dont il est à la fois l'expression et le symbole.

On croit généralement que le diplôme est nécessaire parce qu'il motive les élèves et constitue la principale sanction qui les oblige à la discipline et au travail personnel. De plus, le diplôme représente sur le marché du travail une façon simple de juger des aptitudes et des qualifications des candidats à un poste. On peut donc s'imaginer assez facilement que sans diplôme, le système scolaire s'écroulerait et que le marché du travail deviendrait arbitraire et chaotique.

Mais on peut aussi voir dans le diplôme tout autre chose. À cause des diplômes, on doit instituer tout un régime d'examens ; le régime d'examens entraîne à son tour la mise sur pied de programmes d'études ; les programmes

---

<sup>33</sup> Le psychologue le plus optimiste à ce sujet est sans doute Jerome S. Bruner qui considère que l'on est encore bien loin de connaître les immenses possibilités de l'esprit humain. Voir en particulier son *Toward a Theory of Instruction*, New York, W.W. Norton and Company, Inc., 1968.

d'études imposent aux enseignants une camisole de force qui les limite, les contraint et les inhibe ; à cause des programmes et des examens, la vie de l'étudiant est dominée par des formes plus ou moins subtiles de bourrage de crâne ou de bachotage. Bref, on peut soutenir que le régime des diplômes est anti-pédagogique et anti-social. Il entraîne une excessive formalisation de tout le système d'enseignement, il impose aux professeurs et aux élèves des exigences artificielles, il fait de l'enseignement un monde clos sur lui-même.

Ce qu'on reproche souvent le plus amèrement à l'enseignement moderne, c'est d'être coupé de la réalité, de n'avoir aucune communication avec la vie, de n'être que livresque. Aussi longtemps que l'enseignement n'a été ouvert qu'à une petite minorité de la population, ce défaut de communication entre l'école et la vie n'apparaissait guère. On peut même croire que ce défaut faisait la force sociale de l'ancien système d'enseignement. Aujourd'hui, on dénonce, avec raison, le caractère artificiel et retranché de l'enseignement. Or ce trait n'est pas un caractère essentiel de l'école : il tient aux exigences que font peser les diplômes et les examens sur tout le système d'enseignement.

Aussi longtemps qu'on n'aura pas abandonné ce régime des diplômes, la réforme de l'enseignement restera superficielle et impossible à compléter. Car ce sont deux esprits différents qui s'affrontent : l'esprit d'un système scolaire dominé par le diplôme est fondamentalement antinomique à l'esprit d'un système scolaire qui veut respecter le développement individuel, la créativité et l'épanouissement de la personne. Si on veut voir le second système triompher du premier, il faudra avoir le courage de faire face à cette exigence nouvelle de la révolution scolaire, il faudra abandonner le réseau complexe des diplômes qu'on a cru nécessaire de construire et sur lequel on a voulu fonder tout le système d'enseignement.

Seul un système scolaire libéré de la dictature des diplômes permettra de faire revivre l'originalité, la créativité, l'imagination dans la vie scolaire, et pour tout dire, de faire de l'école un milieu authentiquement culturel, où on respectera toutes les dimensions et toutes les formes de l'intelligence. Le diplôme et le régime d'examens qui en découle ont trop souvent contribué à mettre l'accent sur le développement de la mémoire et sur l'assimilation servile, aux dépens des autres activités et possibilités de l'intelligence, telles que la logique, le goût de l'analyse, la curiosité intellectuelle, l'imagination créatrice, l'intuition. Ces différentes formes de l'activité intellectuelle – et probablement d'autres encore - ont été souvent frustrées et même étouffées par un régime scolaire dont l'objectif a été de préparer à des examens plutôt qu'à la vie, de mener à un diplôme plutôt que d'épanouir toutes les aptitudes de la personnalité.

Mais une telle opération est-elle possible ? La société moderne peut-elle se passer d'un régime de diplômes ? Si cela est possible, quel est le coût de cette opération ?

Depuis quelques années, la société occidentale connaît, en ce qui concerne les diplômes, une crise inflationnaire. Pour une même fonction ou un même travail, on exige aujourd'hui un diplôme beaucoup plus élevé qu'autrefois. On requiert un diplôme pour des tâches qui n'en demandaient pas récemment, ou pour des fonctions nouvelles dont on cherche à affirmer ou à hausser le prestige, en voulant leur conférer un statut que l'on appelle professionnel. En plus des diplômes décernés par l'État, des écoles privées inventent des diplômes et cherchent à leur donner une valeur marchande sur le marché du travail. Bien sûr, il est bien plus simple de sélectionner et d'embaucher du personnel sur la base du diplôme. Ce dernier est devenu un principe simplificateur de compétence, un critère aveugle et automatique de discrimination entre ceux qui peuvent exercer une fonction et ceux qui ne le peuvent pas. Penser à éliminer ou tout au moins minimiser le rôle du diplôme dans la société moderne va donc nettement à contre-courant du mouvement actuel. Pourtant, dans l'intérêt même de la culture humaine, des fins de l'enseignement et de la souplesse du système scolaire, il faudra enrayer l'inflation des diplômes de la manière la plus radicale possible.

Et pour cela, il faudra se convaincre que non seulement la société moderne peut fonctionner sans un régime de diplômes, mais qu'elle fonctionnerait beaucoup mieux et d'une manière plus efficace. Quand on y regarde d'un peu près, on se rend compte que dans un grand nombre de cas, l'exigence du diplôme est plus qu'inutile, elle est nuisible. En particulier, elle crée une rigidité qui défavorise la mobilité et stabilise l'incompétence. Par exemple, parce qu'une personne a obtenu les diplômes exigés pour enseigner, souvent à coup d'énormes sacrifices, elle se voit obligée de rester dans cet emploi, même si elle n'y réussit pas bien, s'y sent mal à l'aise ou même malheureuse. Par contre, bien des personnes auraient les dispositions, les aptitudes et les connaissances nécessaires pour enseigner, mais en sont empêchées par l'absence du diplôme requis. Et on pourrait citer bien d'autres secteurs où la même chose se produit. Dans un grand nombre de cas, soit parce qu'on l'a obtenu, soit parce qu'on ne l'a pas obtenu, le diplôme devient principe d'incompétence dans la société moderne.

Ce qui en réalité fait peur, c'est qu'il faudrait remplacer le diplôme par le jugement que des pairs et des clients devront porter sur l'efficacité réelle d'un travailleur. Dans le monde des affaires, où le diplôme ne règne pas en roi et maître, c'est à la productivité qu'on juge l'employé. Un vendeur qui ne rapporte pas suffisamment à l'entreprise se voit rapidement jugé. C'est souvent une loi dure, mais c'est la seule qui permet à une entreprise d'opérer d'une manière efficace, aussi bien en régime socialiste que capitaliste. Dans le

monde dit «professionnel», on oppose une vive résistance à juger la qualité du travail des collègues. Il est presque impossible d'amener des enseignants à évaluer un des leurs, aussi bien au niveau universitaire qu'aux autres paliers de l'enseignement. Pourtant, cela contribuerait à hausser la qualité du travail et à donner à chacun plus de chances d'être dans l'emploi qui lui convient véritablement, si on instaurait progressivement de nouvelles modalités d'appréciation destinées à remplacer le diplôme.

Mais, on le voit bien, abattre le régime des diplômes représente une révolution sociale aussi bien que scolaire, une transformation des esprits autant que des structures. Je ne crois donc pas qu'on soit prêt à entreprendre une réforme aussi radicale, tant autant que je crois qu'il faudra un jour y venir - et peut-être avant moins longtemps qu'on ne croit. Mais il faudra pour cela que soit plus engagée la révolution culturelle, celle des esprits et des attitudes, celle qui modifiera nos visions du monde.

### *Conclusion*

[Retour à la table des matières](#)

Les réflexions qui précèdent reposaient sur le postulat que le monde de demain, dans lequel nous sommes déjà entrés, ne sera plus jamais le même que celui d'hier et d'aujourd'hui : il va aller en s'en distinguant d'une manière de plus en plus marquée. Pour le moment, c'est peut-être encore l'école qui, malgré les apparences, change le moins rapidement et le moins radicalement. Mais il faut s'attendre, là comme dans le reste de nos vies, à des transformations difficiles et douloureuses. La preuve la plus évidente en est que le système scolaire a précisément été le principal point de mire dans la révolution culturelle chinoise. Avant de voir les professeurs publiquement mis en procès, comme on l'a fait abondamment en Chine durant la révolution culturelle, peut-être les enseignants et tous ceux qui ont quelque responsabilité dans le système scolaire auraient-ils intérêt à entreprendre sans retard leur « auto-critique ».

Deuxième partie :  
Nouveaux défis à l'éducation dans la révolution culturelle

## Chapitre VII

---

### “Éléments d'une anti-sociologie de l'exceptionnalité” \*

[Retour à la table des matières](#)

Le problème de l'enfance exceptionnelle a été surtout considéré comme un domaine auquel s'intéressent normalement des médecins, des psychiatres, des psychologues, des pédiatres, des éducateurs spécialisés, etc. De fait, on a mené un bon nombre de recherches dans ces différents secteurs des sciences de l'homme, et c'est à ces recherches qu'on doit aujourd'hui, pour une large part, le changement d'attitude aisément observable à l'endroit de l'enfance exceptionnelle. Il faut donc rendre hommage aux différents spécialistes qui, par des voies diverses et avec une louable ténacité, ont contribué à faire mieux connaître les problèmes de l'enfance exceptionnelle et à développer des politiques de thérapie et même de prévention.

Jusqu'ici cependant, la sociologie a été passablement en dehors de ces recherches. Je peux dire que je ne connais pas un sociologue, ni aux États-Unis ni en Europe, qui soit un spécialiste de l'enfance exceptionnelle et qui ait

---

\* Conférence d'ouverture du VIIe Congrès du Conseil du Québec de l'enfance exceptionnelle, 1969, publiée par la suite dans *L'enfant exceptionnel*, décembre 1969, vol. 5, numéro 4.



consacré sa carrière à l'étude de ce problème Je ne connais pas non plus de recherche sociologique empirique ou théorique, d'une certaine étendue, qui aurait porté sur ce sujet. Bien sûr, un certain nombre de sociologues sont des spécialistes de l'enfance. Mais en général, leurs études ont porté sur certains facteurs très clairement sociaux qui affectent l'enfance et son éducation. Ainsi, un grand nombre d'études sociologiques ont analysé l'influence de la classe sociale à laquelle appartient la famille sur l'éducation des enfants. Il y a eu également, notamment aux États-Unis, un certain nombre de recherches sur l'enfance dans les milieux économiquement défavorisés et sur l'enfance que l'on a appelée culturellement désavantagée à cause du milieu social dans lequel elle grandit.

Ce sont là sans aucun doute des facteurs sociaux qui peuvent être importants dans l'étiologie de certaines inadaptations de l'enfance, surtout dans les milieux urbains modernes. Mais on ne trouve pas dans l'œuvre de ces sociologues une démarche inverse, celle qui consisterait à analyser les caractères de l'enfance exceptionnelle pour remonter à certains éléments de la société qui peuvent être des facteurs ou des conditions qui créent ou favorisent l'éclosion de l'inadaptation, ou qui en empêchent le traitement.

En comparaison du psychiatre, du psychologue ou du pédagogue, le sociologue se sent en insécurité pour aborder le problème de l'enfance exceptionnelle. Il ne peut s'appuyer sur des recherches théoriques et cliniques abondantes, comme c'est le cas pour nos autres collègues.

Je dois cependant dire que j'ai été privilégié, d'une certaine façon. Depuis un peu plus de deux ans, je suis le directeur d'études d'un de nos étudiants au doctorat en sociologie, qui s'intéresse précisément à ce secteur de l'enfance exceptionnelle. Il y a consacré sa thèse de maîtrise, il fait sa thèse de doctorat dans ce domaine et il a déjà commencé à publier certains articles sur la question, notamment dans votre revue « L'Enfant Exceptionnel ». Je tiens donc à dire que cette conférence doit beaucoup aux conversations que j'ai eues depuis deux ans avec M. Gilles LaFrance.

Compte tenu du peu d'études sociologiques sur la question, je vais tenter bien modestement de jeter certains jalons de ce qu'on pourrait appeler *une sociologie de l'exceptionnalité*. Et je dis tout de suite que mes remarques vont porter non seulement sur l'enfance exceptionnelle, mais sur l'homme marqué par l'exceptionnalité dans la société. Je crois en effet qu'avant de parler de l'enfance exceptionnelle, les sociologues doivent apprendre à parler de l'exceptionnalité en général dans la société.

## *Nécessité d'une « anti-sociologie »*

[Retour à la table des matières](#)

Dès le point de départ de ses réflexions, le sociologue se rend compte que la problématique de l'exceptionnalité est déjà partiellement définie par le vocabulaire utilisé. Les termes que l'on emploie, que l'on parle de l'exceptionnel ou de l'inadapté, charrient déjà l'image de la mise à l'écart, de la ségrégation, de l'anormalité, c'est-à-dire de tout ce que la société ne réussit pas à intégrer parfaitement ou de ce qui se met en marge de la société. Par définition, l'exceptionnel est celui qui ne répond pas aux normes, aux règles, aux usages, à l'habituel, au normal, etc.

D'emblée, le sociologue est ici aux prises avec un sujet qui l'entraîne à élaborer ce que j'appellerais une *anti-sociologie*. Je veux dire par là que le sociologue qui étudie l'exceptionnel doit s'efforcer de voir la société à l'envers, c'est-à-dire par les mécanismes que la société emploie pour refuser d'intégrer ou pour rejeter des parties d'elle-même. Surtout, l'anti-sociologie doit réussir à comprendre ces mécanismes du point de vue de ceux qui sont exceptionnels, à travers le regard de ceux qui ne sont pas intégrés à la société. Par ailleurs, je ne suis pas certain que cette anti-sociologie soit parfaitement réalisable, car j'en viens à croire que l'expérience que vit l'homme exceptionnel dans la société est, à toute fin pratique, incommunicable à ceux qui mènent une vie considérée comme plus normale dans cette même société. Un des traits caractéristiques de l'exceptionnel, c'est en effet l'immense et terrible solitude où il est prisonnier et où personne ne peut le rejoindre pleinement.

Ce qui fonde l'anti-sociologie de l'exceptionnel, c'est précisément la difficulté d'insertion de tout exceptionnel dans la société. Pour comprendre cette difficulté, il faut remonter aux mécanismes fondamentaux de ce que l'on peut appeler l'ordre social. Cet ordre ne se maintient et, d'une manière plus générale, la vie en société West possible que grâce à l'existence d'un certain nombre de normes, de règles de conduite, de modèles d'action, auxquels les personnes d'une même collectivité se réfèrent dans tout leur agir. Si de telles règles n'existaient pas, ou si tous les membres d'une société décidaient de ne plus s'y conformer, la société tournerait en un véritable chaos. Ou encore, on connaîtrait vite ce que Hobbes a décrit sous le nom de la lutte de tous contre tous. On peut donc dire que la société exige, pour exister et fonctionner, qu'il

y ait entre les membres qui en font partie certains dénominateurs communs, certains cadres de référence qu'ils partagent. Ce sont ces dénominateurs communs qui font que les conduites des uns et des autres sont significatives, sont communicables et deviennent complémentaires. C'est sur la base de ces dénominateurs communs que peut s'établir la communication entre les membres d'une société : la langue est un dénominateur commun, ainsi que le langage des gestes et les mimiques qui peuvent l'accompagner.

Bien sûr, il ne faut pas se représenter la société seulement sous cet aspect de régulation et de standardisation. Il y a dans toute société certaines forces de changement, certains éléments novateurs. Mais la véritable innovation sociale demeure limitée et elle doit presque toujours lutter contre des forces de conformité beaucoup plus puissantes que les forces d'innovation. Car il ne faut pas oublier que même les mouvements sociaux qui apportent des transformations imposent eux aussi à leurs membres une conformité de pensée et d'action qui est souvent plus exigeante que celle de la société globale. Pour avoir une certaine influence, ou une certaine force de frappe, un mouvement social doit créer des solidarités assez fortes, parfois intenses, qui imposent nécessairement des contraintes et des contrôles sociaux.

### *Les difficultés d'insertion sociale de l'exceptionnel*

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans ce contexte que se pose le problème des exceptionnels. Par définition, sont dits exceptionnels ceux qui ne répondent pas à ce que la société considère comme une certaine normalité. Par un aspect ou l'autre de leur personne, les exceptionnels sont hors des normes, des standards, des modèles établis. On peut dire que leur présence détraque les règles du jeu auxquelles se soumettent les autres membres de la société. Les exceptionnels faussent la mécanique sociale, parce qu'ils sont des cas qui requièrent un traitement spécial.

La raison principale des perturbations que les exceptionnels apportent au fonctionnement social, c'est qu'ils présentent des traits *visibles* d'exceptionnalité aux yeux de ceux qui vivent avec eux ou qui les approchent. La visibilité des traits qui rendent exceptionnel m'apparaît un aspect social extrêmement important du phénomène de l'exceptionnalité. J'entends ici par visibilité non seulement ce qui est physiquement visible, comme un handicap physique ou

une déficience mentale profonde, mais aussi des comportements particuliers, bizarres, asociaux, etc. Ce qui fait qu'une personne est dite exceptionnelle, C'est qu'elle souffre de certains traits, physiques, mentaux, psychiques, sensori-moteurs, qu'elle n'a pas le choix de cacher ou de ne pas cacher. Les traits peuvent sans doute être plus ou moins visibles ou perceptibles, selon les cas, mais on sait qu'ils ne peuvent pas faire autrement que d'apparaître. Et c'est précisément parce que cette visibilité est irréductible qu'une personne est déclarée exceptionnelle par le regard que les autres portent sur elle et qu'elle finit par se considérer elle-même comme exceptionnelle, sinon de s'accepter comme telle.

L'insertion dans la société pose à toute personne, normale ou exceptionnelle, des problèmes de différents ordres. L'adaptation au milieu environnant et aux autres, l'acceptation de son identité sociale, l'identification à des communautés ou à des groupes, sont des exigences de la société qui ne cessent de nous poser des problèmes toujours à résoudre. Pour celui qu'on appelle un exceptionnel, tous ces problèmes d'insertion dans la société sont multipliés du fait que des traits le rendent différent des autres.

Cette visibilité de traits exceptionnels a pour effet de mettre à part des personnes qui, cependant, ne forment dans la société ni un groupe, ni une classe, ni une institution particulière. Ceux qu'on appelle « les exceptionnels » forment un ensemble d'individus qui n'est qu'une catégorie mentale, dans laquelle nous regroupons un agrégat mal défini de personnes présentant des traits divers d'exceptionnalité et qu'on considère, à cause de cela, ne pas pouvoir fonctionner de la façon jugée normale dans la société. À toute fin pratique, on peut dire que les exceptionnels forment une catégorie sociale qui n'existe que parce que nous la créons mentalement. Dans un de ses articles, Gilles LaFrance note la non-participation des exceptionnels, même dans les cadres des associations qui s'occupent d'eux.

Ce qui contribue encore à atomiser les exceptionnels dans le reste de la société, c'est qu'ils ne forment pas une seule catégorie, mais plutôt un grand nombre de catégories différentes et nettement distinctes les unes des autres. Les sourds sont différents des aveugles ; les caractériels n'ont rien à voir avec les handicapés physiques ; les déficients mentaux forment un monde à part, et on évite de comparer les déficients pédagogiques aux déficients mentaux.

À cette atomisation des exceptionnels dans la société s'ajoute le fait de la dépendance physique et psychique dans laquelle ils se trouvent à l'endroit d'autres groupes, tels que leur famille, une institution de protection ou de réhabilitation, une association bénévole, un atelier spécialisé, l'État. J'insiste sur le fait que la dépendance physique, qui peut être plus ou moins importante selon les cas, n'est cependant que le symbole d'une relation de dépendance affective, émotive dont l'exceptionnel est prisonnier dans ses rapports avec

son entourage. Et trop souvent, cette dépendance physique est inconsciemment entretenue et encouragée par l'entourage, ce qui ne peut être alors qu'obstacle à la réhabilitation et à l'intégration sociale. La dépendance psychique, aussi bien que physique, est donc l'axe principal des rapports de l'exceptionnel avec autrui, l'obstacle à la communication normale avec autrui et le mur qu'il faudrait abattre pour une insertion complète dans le milieu social.

La dépendance des exceptionnels et leur atomisation dans la société font finalement que cette catégorie sociale a tous les caractères d'une *minorité silencieuse*. Soit parce qu'ils ne peuvent faire autrement, soit parce qu'ils ont mis fin à leurs inutiles révoltes, les exceptionnels sont résignés à la non-action sociale collective, à leur non-participation et à leur silence. Ils laissent les autres parler d'eux, ou pour eux, mais on ne les entend pas élever eux-mêmes la voix.

### *Exceptionnalité et déviance*

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette perspective, l'exceptionnel apparaît aux sociologues comme un *déviant*. Dans le langage sociologique, on appelle déviant toute personne ou groupe de personnes dont le comportement réel ne correspond pas aux normes et modèles généralement observés dans l'ensemble d'une société donnée. Ainsi, les criminels de toutes sortes sont considérés comme des déviants. Il est aussi arrivé que certains sociologues aient défini la maladie comme une autre forme de déviance sociale, le malade n'étant plus en mesure de répondre aux attentes de son milieu de travail, de sa famille, de ses amis, etc. Il en est de même pour tous ceux qu'on appelle généralement des exceptionnels : par suite d'un handicap d'une nature ou d'une autre, ils ne peuvent pas correspondre aux comportements généralement attendus ou espérés, de sorte qu'ils forcent les autres à modifier leurs attentes, à inventer de nouvelles règles de conduite avec eux et à accepter des modalités inédites d'intégration dans les groupes sociaux.

Cette notion de déviance est cependant très discutée en sociologie. On a souvent soupçonné les sociologues de l'utiliser pour camoufler des jugements de valeur et leur donner une apparence scientifique. Quoi qu'il en soit de ces critiques, appliquée aux exceptionnels, la notion de déviance demande d'être révisée. On peut dire en effet que les exceptionnels ne sont pas des déviants au sens strict où on entend ce terme. On pourrait pousser le paradoxe jusqu'à dire

que les exceptionnels sont exceptionnels jusque dans la déviance. Tout d'abord, les exceptionnels ne sont pas personnellement responsables de leur déviance. On peut évidemment discuter longtemps pour savoir dans quelle mesure le criminel est responsable de sa déviance, mais en règle générale, on lui attribue au moins une certaine part de responsabilité personnelle. Il n'est à peu près pas possible de dire la même chose du déficient mental, du handicapé physique, du caractériel. En second lieu, le traitement d'un grand nombre d'exceptionnels ne modifiera pas nécessairement leur déviance. Sans doute, la réhabilitation complète est-elle possible dans un certain nombre de cas, Pour un très grand nombre d'exceptionnels, la réhabilitation ne peut être que partielle, c'est-à-dire qu'elle ne pourra jamais déraciner la source de l'exceptionnalité. Enfin, en troisième lieu, la source de l'exceptionnalité se situe au plan de l'intégrité biologique ou psychique de la personne, mais pas du tout au plan de son intégrité morale. C'est précisément cette atteinte à l'intégrité biologique ou psychique qui constitue la visibilité de cette forme particulière de déviance qu'est l'exceptionnalité.

### *Réactions de la société à l'exceptionnalité*

[Retour à la table des matières](#)

Devant cette forme particulière de déviance qu'est l'exceptionnalité, on peut maintenant se demander comment réagit la société. Quelle place fait-elle aux exceptionnels ? Quelles sont les attitudes des membres de la société à l'endroit des exceptionnels ?

Si on considère tout d'abord les structures de la société, il est trop évident qu'à peu près toutes les sociétés ont prévu des cadres ou des institutions qui permettent d'isoler les exceptionnels, de sorte que leur présence soit niée ou oubliée, grâce à une forme ou l'autre de ségrégation. La ségrégation à l'intérieur de la société de différents groupes marginaux date de très longtemps. Ainsi, la société européenne aussi bien qu'orientale, avait inventé, il y a bien longtemps, diverses façons de circonscrire et de mettre à part la pauvreté. Les villes avaient leurs quartiers des pauvres, qui étaient de véritables ghettos sociaux. Des décrets interdisaient la mendicité dans certains quartiers des villes ou à certaines époques. À l'occasion de divers événements, on emprisonnait les pauvres pour les cacher à la vue des visiteurs.

Dans le cas des exceptionnels, on a recouru à diverses solutions non moins brutales, tout particulièrement des formes d'emprisonnement dans des institu-

tions, pour protéger la société contre tous ceux dont les gestes ou les actions paraissaient étranges, hors de l'ordinaire ou parfois menaçantes. Dans certains cas, la mort apparaissait comme la seule solution à laquelle on pouvait recourir pour éliminer définitivement les exceptionnels, ce qui, il faut le reconnaître, était peut-être moins cruel que les mauvais traitements auxquels on les soumettait souvent dans les institutions où ils étaient enfermés.

Les structures prévues pour mettre à part les exceptionnels s'accompagnaient, dans la culture populaire, d'images et de représentations nettement défavorables à l'exceptionnel. Il y a en effet toute une imagerie populaire, tout un folklore qui s'inspire de l'idée que ce qui est exceptionnel est nécessairement malicieux, dangereux et à craindre. Par exemple, tout le folklore est unanime à décrire les mauvaises fées sous les traits de personnes infirmes : bossues, boiteuses, etc. Il n'est donc pas étonnant que dans l'esprit des enfants, et aussi souvent d'adultes, des vieillards infirmes soient investis de certains pouvoirs néfastes. On pourrait encore dire la même chose des nains, à qui l'imagerie populaire attribue souvent des traits malicieux. Quant à l'idiot, le faible d'esprit, il était l'objet des railleries et des quolibets, mais aussi le sujet de craintes superstitieuses. On lui attribuait volontiers certains malheurs qui pouvaient fondre sur le groupe, soit tout simplement à cause de sa présence, soit parce qu'on le soupçonnait d'en être l'auteur.

Il n'est donc Pas étonnant de trouver finalement dans toute société des attitudes ambiguës et assez fortement négatives à l'endroit des exceptionnels. Au plan des attitudes, en effet, il faudrait mener une analyse longue et minutieuse sur notre comportement à l'endroit des exceptionnels. Ce comportement est fait d'un mélange d'attitudes contradictoires. Par exemple, il y a dans l'attitude à l'endroit des exceptionnels un mélange de protectionnisme et de gêne: nous voudrions accorder à l'exceptionnel l'aide dont il semble avoir besoin, mais en même temps faire comme s'il n'avait pas besoin de cette aide. Cette ambivalence d'attitudes s'observe facilement chez ceux qui entourent un aveugle au coin d'une rue: chacun de ceux qui se trouvent là serait bien disposé à l'aider à traverser la rue, mais peu osent le lui offrir, de peur de le gêner ou de l'embarrasser.

Dans la famille, l'exceptionnel a souvent été défini comme une épreuve de la Providence, favorisant ainsi en même temps le sentiment de culpabilité que des parents peuvent difficilement ne pas avoir, et une certaine honte que tous les membres de la famille partagent. La lutte contre le sentiment de culpabilité et la répression de la honte se manifestent par un excès de protection à l'endroit de l'exceptionnel, ce qui engage dans un cercle vicieux dont le seul produit est ou la dépendance de l'exceptionnel à l'endroit de sa famille, ou une révolte explosive.

Par suite de cette ambiguïté des rapports avec l'exceptionnel, on peut dire que celui-ci ne connaît pas des relations humaines normales avec ceux qui l'entourent. Ses relations sont toujours empreintes d'une équivoque, d'un malaise, d'un manque de naturel qui rendent la communication imparfaite, souvent superficielle et en définitive presque toujours douloureuse pour l'exceptionnel. Il en résulte que le handicapé physique est en même temps un handicapé social et que le caractériel, dont le comportement est déjà mal socialisé, devient finalement anti-social.

### *L'exceptionnalité en tant que marginalité*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a cependant un autre aspect des rapports entre la société et les exceptionnels qui me paraît important et qui n'est pas assez souvent mis en évidence. La notion de déviance à laquelle on se réfère tout de suite en sociologie pour caractériser l'exceptionnel demanderait à être complétée par une seconde notion sociologique, celle de la marginalité. On définit l'homme marginal comme celui qui cherche à sortir de son milieu d'origine et à accéder à un nouveau milieu auquel il aspire. Cependant, par définition, l'homme marginal ne réussit pas à accéder au nouveau milieu auquel il aspire, mais il en adopte les façons de faire. Ce milieu auquel l'homme marginal aspire, ce n'est donc pas pour lui un milieu d'appartenance, mais c'est un milieu de référence. Le nouveau riche qui n'est pas reçu par la classe bourgeoise ou aristocratique dans laquelle il veut entrer, est un cas classique de marginalité. Dans un de ses articles, Gilles LaFrance a souligné le fait que la société actuelle, notamment la société du Québec, a passé de ce qu'il appelle la ségrégation à l'intégration dans son attitude à l'endroit des exceptionnels. Au lieu de mettre l'exceptionnel à part, de le distinguer ou de l'isoler des autres, la tendance actuelle est de chercher à l'intégrer le plus rapidement possible à la société dite normale. Cette évolution est tout particulièrement remarquable dans le système scolaire où le mot d'ordre est d'intégrer le plus rapidement possible l'enfant exceptionnel dans des classes régulières.

Autant je suis d'accord avec cette attitude générale, autant je crois qu'il faut être attentif à ce qu'elle peut comporter de traumatisant pour l'exceptionnel, du fait que cette politique risque d'accentuer le caractère marginal de l'exceptionnel. Dans la politique intégrationniste actuelle, il y a en effet le



danger qu'on veuille faire comme si l'exceptionnel ne présentait pas de traits qui le marquent comme un exceptionnel et qu'on l'oblige à faire un effort considérable pour s'adapter à un monde qui, malgré tout, ne peut pas ne pas le considérer comme un exceptionnel. Car dans bien des cas, il n'est pas possible de ne pas reconnaître l'exceptionnalité, même si la politique officielle voudrait qu'on ne le fasse pas. On risque alors de développer une psychologie de marginalité, en ce sens qu'on invite l'exceptionnel à entrer dans un monde qui ne l'accueille pas et qui continue subtilement à le refouler. Le monde dit normal demeure alors pour lui un milieu de référence, mais il ne sera jamais un milieu d'appartenance authentique.

Il y aurait de ce point de vue trois groupes à distinguer. Il y a tout d'abord le groupe des exceptionnels qui réussissent à se réhabiliter pleinement et à être désormais considérés comme normaux. Il s'agit alors d'une réhabilitation physique ou psychique qui se complète par une intégration sociale parfaite. Le second groupe est composé des véritables marginaux : ce sont, par exemple, les handicapés physiques qui ne seront jamais considérés exactement de la même façon que ceux qui n'ont aucun handicap apparent. Ce sont aussi les faibles d'esprit qui ont assez de conscience pour être sensibles à leur handicap et qui développent une très grande angoisse devant toute apparence de ségrégation de la part des autres. Enfin, le troisième groupe est celui des déficients qui sont déviants mais ne seront jamais des marginaux. C'est particulièrement le cas des déficients mentaux profonds, qui n'ont pas un état de conscience assez développé pour faire un effort afin d'être admis dans la société des normaux.

### ***L'exceptionnalité : un enrichissement pour la société ?***

[Retour à la table des matières](#)

Ces dernières considérations m'amènent à terminer sur quelques remarques qui touchent au thème central de votre Congrès : L'exceptionnalité peut-elle être un enrichissement pour la société ? je soulignerai ici trois fonctions sociales de l'exceptionnel qui méritent qu'on s'y arrête et j'ajouterai pour terminer une condition essentielle pour que l'exceptionnalité devienne un enrichissement Pour la société.

Les trois fonctions sociales de l'exceptionnalité dans la société m'apparaissent être les suivantes : tout d'abord, l'exceptionnel remplit cet étrange rôle social de celui qui se tient au point de distinction entre l'humain et ce qui ne l'est plus. Il y a en effet un seuil au-delà duquel une personne qui le franchit n'est plus considérée tout à fait comme une personne humaine, parce qu'elle verse de plus en plus vers l'anormalité. C'est précisément à ce seuil que se tient l'exceptionnel. En ce sens, on peut dire qu'il est une sorte de chien de garde de ce que sont les « vrais » humains aux niveaux biologiques et psychiques. Il y a donc comme une fonction profondément ontologique de l'exceptionnel par laquelle celui-ci délimite la définition de l'homme et précise les frontières qui le séparent de ce qui est infra-humain.

La seconde fonction de l'exceptionnel est d'être un symbole vivant et toujours présent de la souffrance humaine, de la signification qu'elle porte et surtout des vertus auxquelles elle fait appel en l'homme. La souffrance s'affirme toujours comme la négation de la vie, un appel au néant. Elle exige donc que l'homme engage avec elle une lutte dont il n'est jamais certain de sortir vainqueur ou vaincu. Dans cette lutte contre la douleur et la souffrance, l'homme doit faire appel à ce qu'il y a en lui de plus fort, aux vertus les plus viriles, le courage, la ténacité, l'endurance. Mais en même temps, par un étrange paradoxe, la souffrance fait aussi appel aux vertus les plus passives de l'homme: le silence, la résignation, la sublimation la plus totale, le don de soi. Qu'on le veuille ou non, la société attend de l'exceptionnel un témoignage de toutes ces vertus à la fois. Plus encore, elle attend de l'exceptionnel une résolution des contradictions que la souffrance appelle: on lui demande d'être à la fois courageux et résigné, fort et silencieux, tenace et abandonné. Jusque dans le témoignage qu'il doit porter aux yeux de ceux qui le regardent, le personnage social de l'exceptionnel demeure ambigu et finalement contradictoire.

Enfin, la troisième fonction de l'exceptionnel dans notre société scientifique et technologique, c'est d'être l'objet de multiples expériences dites « scientifiques » qui se font souvent à son insu, sinon parfois à son détriment. C'est sans doute toujours pour le bien de l'exceptionnel que les expériences cliniques se poursuivent à son sujet. Mais il arrive peut-être qu'on l'entoure d'une attention qui ressemble plus à celle de l'enquêteur ou du chercheur qu'à celle d'un frère humain qui cherche à percer le monde mystérieux qu'il habite. En tout cas, on peut dire qu'on parle beaucoup *de* l'exceptionnel, mais il n'est pas certain que, même avec toute la bonne volonté du monde, on parle autant *avec* l'exceptionnel.

Une partie de la connaissance de l'homme est le fruit d'études qui ont porté sur les états pathologiques. Le peu qu'on connaît sur la santé dans les sciences médicales et para-médicales provient des études sur les maladies. De même, la vie psychique de l'homme est connue en bonne part par suite des études qui ont porté sur les déviations affectives ou mentales. À ce titre, l'exceptionnel a

sans doute contribué involontairement et inconsciemment à une recherche dont il n'est pas nécessairement le premier bénéficiaire.

### *La participation des exceptionnels*

[Retour à la table des matières](#)

Cette dernière fonction de l'exceptionnel m'amène finalement à souligner une seule conclusion que je voudrais présenter avec force devant votre Congrès. Un exposé comme celui que je viens de faire pourrait peut-être aboutir à présenter plusieurs recommandations, ou les grandes lignes d'une politique, ou une longue série de conclusions. Je voudrais me contenter d'une seule, que je soumets bien modestement à vos réflexions. Il me semble que les différentes catégories d'exceptionnels apporteront à la société une richesse nouvelle dans la mesure où il nous sera possible d'entendre leurs voix. Jusqu'ici, des réunions et des congrès comme celui-ci ont groupé surtout des professionnels de l'exceptionnalité. Pourtant, les exceptionnels ne sont pas sortis de leur silence, nous n'avons pas réussi à rompre leur mutisme. Prisonniers de leur monde solitaire, leur présence parmi nous n'est médiatisée que par ceux qui les traitent ou les réhabilitent.

Je souhaite que nous rejoignons de manière plus directe, plus immédiate ceux qui sont l'objet de rencontres comme celle-ci. Je souhaite que ces rencontres deviennent la plate-forme où les exceptionnels eux-mêmes puissent venir nous parler de leur monde intérieur, de leur perception de ce que nous sommes pour eux, et qu'ils viennent apporter eux-mêmes un contenu à ce que j'ai appelé l'anti-sociologie de l'exceptionnalité. En définitive, eux seuls sont en mesure de nous apporter un témoignage, le témoignage de ceux que nous continuons à considérer comme des déviants ou des marginaux. Je suis persuadé que nos réflexions et notre travail s'enrichiront de ces témoignages et que la société tout entière pourra peut-être apprendre à se regarder sous un jour différent.

# Troisième partie

# Déclin ou renouveau religieux?

[Retour à la table des matières](#)

Troisième partie : Déclin ou renouveau religieux ?

## Présentation

[Retour à la table des matières](#)

Le lien qui unit ces trois essais apparaîtra d'une manière assez évidente au lecteur: c'est la crise de la conscience religieuse que provoque la révolution sociale et culturelle qui secoue le monde contemporain. Les valeurs religieuses et ecclésiales sont remises en question ; les structures d'Église éclatent ; les traditions dogmatiques et morales sont renversées ; l'esprit et les mœurs de l'Église connaissent une profonde mutation.

J'ai eu l'occasion d'aborder ces thèmes devant différents auditoires, la plupart composés de prêtres, religieux et religieuses. Certaines de ces causeries ont fini par faire l'objet d'un article ou d'un compte rendu. J'en ai choisi quelques-uns pour inclure dans ce volume.

Le fil conducteur qui relie ces articles est sans doute celui du changement profond dans lequel l'Église catholique est en train de s'engager presque malgré elle et qu'il faudrait qu'elle réussisse à assumer pleinement, consciemment et volontairement. Il n'est que trop évident que l'Église catholique vit en retard sur son siècle. Et l'on pourrait croire qu'elle s'y est habituée. C'est devenu son état normal depuis la fin du Moyen-Age, comme si l'Église en avait pris son parti. Les grands courants de pensée qui ont fait le monde

moderne, les transformations économiques, politiques et sociales qui ont bouleversé la société ancienne et donné naissance à la société présente, rien de tout cela n'a été inspiré et accueilli par l'Église catholique. C'est en dehors d'elle que les principaux mouvements novateurs ont pris naissance dans le monde occidental, c'est souvent contre elle qu'ils se sont affirmés et c'est en dépit d'elle qu'ils se sont réalisés. Et il en va encore de même au 20<sup>e</sup> siècle.

Je suis convaincu que le monde contemporain a été appauvri par cette attitude de retrait, d'opposition et d'incompréhension de la part de l'Église catholique. Les valeurs qui se sont affirmées dans la transformation du monde moderne étaient pour la plupart d'origine chrétienne, mais les chrétiens ne les ont pas reconnues. Ils n'ont surtout pas vu qu'ils étaient en mesure de leur apporter une dimension spirituelle qui fait présentement défaut, de leur conférer un caractère plus universaliste et de leur insuffler une conception plus profonde et plus fondamentale de la fraternité des hommes.

Dans les articles qui suivent, j'ai voulu exprimer mon angoisse devant ces retards accumulés de l'Église dans l'évolution de la société contemporaine et faire partager ma conviction qu'il est urgent que les chrétiens se ressaisissent et qu'ils regardent avec sympathie et d'une manière positive les changements en cours, les nouvelles valeurs qui s'affirment, les modes de vie qui s'inventent, les visions du monde qui émergent. Plus encore, les chrétiens devraient devancer l'histoire, innover, se situer à l'avant-garde des transformations culturelles, politiques, économiques et sociales de la civilisation contemporaine.

Ce qui menace le plus l'Église catholique, ce n'est pas la culture nouvelle en elle-même, c'est que les chrétiens soient à la remorque de cette nouvelle culture. S'ils continuent de la sorte, ils se verront toujours plus marginalisés et déphasés par rapport à l'évolution du monde contemporain et surtout par rapport à la civilisation du 21<sup>e</sup> siècle dont on voit déjà s'esquisser les grandes lignes.

Je considère que c'est un privilège pour les hommes et les femmes de ma génération d'avoir à relever le difficile défi de vivre cette période d'effervescente remise en question, de doute, d'interrogation, de recherche, mais aussi de renouveau spirituel, de rajeunissement, de ressourcement.

Il n'est pas facile de prédire ce qui nous attend au terme de l'époque que nous traversons, après les perturbations et les transformations qu'elle entraîne. Mais je n'arrive pas à croire que l'homme n'en sortira pas grandi moralement et spirituellement. Ce sont les institutions, telles que nous les connaissons, qui en souffriront le plus, car elles vont subir de profondes mutations, si encore elles survivent. Mais on est trop souvent porté à confondre le sort fait aux institutions et le salut de l'homme. Les institutions n'ont qu'une valeur et une

vérité relatives et leur survie ou leur stabilité ne sont pas nécessairement des indices du progrès spirituel de l'humanité, loin de là, Il faut parfois que des institutions solidement établies, des règles de conduite depuis longtemps reçues, des traditions séculaires soient ébranlées ou même balayées pour que l'homme retrouve une certaine liberté de pensée, de jugement et d'action sans laquelle il risque de se scléroser dans des routines rassurantes mais stérilisantes. C'est cette liberté qui nous est présentement offerte : il faut l'accueillir comme un don de Dieu.

Troisième partie : Déclin ou renouveau religieux ?

## Chapitre VIII

---

### “L'idéologie du changement comme facteur de mutation sociale” \*

[Retour à la table des matières](#)

Bien peu de gens, si on les questionne, répondront que rien ne change ces années-ci. On dira plutôt que les choses changent beaucoup et très vite, certains ajouteront même que l'évolution est trop rapide, qu'elle nous essouffle et qu'elle risque dangereusement de tourner au désordre et à l'anarchie.

Il suffit aussi de lire un certain nombre d'articles dans les revues populaires, dans les journaux, ou de consulter quelques livres récents d'analyse sociale pour se rendre compte combien le changement est un thème constant et dominant dans la description qu'on donne de la société du milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Des sociologues affirment même que depuis quelques années, le monde occidental est en train d'évoluer vers un nouveau type de société. La société industrielle, qui avait brisé et désorganisé les anciennes sociétés traditionnelles, est sur le point de donner naissance à un troisième type de société, dont les traits caractéristiques commencent à peine à se révéler.

---

\* Conférence prononcée à l'Institut de Pastorale et publiée, dans une version légèrement différente de celle-ci, dans la revue *Communauté chrétienne*, vol. 9, no 49, janv.-fév. 1970, pp. 5-21.



## *La nouvelle société*

[Retour à la table des matières](#)

La société industrielle avait été marquée par la révolution technologique, qui s'est accompagnée de l'industrialisation et de l'urbanisation massives, résultant du transfert de la campagne à la ville d'énormes quantités de populations et de leur concentration autour des manufactures d'abord, puis des usines toujours plus grandes. Dans sa phase la plus avancée, l'industrialisation se continue par l'automatisation, dont les effets se font maintenant sentir dans certains secteurs de travail qui avaient été en bonne partie épargnés par l'industrialisation, comme par exemple le travail dans les bureaux et l'enseignement.

La nouvelle société en voie d'élaboration se situe certainement dans la ligne d'évolution de la société industrielle. Mais en même temps, elle dépasse celle-ci et va si loin qu'on peut à juste titre parler d'une nouvelle société. On a tenté de qualifier cette nouvelle société de diverses façons : on l'a appelée *Société de Masse*, faisant référence particulièrement à l'impact des techniques modernes de communication de masse; on l'a surnommée *Société de Consommation*, par opposition à la Société de Production qu'était la Société Industrielle ; Herbert Marcuse l'a appelée *Société Industrielle Avancée*, dans la critique sévère qu'il en a faite ;<sup>34</sup> le sociologue français Alain Touraine parle à la fois de *Société Programmée* et de *Société Post-Industrielle*.<sup>35</sup> Chacune de ces expressions fait référence à un trait particulier de la nouvelle société, qu'on peut considérer comme plus ou moins dominant, ou du moins comme très accentué.

Quel que soit le nom qu'on donne à la nouvelle société, on s'accorde généralement à y reconnaître une bureaucratisation de plus en plus généralisée, en même temps qu'un refus de la bureaucratisation et de ses conséquences. C'est ainsi que, par exemple, l'économiste américain Galbraith a abondamment décrit la forme et la fonction de ce qu'il appelle les technostuctures dans la société contemporaine, c'est-à-dire l'organisation de type bureaucratique qui en est venue à remplacer l'entrepreneur capitaliste dans

---

<sup>34</sup> Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduction de Monique Wittig, Paris, Les éditions de Minuit, 1964.

<sup>35</sup> Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Éditions Denoël, 1969.

tous les secteurs de pointe de la production économique.<sup>36</sup> Mais en même temps, d'autres chercheurs, comme Whyte, ont illustré les irrationalités et les menaces de l'organisation et de « l'homme de l'organisation »,<sup>37</sup> pendant que d'autres, comme Marcuse, soulignaient le rôle aliénant de l'organisation pour l'homme.

### *Le changement en tant que vision du monde*

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les descriptions qu'on donne de la société nouvelle, aussi bien que de la société industrielle, ont ceci en commun qu'on tend à présenter le changement social comme un phénomène objectif, qui se produit en quelque sorte en dehors de l'homme et dont celui-ci subit l'impact et les conséquences. Les descriptions du changement dans la société moderne n'échappent pas à ce qu'on pourrait appeler un certain *sociologisme*, qui tend à réifier le changement, à le considérer comme un objet ou une chose à peu près complètement en dehors et au-dessus de l'homme. Il n'est pas dans mon intention de nier toute validité à ces descriptions : elles présentent de toute évidence une image réelle des transformations que subissent le monde moderne et l'homme contemporain.

Je voudrais cependant aborder l'étude du changement dans une perspective un peu différente, d'une manière qui soit à la fois objective et subjective. J'entends par là que je voudrais parler du changement dans des termes objectifs, mais en le situant avant tout dans les sujets qui le vivent, c'est-à-dire en chacun de nous.

La thèse que je voudrais développer, c'est que le changement n'est pas seulement un phénomène extérieur à nous, se produisant dans les choses ou dans notre milieu ; le *changement*, c'est aussi une *idéologie*, une *perception du monde*, une *certaine conviction*. Si beaucoup de choses changent effectivement autour de nous, c'est pour une large part parce que nous croyons qu'elles changent, ou parce que nous voulons qu'elles changent, ou parce que nous avons accepté qu'elles changent. Cet aspect du changement est trop souvent

---

<sup>36</sup> John K. Galbraith, *Le Nouvel État industriel. Essai sur le système économique américain*, traduction de J.-L. Crémieux-Brilhac et Maurice Le Nan, Paris, Éditions Gallimard, 1968.

<sup>37</sup> William W. Whyte, *L'homme de l'organisation*, Paris, Plon, 1959.

négligé par l'analyse sociologique ; c'est celui-là que je voudrais mettre ici en évidence.

À mon avis, la plus grande mutation du 20<sup>e</sup> siècle, c'est peut-être que l'homme moderne perçoit et juge les réalités sous l'angle du changement. Cet homme ne porte plus sur les choses le regard du photographe, mais celui du cinéaste. Il perçoit les choses dans leur succession, dans leur durée, et il arrive qu'il les mette en mouvement par le regard même qu'il porte sur elles et par le contact qu'il a avec elles. L'homme veut voir les choses sous leur aspect dynamique, dans ce qui est en elles évolution, conflit, transformation. Et c'est parce qu'il porte sur le monde un regard mobile qu'il imprime aux choses une impulsion, une action.

### *L'origine scientifique de l'idéologie du changement*

[Retour à la table des matières](#)

Cette attitude devant le monde n'est pas apparue récemment, comme le fruit d'une réaction spontanée. En réalité, elle se préparait depuis longtemps, mais elle nous était encore cachée. Comme une source, elle jaillit aujourd'hui au grand jour, après avoir suivi un long parcours souterrain. Parce qu'elle apparaît maintenant et s'exprime avec force, cette nouvelle vision du monde nous frappe davantage. Pour la comprendre, il faut chercher à remonter à ses origines.

Je voudrais indiquer quelques-uns des courants de pensée qui ont préparé et mûri la vision dynamique du monde qui caractérise l'homme du 20<sup>e</sup> siècle. Tout d'abord, il faut remonter à la Renaissance, au moment où apparaissent ce qu'on appelait alors les « nouvelles sciences ». C'était les sciences d'observation, basées sur les méthodes expérimentales, qu'on opposait à la connaissance théologique et philosophique dont les fondements étaient soit l'autorité, soit la logique pure. Les nouvelles sciences : l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, font fi de l'autorité, d'une part, et cherchent, d'autre part, à allier le raisonnement logique à l'observation rigoureuse des faits.

À la sortie du Moyen-Âge, la nouvelle science représente une révolution intellectuelle à un double titre. Tout d'abord, c'est une nouvelle démarche

intellectuelle qui s'affirme et qui, par sa nature même, est beaucoup plus dynamique que celle qui avait dominé durant tout le Moyen-Age. La connaissance scientifique se fonde en effet sur des théories toujours contestables, sur des lois dont la certitude n'est jamais acquise, bref sur un savoir que l'on considère toujours comme incomplet et par conséquent en constante et nécessaire évolution.

Par ailleurs, le contenu même de la nouvelle science s'avère une vision dynamique des choses. Ainsi, c'est elle qui nous convainc que la terre n'est pas une sorte de plate-forme stable, mais qu'elle est ronde et donc destinée à se mouvoir. De plus, on découvre que ce n'est pas l'univers qui tourne autour de notre planète, mais que celle-ci poursuit son cours suivant une trajectoire sans fin. L'homme du 17<sup>e</sup> siècle doit donc reconnaître qu'il n'habite pas un univers fixe ; il loge plutôt sur une planète dont le mouvement s'intègre dans une immense dynamique cosmique.

Au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, apparaît un nouveau développement théorique et scientifique d'une très grande importance : la théorie de l'évolutionnisme. En dépit de préjugés tenaces qui tiennent autant à une longue tradition de pensée qu'à des croyances religieuses, on a fini par accepter l'idée que les espèces vivantes, animales aussi bien que végétales, n'ont pas fait l'objet d'une création subite, par laquelle elles seraient apparues dans leur forme définitive dès leur origine. Lamarck, Darwin et d'autres prouvent que les espèces organiques évoluent dans le temps et que leurs formes actuelles sont l'aboutissant d'une lente et progressive transformation à travers les âges. Plus encore, les espèces s'engendrent les unes les autres, de sorte que les plus complexes se sont progressivement élaborées à partir des plus simples. Finalement, l'homme lui-même n'échappe pas à cette loi universelle de la genèse des espèces : il est, lui aussi, issu d'espèces animales plus anciennes, dont il s'est lentement différencié par l'abandon de certains traits et par l'acquisition d'autres.

Dans cette perspective, l'image fixiste d'un monde créé une fois pour toutes, qui était celle qui avait dominé la pensée humaine depuis des siècles, demandait une révision complète. Ou plus exactement, il a fallu carrément l'abandonner, au profit d'une vision évolutive non seulement de la race humaine, mais de l'univers tout entier, organique et inorganique.

## *Changement dans l'image de l'homme*

[Retour à la table des matières](#)

La fin du 19<sup>e</sup> siècle devait encore être témoin d'un changement radical, qui allait toucher l'image que l'homme avait de lui-même. La psychologie nous a habitués à porter un regard scientifique sur la conduite humaine, ses motivations, ses rapports les plus intimes. Or, ici se dresse comme un monument central l'œuvre de Sigmund Freud, dont la définition à la fois clinique et théorique de l'homme bouleverse bien des idées acquises. Soulignons ici en particulier un aspect de la pensée de Freud qui est plus pertinent à notre sujet. Freud décrit la psyché de l'homme comme une histoire qui se développe à partir d'un donné original, constitué par les besoins, les impulsions et les instincts, mais qui s'élabore au fil des événements et des milieux que chaque personne connaît. La personnalité psychique est le fruit d'une histoire individuelle. Dans toutes ses actions, chaque personne répond à des motivations dont les antécédents remontent souvent très loin dans son histoire personnelle, jusqu'à sa petite enfance. Dans le présent, chaque homme agit toujours avec tout son passé.

En outre, l'action humaine se construit par des conflits permanents à l'intérieur de chacun de nous, conflits entre les impulsions, les censures intériorisées, les agents qui ont dominé l'éducation, une certaine image de soi toujours remise en question et toujours à refaire. Dans le langage de Freud, la conduite humaine est le fruit de luttes ininterrompues entre le ça, le moi et le surmoi.

Si l'on en vient finalement au plan sociologique, l'équivalent de l'œuvre de Freud est celle de Karl Marx. Marx nous a enseigné que la société aussi est faite de conflits, de luttes d'intérêts, de contradictions entre ses parties constituantes. Plus encore, Marx a valorisé le conflit social, il a fait de la lutte des classes le seul instrument de libération des populations opprimées. Il propose la révolution comme seule issue à l'impasse dans laquelle la société capitaliste s'est engagée, lorsqu'elle a accepté comme fondement la propriété privée. Avec Marx, la révolution n'est plus le mal à éviter, le désordre à corriger ou la révolte à écraser ; elle devient une fin à réaliser, du moins une fin instrumentale, en vue d'une société à venir qui devrait être plus humaine, parce que libérée des inégalités et des injustices inhérentes à celle que nous connaissons.

En résumé, on pourrait dire que Freud voit en l'homme comme un volcan d'instincts, d'impulsions, de besoins que l'éducation, les contrôles sociaux, la morale réussissent difficilement à contenir et dont l'énergie demande toujours à être canalisée. Aux yeux de Marx, la société apparaît comme un volcan qui a été étouffé par la classe au pouvoir et qu'il faut réactiver pour qu'il explose et brise la croûte d'idéologies et de structures sociales qui l'enferment. Ni pour l'un ni pour l'autre, l'image de l'homme et de la société ne ressemble à un jardin bien ordonné, à un parc paisible.

### *Définition de l'idéologie du changement*

[Retour à la table des matières](#)

Il ressort de ce qui précède que l'univers mental de l'homme contemporain, qui s'est construit dans les derniers siècles, s'est axé d'une manière toujours plus nette sur la vision d'un monde en mouvement. Vision dynamique des choses d'abord dans la science, puis vision dynamique de l'homme individuel avec Freud et de l'homme social avec Marx. L'idée que le changement fait partie de la nature de toute réalité n'est cependant pas récente. Déjà, dans l'Antiquité, certains penseurs l'avaient soupçonnée et avaient cru pouvoir l'affirmer. Mais c'est depuis la Renaissance que cette idée a vraiment pris forme, qu'elle s'est installée dans toutes les sphères de la connaissance humaine et qu'elle finit par conditionner le regard que l'homme porte sur lui-même et le monde qui l'entoure.

On peut aller plus loin encore, et affirmer que *le changement est devenu une idéologie, en plus d'être une perception du monde*. J'ai déjà défini l'idéologie ailleurs comme étant « un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité »<sup>38</sup>. Je pourrais aussi emprunter à Jacques Grand'Maison la conception qu'il en présente: « L'idéologie, dit-il, c'est un pôle central de référence pour l'identification et la cohésion du groupe, pour la légitimation de

---

<sup>38</sup> Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Éditions H.M.H., 1968, volume I, pp. 114-115.

sa situation historique et de ses projets, et qui perd sa fonction essentielle quand elle n'a plus son caractère provisoire ». <sup>39</sup>

Effectivement, dans la plupart des pays modernes, « l'identification et la cohésion du groupe » se cherchent autour du pôle du changement. Les hommes politiques sentent le besoin de proposer aux aspirations des masses différents modèles de société à réaliser : « la grande société », « la société juste », « la société créatrice ». Ce sont autant d' « idéaux » autour desquels on veut mobiliser les énergies d'une nation, tout comme on cherche à le faire ailleurs autour des idées de développement, de décolonisation, d'indépendance, ou de révolution permanente. Toute cette terminologie exprime finalement une idéologie du changement : elle signifie que « la bonne société », c'est celle qu'il faut construire, et donc qui est à venir. Elle implique que la société présente a besoin d'une remise en question et qu'elle appelle nécessairement un certain nombre de transformations plus ou moins radicales.

### *Une nouvelle morale*

[Retour à la table des matières](#)

Quand on essaie de comprendre un peu mieux cette idéologie du changement, il semble qu'elle apparaît finalement comme *le fondement d'une nouvelle morale*. Dans la mentalité contemporaine, le *statu quo* en est venu à prendre le caractère d'une faute. D'une faute ou d'une faiblesse. Pour être bonne, toute chose doit être changeante, qu'il s'agisse de la société, des arts, de la littérature, même de la morale et de la religion. On a posé comme postulat que tout changement produit nécessairement de bons fruits.

Dans le monde contemporain, il semble qu'il n'y ait plus moyen d'être en faveur du *statu quo* et d'avoir en même temps la conscience en paix. Il y a quelques années à peine, ceux qui favorisaient le changement étaient sur la défensive et devaient prouver qu'ils avaient raison. Aujourd'hui, celui qui supporte l'ordre établi, dans quelque domaine que ce soit, a fort à faire pour convaincre qu'il n'a pas tort. Le changement est devenu un critère moral qui distingue ce qui est bien de ce qui ne l'est pas, de sorte qu'on croit qu'une réalité qui n'a pas connu de changement récent ne peut pas faire autrement que d'être dépassée et mal adaptée aux exigences contemporaines, tandis que les choses qui changent ne peuvent que s'améliorer. Ou du moins, elles ont le mérite de chercher à s'améliorer.

---

<sup>39</sup> *Le Devoir*, le 9 septembre 1969.

## *Les trois piliers traditionnels de la stabilité sociale*

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les anciens piliers de la stabilité sociale s'écroulent. On peut en effet affirmer que la société reposait sur trois bases principales, qui lui donnaient une certaine permanence en lui assurant l'ordre nécessaire. Au plan des structures économiques, le pilier de la stabilité sociale était la *propriété*. Sous les diverses formes qu'elle a connues, la propriété a toujours apporté à la fois une certaine sécurité et un type stable de rapports humains. C'est d'ailleurs la propriété de la terre qui a opéré la première grande révolution sociale : celle du passage du nomadisme primitif à la vie sédentaire sur des fermes. Mais depuis la mise en question du droit de propriété et de la valeur sociale de la propriété par Marx et les différents socialistes, on ne peut plus attribuer à la propriété les vertus anciennes. De fait, une partie imposante de l'humanité vit aujourd'hui dans un régime économique qui prétend libérer l'homme des aliénations conséquentes à la propriété et effacer de la réalité sociale et de la psyché de l'homme le besoin de propriété qu'on avait si longtemps cru naturel. Depuis toujours, des hommes avaient pratiqué diverses formes de propriété commune ou de communisme : qu'il s'agisse d'anciennes tribus, de certaines sectes religieuses ou de communautés de moines. Mais ces hommes pratiquaient généralement le communisme pour eux-mêmes, sans prétendre l'imposer au reste de l'humanité. Ce qui caractérise le socialisme contemporain, c'est qu'il se propose d'instaurer à l'échelle de la planète une société nouvelle, dont on aurait arraché jusqu'aux racines de la propriété privée.

Le second pilier de stabilité sociale est d'ordre politique : c'est celui de *l'autorité*. Toute société, toute collectivité, même de petite taille, paraît requérir une forme quelconque d'autorité pour lui permettre de fonctionner d'une manière ordonnée et efficace. La légitimation de l'autorité est un problème auquel toute société doit répondre. On peut en effet légitimer l'autorité sur diverses bases : la force physique, l'âge, la tradition, le nom de famille, une constitution juridique, ou encore le prestige personnel que confère à quelqu'un ce que Max Weber a appelé un « charisme ». On dit souvent que notre siècle souffre d'une crise d'autorité. C'est sans doute vrai, non pas cependant dans le sens où on rejette toute autorité, mais plutôt qu'on n'accepte plus certaines bases de légitimation de l'autorité qu'on tenait jusqu'ici pour fermement



établies. Ainsi, les jeunes ne reconnaissent plus que l'autorité doive grandir en proportion directe avec l'âge ; ils refusent également qu'un poste confère automatiquement l'autorité à celui qui l'occupe. Je dirais que dans le monde contemporain, celui qui occupe un poste d'autorité, ou celui qui prétend recourir à l'autorité, doit faire la preuve qu'il mérite l'autorité qu'il s'attribue, c'est-à-dire qu'il est apte à l'utiliser d'une manière efficace. On pourrait dire que le droit de recourir à l'autorité est moins objectivement fondé qu'auparavant et qu'il devient davantage personnalisé.

Le troisième pilier se situe dans le contexte de la légalité: je l'appellerai le pilier de la rationalité. C'est surtout dans la société industrielle qu'il est apparu, bien qu'on le trouve effectivement répandu dans bien d'autres sociétés, mais d'une façon peut-être plus latente. La forme la plus avancée de la rationalité sociale se trouve sans doute dans la bureaucratie. Celle-ci se veut en effet une organisation logique et purement rationnelle des activités d'un ensemble de Personnes, en vue d'une production collective. La bureaucratie a fait la force de certains empires anciens : l'empire égyptien en est le cas le mieux connu, car c'est peut-être celui qui a poussé le plus loin la bureaucratisation totale de la société. L'industrialisation a requis la mise en place de structures bureaucratiques toujours plus complexes et étendues, au point qu'on a pu comparer la société moderne à une immense mécanique, dans laquelle chaque homme ne serait plus qu'un infime rouage et que feraient tourner quelques ingénieurs sociaux. De fait, un des motifs de révolte de la jeunesse contre la société contemporaine et le principal grief qu'on fait à cette société, c'est d'étouffer et d'aliéner l'autonomie personnelle dans les -filets de l'organisation bureaucratique. La jeunesse se refuse à dire quelle sorte de société elle veut à l'avenir. Mais on l'entend condamner avec force les cadres rigides de la société programmée d'aujourd'hui. Elle reproche en particulier à cette société la manipulation qu'elle permet des hommes par l'homme, sa puissance énorme d'intégration des individus et son refus de toute contestation véritable.

### ***Cueillir tous les fruits de l'idéologie du changement***

[Retour à la table des matières](#)

Ces trois piliers de la traditionnelle stabilité sociale sont tous ébranlés par l'idéologie du changement qui a déferlé sur nous en ce milieu du 20<sup>e</sup> siècle. Notre génération d'hommes de cette période-ci de l'histoire a le difficile privilège d'être porteuse de cette idéologie du changement, de la recueillir au

moment de son jaillissement et de sa pleine effervescence. Il ne faut donc pas s'étonner que presque tout ce qui paraissait sacré il n'y a pas si longtemps soit remis en question ou même carrément abandonné.

Avant longtemps, il faudra songer à rétablir un meilleur équilibre. En effet, le changement ne peut pas être un critère valable de jugement moral. Il faudra, ou retrouver d'anciens critères moraux de jugement, ou en inventer de nouveaux. En tout cas, il faudra revenir à une vue plus juste du changement et apprendre à considérer celui-ci d'une manière instrumentale et non pas comme une valeur en soi.

Pour l'instant, cependant, il faut encore voir ce que cette idéologie porte de positif. Avant de mettre en question l'idéologie du changement, il faut cueillir tous les fruits qu'elle promet. Reconnaissons, en effet, que c'est grâce à cette idéologie qu'on fait aujourd'hui des examens de conscience partout dans le monde. C'est grâce à elle qu'on s'interroge sur les valeurs de la civilisation contemporaine, le sens de la vie, les inégalités sociales, l'évolution individuelle et collective. On ne peut nier que l'idéologie du changement ait été à la source d'une épuration de la conscience humaine et qu'elle puisse être l'occasion d'une revitalisation de notre civilisation et de l'humanité tout entière. Nous vivons un des rares moments de l'histoire où rien n'est plus en place pour toujours. Une telle fluidité pose à l'homme contemporain d'énormes problèmes et est à l'origine de profondes tensions : de tels moments historiques sont nécessairement troublés et agités. Il faut assumer certaines contradictions et faire face à des problèmes nouveaux. Mais ce qui est source de tension constitue aussi la richesse et l'espérance des temps où nous vivons.

### *Trois sources de tensions*

[Retour à la table des matières](#)

Trois sources de tensions sont plus particulièrement remarquables, lorsqu'on tente de saisir les réactions de l'homme devant le changement. Tout d'abord, l'idéologie du changement, comme toute autre idéologie, ne peut pas être partagée par tous. De sa nature, l'idéologie est un principe de division en même temps qu'elle est un principe de solidarité. Toute idéologie cherche à créer une communion à l'intérieur d'une communauté, mais en même temps elle distingue et oppose ceux qui appartiennent à un Nous et ceux qui en sont exclus. C'est une des lois sociologiques les mieux établies que la société ne

change jamais tout entière en même temps. Une société se transforme selon un rythme brisé, par pièces détachées, le changement gagnant petit à petit des couches successives de la société. Dans ce processus, l'idéologie est un des plus importants facteurs. Mais elle contribue précisément à figer les oppositions entre les tenants du changement et ceux qui s'y opposent, ou encore entre ceux qui favorisent une orientation particulière et ceux qui appuient d'autres projets d'avenir.

En second lieu, le changement et l'idéologie du changement rencontrent des résistances en chacun de nous. Il y a toujours une part de nous-même qui cherche un port stable d'attache, un point d'ancrage qui soit ferme. Même ceux qui se croient et se disent les plus engagés dans l'idéologie du changement sentent le besoin de trouver quelque part un appui stable qui, à la manière du levier, leur permette de soulever ou de faire basculer le monde.

Enfin, l'idéologie du changement porte en elle-même un certain nombre de contradictions. Pour n'en mentionner qu'une ou deux, il est remarquable qu'elle s'attaque à presque tous les absolus et qu'elle cherche à les relativiser, en érigeant en nouvel absolu le changement lui-même. Ou encore, on voit l'idéologie moderne, d'une part, s'opposer à la rationalité de l'organisation bureaucratique et réclamer, d'autre part, une société plus rationnellement planifiée.

À côté de ces trois sources de tensions, il y a un aspect positif qu'il faut ajouter et qui peut être source d'espérance, à savoir que l'idéologie du changement fournit malgré tout le principal cadre mental de référence auquel tous nos contemporains peuvent se rapporter dans leurs dialogues. Nous pouvons mettre sous les mots des réalités différentes ; nous pouvons parler de changement et l'entendre dans des sens très divers. Il n'en demeure pas moins que le sujet principal de la discussion entre les hommes de notre temps se situe toujours à l'occasion du changement, au sujet du changement et par rapport au changement. En ce sens, l'idéologie du changement nous offre un certain point de ralliement, ou à tout le moins un point de convergence autour duquel se constituera peut-être une nouvelle unité que l'humanité n'avait pas connue depuis la période médiévale. Car, qu'on le reconnaisse ou non, l'homme contemporain, assoiffé de liberté, d'autonomie et de pluralisme, demeure toujours hanté, et peut-être plus que jamais, par le grand rêve de l'unité humaine.

## *L'Église et le changement*

[Retour à la table des matières](#)

Dans tout ceci, où se situe l'Église ? Est-elle engagée dans le changement ? Partage-t-elle l'idéologie du changement ? N'est-elle pas menacée dans sa structure et peut-être dans son essence même par le changement et par l'idéologie du changement ?

Disons d'abord qu'il est trop évident que l'Église a été à peu près totalement en dehors des grands courants de pensée qui ont alimenté l'esprit du monde contemporain. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle a accueilli froidement les progrès de la science, dont elle s'est toujours méfiée et dans lesquels elle a toujours vu une menace à ses vérités. Parmi les développements scientifiques, l'évolutionnisme lui a paru une des plus pernicieuses attaques contre ce qu'on croyait être une définition biblique de l'histoire du monde. Il a fallu plus de 100 ans à la grande majorité des catholiques pour s'acclimater à l'idée du transformisme. Par ailleurs, mise en cause par le marxisme, la pensée chrétienne n'a cessé d'être obsédée par l'attaque dont elle était l'objet, oubliant de voir dans le socialisme une défense de l'homme et la sécularisation de vieilles valeurs chrétiennes. Quant au freudisme, s'il n'a pas fait de la part de l'Église l'objet de condamnations aussi globales que le transformisme et que le marxisme, on peut au moins affirmer qu'il a toujours été considéré comme bien éloigné de la définition chrétienne de l'homme.

C'est sans doute à cause de cette résistance à tous les principaux mouvements de pensée qui ont agité l'histoire des idées depuis trois ou quatre siècles que l'Église catholique est apparue comme un havre de paix, d'ordre et de stabilité. Les trois piliers de stabilité sociale, on les retrouve parfaitement bien dans l'Église. L'Église s'est toujours considérée comme ayant la propriété privée de la vérité éternelle, dont elle était la seule gardienne autorisée. Quant à l'autorité, personne ne peut nier qu'elle était bien établie dans l'Église catholique, modelée d'après l'Empire romain et la société médiévale. Pour ce qui est de la rationalité, elle s'est peut-être le mieux exprimée dans le fait que l'Église proposait aux hommes de partager la vision du monde qu'avait Dieu lui-même ; on peut donc dire que c'était la rationalité à l'état le plus pur.

Ces trois piliers, qui ont fait de l'Église un port stable dans les derniers siècles, sont aujourd'hui menacés à leur tour. Dans divers milieux religieux,

même catholiques, on s'objecte à ce que l'Église continue à réclamer un droit exclusif de propriété sur la vérité. L'Église subit une crise d'autorité : on a commencé par mettre en doute celle du prêtre, puis celle de l'évêque, et récemment celle du Pape. Enfin, la nouvelle rationalité qu'on retrouve même dans l'Église veut libérer l'homme de la sujétion trop grande dans laquelle il était tombé par rapport à Dieu.

Si des chrétiens sont particulièrement effrayés par la discussion qui anime présentement l'Église, c'est qu'on s'attaque à ce qui leur apparaissait comme le dernier refuge d'ordre dans un monde voué à l'anarchie et au changement désordonné. Devant les régimes politiques instables, les royaumes brisés, les monarchies renversées, les vérités reniées, l'Église était demeurée une institution dont la hiérarchie d'autorité présentait la promesse d'éternité. Voilà que l'Église elle-même subit maintenant les assauts de l'idéologie du changement et on pourrait presque croire qu'elle est emportée plus rapidement encore que toute autre institution dans le tourbillon qui s'est abattu sur notre monde.

### *La vision du monde dynamique dans la tradition judéo-chrétienne*

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, c'est ma conviction que cette image d'un monde ordonné, dont l'Église a voulu témoigner dans les derniers siècles, ne correspond pas à la pensée judéo-chrétienne la plus authentique. Je sais combien il peut être dangereux de vouloir invoquer ce que l'on appelle la « tradition chrétienne ». Mais je crois que si une telle tradition existe, il est aisé d'y trouver bien plus d'éléments d'une pensée dynamique que d'éléments d'une pensée statique.

Je crois en effet que l'Église a toujours défini sa nature et son existence d'une manière historique, comme étant le lien dans le temps entre la vie humaine du Christ et son avènement final. Dans cette perspective, la pensée chrétienne a été animée par la vision d'un monde en évolution, d'un peuple en marche vers l'accomplissement du Royaume de Dieu. Ce monde temporel, dans lequel oeuvre l'Église, elle cherche depuis ses origines à le dégager de toutes les contraintes aliénantes, à la fois matérielles et spirituelles, pour le préparer à la rencontre finale avec son Créateur.

Il m'apparaît donc que l'idéologie révolutionnaire qui domine la pensée en ce moment et qui propose la réalisation d'une société toujours en état de contestation d'elle-même, sous la forme plus ou moins utopique de la révolution permanente, a ses origines les plus profondes et les plus authentiques dans la pensée chrétienne. Au-delà du marxisme, du socialisme, du freudisme, du transformisme scientifique, l'idéologie du changement et l'idéologie révolutionnaire poussent leurs racines dans la vieille tradition judéo-chrétienne qui, depuis 4,000 ans, a perçu le monde à travers une historicité où se mêlent, d'une manière plus ou moins cohérente et parfois violente, l'action de l'homme et l'intervention de Dieu.

## *Conclusion*

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'Église des deux ou trois derniers siècles, la représentation historique du monde temporel et du Corps mystique a sans doute été, non pas oubliée, mais laissée en friche au profit d'une perception beaucoup plus fixiste, qui s'est développée à l'occasion de la contre-réforme. En cherchant aujourd'hui à rétablir un certain dialogue avec des marxistes, des freudiens, des évolutionnistes, les chrétiens retrouvent à travers eux leur tradition la plus ancienne. Dans les deux derniers siècles, cette tradition de pensée s'est détournée de la réalité mystique où elle avait sa source, pour s'attacher seulement à l'homme et au monde temporel. Sans faire perdre à la pensée chrétienne le dynamisme qu'elle a acquis en s'incarnant de la sorte dans les réalités existentielles les plus vives, sans non plus faire de compromis sur les éléments doctrinaux essentiels (parmi lesquels il faudra cependant distinguer entre le secondaire et ce qui est vraiment essentiel), il faut revivifier la tradition chrétienne en lui redonnant la perspective historique la plus ample possible, de manière à ce qu'elle englobe dans une même saisie l'homme et Dieu, l'histoire humaine et l'histoire du cosmos, le corps et l'esprit, le temps et l'éternité.

Troisième partie : Déclin ou renouveau religieux ?

## Chapitre IX

---

### “La théologie répond-elle aux besoins de l'homme d'aujourd'hui ?” \*

[Retour à la table des matières](#)

Qui est l'homme d'aujourd'hui ? C'est la question qu'on m'a posée. Il faut avouer que je ne lui connais pas de réponse simple et claire ; il n'existe pas de définition précise et satisfaisante de l'homme d'aujourd'hui. Ce qui le caractérise, ce qui en est peut-être le trait le plus marquant, c'est précisément qu'il cherche son identité et qu'il s'interroge sur lui-même. L'homme a perdu certaines assurances qu'il paraissait avoir hérité de l'Antiquité, du Moyen-Age ou du 19<sup>e</sup> siècle sur sa nature et sa destinée. Il ne retrouve plus toutes les dimensions de son paramètre traditionnel. Il en cherche de nouvelles. Et dans cette quête, nous sommes tous également engagés. Il n'y a pas une science qui ait la réponse plus qu'une autre.

Il fut un temps où théologiens et philosophes étaient en quelque sorte au-dessus de cette recherche ; ils détenaient des réponses qui paraissaient d'autant plus indiscutables qu'elles revêtaient un langage hermétique pour le commun

---

\* Conférence présentée devant la Société canadienne d'études théologiques et publiée, dans une version assez différente de celle-ci, dans *L'inquiétude pastorale dans l'enseignement de la théologie*, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1967.

des mortels. Mais aujourd'hui, philosophes et théologiens se joignent à l'interrogation de tous, dans la poursuite d'une nouvelle Anthropologie.

Je ne saurais donc pas dire qui est l'homme d'aujourd'hui Je voudrais plutôt réfléchir sur *l'homme d'aujourd'hui à la recherche de lui-même*.

## ***1 . Une vieille interrogation dans des ternies nouveaux***

[Retour à la table des matières](#)

Que l'homme soit à la recherche de lui-même n'est pas un fait nouveau. L'homme réfléchit sur son mystère depuis les temps les plus anciens. Mais depuis le 19e siècle, surtout peut-être au 20e siècle, il s'interroge sur lui-même dans des termes nouveaux. Ou peut-être plus exactement peut-on dire que la problématique que l'on a adoptée pour s'interroger sur l'homme a changé ; le problème de l'homme ne se pose plus de la même façon et dans les mêmes termes qu'avant le 19e siècle.

En simplifiant les choses, on pourrait dire que les philosophies et les théologies ont jusqu'ici défini l'homme surtout par rapport à autre chose ou en fonction d'autre chose. On disait ce qu'il était et devait être en le rapportant, par exemple, à un ordre social et en lui proposant de se réaliser dans la poursuite d'un bien commun. Ou encore, on le définissait par rapport à un ordre cosmique dont on disait qu'il faisait partie et auquel on croyait qu'il devait s'intégrer. Il fut aussi défini par rapport à un dieu ou à des dieux, ou en fonction d'une destinée supraterrrestre.

Or, c'est précisément cette façon de définir l'homme qui a changé. Si on analyse le développement des sciences humaines et le cheminement de la pensée philosophique depuis le début du 19e siècle, on se rend compte que la réflexion sur la nature humaine a adopté une nouvelle problématique et un nouveau langage. On cherche davantage à connaître l'homme tel qu'il est et pour lui-même, sans nécessairement le mettre en rapport avec d'autres dimensions. À cette fin, on a vu apparaître, depuis le début du 19e siècle, une grande richesse de nouveaux modèles conceptuels et une nouvelle terminologie pour parler de l'homme, pour dire ce qu'il est, exprimer ses angoisses et son destin.



Je voudrais, à titre d'illustration, esquisser une analyse des trois plus grands courants contemporains de pensée qui ont contribué à modifier et qui ont enrichi cette quête de l'homme.

## *2. L'humanisme marxiste*

[Retour à la table des matières](#)

Le premier de ces courants, c'est le marxisme. Je parle du marxisme à la fois comme science économique, sociologie et philosophie. À ce triple titre, le marxisme est la recherche la plus aiguë, la plus passionnée de l'homme qui se soit affirmée depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle. Au point de départ de la pensée marxiste s'exprime une angoisse, celle de l'être aliéné. L'aliénation première, pour le marxisme, c'est celle qui tient à la structure économique. L'homme devrait normalement se réaliser dans son travail, dans la production, dans l'agir, mais la majorité des hommes sont privés du produit de leur travail parce qu'ils n'ont pas accès aux principaux facteurs de production. À cause de la propriété privée des moyens de production, le travailleur est réduit à l'état d'instrument, d'outil, de machine. Telle est l'aliénation fondamentale, à partir de laquelle on peut en déceler toute une série d'autres, jusqu'à l'aliénation religieuse. À travers une succession de rationalisations, l'homme, aliéné dans sa production, l'est finalement aussi dans sa pensée et son imagination. Spolié du fruit de son travail, l'homme l'est aussi de sa vie culturelle et intellectuelle; sa pensée, ses aspirations, ses ambitions sont imprégnées par les idéologies dominantes. Les idéologies, ce sont les philosophies, les morales, les religions et toutes les autres formes de rationalisations qui s'imposent à une société parce qu'elles sont le produit de la classe dominante ou de l'élite au pouvoir, dont elles expriment le point de vue et les intérêts. Elles ne servent qu'à cacher au travailleur et à lui faire accepter le fait fondamental de son aliénation totale.

Mais en même temps, le marxisme, partant d'une angoisse, propose une espérance ; il annonce le commencement de l'histoire humaine. Il nous dit que l'humanité sort à peine de la préhistoire et que l'on peut maintenant entrevoir un nouvel humanisme par la libération progressive de toutes les aliénations qui ont fait jusqu'ici de l'immense majorité des 'hommes des êtres incomplets, diminués, écrasés.

L'aspect le plus révolutionnaire de la pensée marxiste ne réside peut-être pas dans la notion de la lutte de classes, ni dans l'espoir d'une société sans classe. On le trouve plutôt, à mon sens, dans la mise en accusation de toutes les philosophies antérieures qui plaçaient au centre de leur réflexion l'homme

de la classe dominante, c'est-à-dire celui qui est instruit, éduqué, civilisé. Les philosophes grecs avaient réfléchi sur l'homme de leur temps, mais cet homme était le citoyen libre, le non-esclave, et je crois comprendre que ça n'incluait pas la femme. L'homme qu'avaient à l'esprit les théologiens du Moyen-Age, c'était l'homme rationnel, éclairé, capable de raisonner et par conséquent responsable de sa conduite.

Le marxisme, pour sa part, entreprend une nouvelle démarche philosophique, qui adopte comme point de départ l'homme le plus démuné : le pauvre, le paria, le déshérité. Dans la perspective marxiste, le représentant le plus authentique de l'humanité, c'est le travailleur manuel, l'ouvrier, particulièrement l'ouvrier le plus défavorisé, le prolétaire. C'est lui qui annonce l'homme de demain. C'est à lui que le marxisme apporte le message d'espoir des « lendemains qui chantent ». Tel est l'aspect le plus révolutionnaire de la pensée marxiste. Étrange retour à la source trop oubliée de la pensée chrétienne originelle !

La théorie marxiste de la lutte des classes et de la révolution a surtout attiré l'attention. Sans nier l'importance de cette théorie d'ensemble de la philosophie marxiste, il faut rappeler qu'elle ne se comprend et ne s'explique que par référence à l'humanisme marxiste, trop souvent négligé par les marxistes eux-mêmes et plus encore par leurs critiques. Lutttes de classes et révolutions ont une fonction temporaire et instrumentale dans la prospective marxiste : elles doivent libérer les forces sociales enchaînées en vue d'un objectif grandiose, l'émergence d'un homme nouveau, qui aura renversé le joug de l'esclavage qui pesait sur lui depuis des millénaires pour accéder enfin à la liberté et à la lumière.

### ***3. La psychanalyse et l'humanisme***

[Retour à la table des matières](#)

La psychanalyse apporte une toute autre contribution que le marxisme à la connaissance de l'homme. C'est l'univers intérieur de ce dernier qu'elle fouille en profondeur pour mettre en lumière les voies tourmentées de la motivation, les forces actives de l'inconscient, les impulsions secrètes et étouffées, les censures que la conscience s'impose à elle-même. En réalité la psychanalyse se présente comme une démystification de nos démons intérieurs.

À la différence du marxisme, ce n'est pas vers les sociétés historiques, les masses humaines, les classes sociales que la psychanalyse jette les yeux. Elle se penche plutôt sur l'homme individuel aux prises avec lui-même et son histoire personnelle, ses angoisses, ses rêves.

Comme le marxisme, mais d'une manière différente, la psychanalyse a mis en question la morale et la religion. Les fondements de la conduite humaine trouvent dans la psychanalyse une nouvelle explication. L'homme n'est pas l'être libre et raisonnable que nous avaient enseigné à croire les moralistes du Moyen-Âge. Sa conduite est téléguidée par des impulsions instinctives qui sont d'autant plus puissantes qu'il refuse de les reconnaître et qu'il les refoule. Par conséquent, le problème de la responsabilité morale de la conduite prend un nouvel éclairage, puisqu'on sait maintenant que l'homme obéit à des motifs qu'il ignore et à des motivations qu'il refuse.

Par ailleurs, le sentiment de culpabilité prend une dimension jusqu'ici insoupçonnée : sur lui se serait construite la représentation d'un dieu qui punit ou qui pardonne et qui ne serait trop souvent que l'image d'un tribunal intérieur que nous aurions ainsi personnalisé et objectivé. Suivant une autre voie, Freud rejoint l'univers des idéologies et des rationalisations cher à Karl Marx.

Bien qu'ils soient profondément différents l'un de l'autre et même parfois à l'opposé l'un de l'autre, la psychanalyse et le marxisme sont deux modes d'explication de l'homme qui présentent un étonnant parallélisme. Comme le marxisme, la psychanalyse adopte comme point de départ une expérience douloureuse de l'humanité. Elle s'est penchée sur l'angoisse psychique de l'homme, que l'on trouve à l'état le plus pur chez le déséquilibré affectif et chez le malade mental. Ici, c'est sous son aspect pathologique que l'homme est saisi et expliqué. Bien sûr, dira-t-on de la psychanalyse qu'elle n'est pas une théorie de l'homme, mais une méthode d'analyse ; bien sûr, dira-t-on aussi de la psychanalyse qu'elle n'est pas une philosophie, et l'on aura parfaitement raison. Mais il n'en reste pas moins que la psychanalyse comporte une description de l'homme, de sa conduite et de ses sentiments, dont l'ensemble constitue une représentation cohérente et pratiquement globale de la personnalité humaine et de la souffrance de vivre. D'ailleurs, la psychanalyse promet aussi, comme le marxisme, une libération de l'homme, qui est non pas collective mais individuelle : libération de ses tourments, de ses angoisses, de ses démons.

Un autre caractère rapproche la psychanalyse du marxisme. Ce sont deux représentations diachroniques, dynamiques de l'homme. Le marxisme est une philosophie de l'histoire qui se veut explicative de l'évolution antérieure et présente. Ce n'est pas un monde figé qui apparaît au regard marxiste, mais des sociétés travaillées par de puissants mouvements contraires à travers lesquels s'écrit l'histoire.

De son côté, la psychanalyse nous enseigne que la conduite de chaque personne ne peut se comprendre qu'en la rapportant à son histoire personnelle la plus lointaine, en remontant jusqu'à sa naissance et même au-delà. Rompant avec la psychologie statique qui l'avait précédée, la psychanalyse interprète toute conduite humaine à la lumière des expériences passées qu'a vécues une personne et qu'elle porte encore profondément en elle.

Un autre trait rapproche ces deux représentations de l'homme: elles ne sont ni l'une ni l'autre des conceptions que j'appellerais essentialistes. Dans un cas comme dans l'autre, leur connaissance de l'homme s'appuie sur une analyse de besoins concrets, d'aspirations, d'angoisses. C'est une philosophie de l'homme qui suit un donné vécu et senti, plutôt qu'un humanisme correspondant à un modèle abstrait, intellectuel ou rationnel. C'est d'ailleurs ce qui fait le réalisme du regard que l'homme contemporain porte sur lui-même; plus que jamais, l'homme se regarde aujourd'hui avec lucidité et même avec une certaine dureté. La littérature et le cinéma modernes sont empreints de cette attitude. C'est l'homme en gros plan qu'on examine, dont on fouille les sentiments, dont on cherche à saisir les tics et les traits. Cette perception approfondie de l'homme par l'homme emprunte beaucoup au marxisme et à la psychanalyse.

Sans les rapprocher indûment l'un de l'autre, on peut donc dire que le marxisme et la psychanalyse ont entre eux certains points communs. L'un et l'autre offrent une nouvelle conception de l'homme; l'un et l'autre ont refusé de suivre les voies traditionnelles de la réflexion sur l'homme; l'un et l'autre ont adopté comme point de départ l'humanité souffrante, qu'il s'agisse du prolétaire ou du malade; l'un et l'autre promettent la libération.

#### ***4. Le regard de l'évolutionnisme sur l'homme***

[Retour à la table des matières](#)

D'une manière différente, moins apparente sans doute mais non moins efficace, l'évolutionnisme a exercé une grande influence sur la transformation qu'a connue récemment l'image de l'homme. On ne peut comprendre le monde contemporain, la civilisation occidentale actuelle et la psychologie de l'homme moderne, si l'on fait abstraction du courant évolutionniste et de l'impact qu'il a eu sur la pensée et la mentalité de l'Occident.

L'évolutionnisme a d'abord été une thèse biologique destinée à expliquer la transformation des espèces et les liens qui les relient entre elles. Ce furent surtout Lamarck, puis Darwin, qui donnèrent à cette thèse sa formulation la plus marquante, en découvrant les lois explicatives de la genèse et de l'évolution des espèces vivantes. Sous cette forme, l'évolutionnisme ne voulait être qu'un ensemble de lois scientifiques sans aucune prétention philosophique. C'est précisément pour marquer cette distinction et pour souligner cette modestie qu'on le dénomme alors « transformisme ».

C'est à des philosophes, particulièrement à Herbert Spencer, qu'on doit d'avoir étendu l'application des lois biologiques de Lamarck et Darwin à l'ensemble de l'ordre cosmique, particulièrement à l'univers de l'homme et à l'histoire de la société humaine. S'inspirant du transformisme, Spencer a cru découvrir une loi générale de l'évolution qui s'appliquait aussi bien à la psychologie de l'homme qu'à l'histoire des sociétés humaines. Il transformait une thèse scientifique en principe universel.

Mais Spencer n'était que le premier et peut-être aussi le plus éminent des philosophes à opérer cette traduction de la loi transformiste en philosophie évolutionniste. La même idée fut reprise sous des formes différentes par un vaste courant de chercheurs, anthropologues et sociologues, auxquels on a finalement donné le nom de « Darwinisme social ». À lui seul, ce nom témoigne bien de l'intention qui présidait à ce mouvement de pensée. Il est d'ailleurs bien faux d'en parler au passé : le darwinisme social est loin d'être mort, on en retrouve constamment les traces dans les sciences de l'homme, particulièrement dans les milieux anglo-saxons et américains.

L'évolutionnisme apportait avec lui d'importantes transformations de l'image de l'homme. Tout d'abord, vu dans cette perspective, l'homme n'apparaît plus comme étant au-dessus de l'univers par prédestination ou par suite d'une création spéciale. Il est un élément de l'univers, il en fait partie, il y est intégré. L'homme appartient aux autres espèces animales, avec lesquelles il est en relation à la fois génétique et physiologique. On comprend que cette nouvelle conception de l'homme ait provoqué au 19<sup>e</sup> siècle un choc profond. Aux yeux de beaucoup, elle est apparue comme une thèse essentiellement matérialiste, une atteinte au prestige et à la dignité de l'homme. Les théologiens l'ont condamnée comme l'aboutissant le plus méprisable du positivisme scientifique.

En second lieu, le monde auquel l'homme appartient et auquel il est intégré n'est plus fixe et stable comme on l'avait cru jusque là. C'est un monde changeant, mobile, mouvant. Le monde animal aussi bien que végétal a une histoire ; l'homme appartient à cette histoire et il en est le produit.

Et cette histoire est longue et complexe. Elle remonte très loin dans le passé, jusque dans les temps les plus obscurs des origines de la vie. La dimension du temps s'est étirée. L'histoire du monde et de l'homme a reculé de milliers et de millions d'années. Les quatre ou cinq mille années d'histoire humaine jusque-là connues ont pris subitement un caractère presque dérisoire en proportion des millions d'années d'évolution que le transformisme nous a révélées.

Bref, on peut dire en résumé que l'évolutionnisme a eu comme effet de relativiser l'homme, son statut et sa destinée. Les bases anciennes et traditionnelles de la supériorité qu'on lui accordait sont maintenant ébranlées. L'homme n'a pas été choisi et mis à part d'une manière évidente et manifeste. Ou du moins, si tel a été le cas, cela s'est produit d'une façon plus subtile et plus indirecte qu'on ne l'avait cru, à travers les voies détournées de l'histoire du cosmos et les dédales de la génétique animale.

## ***5. Les grands courants de la pensée dans la conscience populaire***

[Retour à la table des matières](#)

Ces trois grands courants de la pensée, marxisme, psychanalyse et évolutionnisme, n'ont pas exercé une influence immédiate sur la conscience populaire. On peut même dire qu'il a fallu du temps avant qu'ils rejoignent celle-ci. Ils ont d'abord été diffusés au sein de groupes restreints. Cela est surtout vrai de la psychanalyse et de l'évolutionnisme, qui étaient l'un et l'autre d'abord destinés au monde des savants et qui ont été restreints à ce monde pendant assez longtemps.

En outre, chacun de ces courants de pensée a rencontré des résistances considérables, ce qui montre bien la menace qu'ils représentaient pour les schèmes établis. Le marxisme a surtout eu à faire face à des résistances politiques et idéologiques. La psychanalyse et l'évolutionnisme ont soulevé des résistances religieuses, affectives, émotives autant que scientifiques. Ce n'est qu'à la longue et à la suite de longs combats, souvent obscurs et sans gloire, qu'ils ont fini par triompher en partie et rejoindre la conscience populaire.

Car il faut bien le reconnaître, ces trois courants de pensée imprègnent aujourd'hui profondément la mentalité de l'homme contemporain, quel que soit son niveau d'instruction et au-delà des frontières nationales et religieuses. C'est là un phénomène marquant du monde contemporain que l'on ne souligne pas assez souvent : la psychologie quotidienne, individuelle et collective, de l'homme moderne a été imprégnée par des idées philosophiques et scientifiques dont il n'est généralement pas conscient qu'il connaît mal ou même pas du tout et dont il lui arrive même de dire qu'il se méfie.

Sans doute, la conception marxiste de l'homme n'est-elle pas encore très profondément entrée dans la culture populaire de l'Amérique du Nord. Mais il y a de vastes parties du monde où elle est devenue le pain quotidien de la pensée des hommes. Elle est maintenant la structure mentale de masses humaines qui se perçoivent elles-mêmes et appréhendent l'histoire de l'humanité, et la leur en particulier, selon la terminologie et la conception marxiste.

La psychanalyse freudienne a eu du succès dans le monde occidental, particulièrement en Amérique du Nord, surtout dans la population anglo-saxonne. La terminologie et la conception freudiennes de l'homme sont largement répandues dans le monde occidental. La littérature contemporaine, le cinéma, les arts plastiques se sont inspirés de l'analyse freudienne de l'homme de mille et une façons. Même le jargon psychanalytique s'est répandu au point de devenir presque monnaie courante. La *libido* remplace ce que les moralistes appelaient ou appellent encore les mauvais penchants. La *sublimation* est une des formes que prend l'idéal. Les *complexes*, *l'anxiété*, *l'agressivité* expliquent nos tourments et parfois nos péchés.

Pour sa part, l'évolutionnisme a répandu et fondé l'idée du progrès dans l'histoire humaine. Il a renforcé la notion que c'est grâce à son travail, et à son intelligence que l'homme s'est taillé dans le monde une place prépondérante. Cette place, l'homme ne la doit donc ni à une création spontanée ni à une élection particulière, mais à lui-même et à ce qui le caractérise. Il n'en tient maintenant qu'à lui de continuer à aménager le monde selon ses désirs et selon sa conception du progrès.

L'évolutionnisme a aussi joué un autre rôle d'une grande importance dans le monde contemporain : il a servi de rationalisation au libéralisme économique et politique et au capitalisme occidental. C'est en prenant appui sur les thèses évolutionnistes qu'on a pu croire que le progrès social s'opère d'une manière naturelle - comme le progrès des *espèces vivantes* - par la libre compétition, qui assure la sélection des meilleurs et l'élimination des individus et des groupes sociaux moins doués ou moins bien adaptés. Des notions telles que « la circulation des élites » ou « l'égalité des chances de chacun » découlent de cette philosophie sociale, tout comme l'idée - bien optimiste - que la

concurrence économique ne peut manquer de favoriser à la longue la qualité des produits et les conditions de vie et de travail de la main-d'œuvre.

## ***6. Connait-on mieux l'homme ?***

[Retour à la table des matières](#)

À travers leurs diversités et leurs divergences, ces trois courants de pensée avaient ceci en commun : ils étaient tous trois axés sur l'homme, ils avaient tous trois comme objectif une meilleure connaissance de l'homme. Et cela a été effectivement acquis. On peut dire, sans l'ombre d'un doute, que la connaissance de l'homme a rapidement et considérablement progressé depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle. La psyché de l'homme, l'histoire de l'humanité, les facteurs socio-économiques des conduites individuelles et des actions historiques ont été soumis à une profonde révision et ont reçu un nouvel éclairage.

Mais cette nouvelle richesse de la connaissance de l'homme pose un problème fondamental. On connaît mieux les hommes, mais on a perdu la vue simple et bien structurée qu'on avait ou qu'on croyait avoir de l'Homme. On a appris à mieux analyser les conduites de l'homme, mais l'homme continue à se chercher lui-même, il continue à s'interroger sur lui-même et il s'interroge peut-être plus que jamais. Si l'homme se connaît un peu mieux, on ne peut pas dire qu'il se soit trouvé. Il se cherche et s'interroge suivant de nouvelles voies de réflexion Je voudrais indiquer très brièvement certaines de ces voies.

Dans le passé, la philosophie et surtout la théologie ont fourni à l'homme une trame de motivations qui était clairement définie et qui faisait converger toutes les actions humaines vers un grand objectif, vers un unique nécessaire, vers une fin privilégiée entre toutes : le salut de l'âme, le salut éternel, l'amour de Dieu. On observe aujourd'hui un affaiblissement des motivations méta-sociales, c'est-à-dire un affaiblissement des motivations qui s'inspirent d'un autre univers, d'un autre monde Je ne dis pas que ces motivations méta-sociales ont disparu, elles sont encore très profondes chez l'homme contemporain ; mais elles se sont affaiblies par la concurrence que leur ont faite d'autres motivations plus temporelles, plus humaines, d'autres motivations plus existentielles. Il est facile d'énumérer quelques-unes de ces motivations. N'est-il pas frappant pour des chrétiens que tant d'hommes, en ce moment, dans certaines parties du monde, sont prêts à des sacrifices considérables, même au sacrifice de leur vie, pour le service d'autres hommes et cela sans aucune idée



de récompense personnelle dans un autre monde ; que des communistes acceptent de se faire tuer, acceptent de se serrer la *ceinture*, *acceptent des années de privations* pour les générations à venir, sans aucune *promesse de récompense personnelle* en ce monde ni dans l'autre. C'est pour moi, chrétien, un des plus grands mystères du monde contemporain : des motivations temporelles désintéressées sont suffisamment fortes pour remplacer la motivation surnaturelle dans l'acceptation d'une vie de privations et même dans l'acceptation du martyre.

Le progrès de la connaissance est une autre motivation très puissante. Il existe aujourd'hui un univers des hommes de science qui est devenu un univers très considérable. Et pour ces hommes de science, bien souvent agnostiques ou athées, le progrès de la connaissance, parfois dans un tout petit domaine, motive toute une vie de travail et d'austérité.

La production est aussi une autre motivation d'une grande efficacité. Il faut avoir vécu dans un milieu industriel, un milieu d'affaires, pour voir comment il y a, dans certaines grandes compagnies, par exemple, une « mystique » de l'entreprise, de sa production, de son expansion, de son progrès.

L'amour humain, l'amour charnel, l'amour de l'homme et de la *femme*, voilà aussi une nouvelle dimension de l'existence humaine qui a été de plus en plus valorisée au 19<sup>e</sup> siècle et surtout au 20<sup>e</sup> siècle. On refuse aujourd'hui de considérer l'amour conjugal comme un moyen ou comme une fin seconde. L'amour s'affirme comme un absolu qui a ses exigences. C'est en définitive le fond du problème qui se pose présentement à l'Eglise dans la question du contrôle des naissances.

De façon plus générale, le progrès dans tous les domaines est une motivation profonde de l'homme contemporain. Car si l'homme doute aujourd'hui de bien des choses, il est certain de ceci : le progrès est possible, même s'il demeure toujours incertain. Il a une immense foi au progrès et c'est surtout quand on est en contact avec des jeunes qu'on se rend compte comment un monde qui change, un monde technique et social qui évolue, cela fait partie de leur perception normale des choses. Les jeunes d'aujourd'hui s'attendent à ce que les choses changent. Ce qui serait anormal pour eux, c'est que ça ne bouge plus. Les jeunes savent déjà qu'ils ne vivront pas, comme adultes, la vie des adultes d'aujourd'hui. Ils acceptent qu'il en soit ainsi ou plus exactement ils veulent qu'il en soit ainsi.

À travers cette idée du progrès, l'homme contemporain se définit de plus en plus comme un sujet historique, c'est-à-dire comme une partie d'un grand mouvement dans lequel il est engagé. D'où le succès des expressions « le sens de l'Histoire », « aller dans le sens de l'Histoire ». Ce sont des expressions

toute récentes, toute nouvelles, et très caractéristiques de notre mentalité contemporaine.

Et le sens de l'histoire, ou de son histoire, l'homme contemporain le cherche plus que jamais dans une perspective communautaire. L'homme du 20e siècle est assurément plus sensibilisé aux problèmes des hommes, et notamment aux problèmes des masses humaines, qu'il ne l'a jamais été dans le passé.

Quand on considère, en effet, comment les grandes civilisations se sont édifiées, se sont maintenues, on est frappé de ce que les grands desseins de l'histoire ont toujours été cruels pour les hommes, particulièrement pour les masses humaines. C'est ainsi que, par exemple, les fouilles de l'archéologie ont révélé depuis un siècle des monuments magnifiques dans l'ancien monde, des temples, des monuments funéraires. En même temps, ces mêmes fouilles ont révélé combien l'édification de ces monuments s'est faite de façon coûteuse et douloureuse pour la masse humaine. Ces monuments ont été, dans bien des cas, le fruit d'un égoïsme très personnel : ce sont, par exemple, des temples funéraires qu'un roi, un pharaon, un haut fonctionnaire s'élevait pour lui-même dans l'angoisse de sa propre destinée éternelle. Et à cette angoisse, il sacrifiait des masses de travailleurs, des masses d'esclaves qu'il conscrivait pour des années entières à la seule préparation de sa mort à lui.

Plus près de nous, les empires des grandes nations se sont édifiées sur la cruauté, ont été construits sans respect des autres. Nous qui habitons l'Amérique du Nord sommes là pour en témoigner. Nous nous sommes installés ici, Portugais, Espagnols, Français, Anglais, en terre étrangère, nous avons déplacé ces Indiens qui y habitaient, nous les avons presque annihilés au nom de notre civilisation et nous avons même carrément détruit de grandes civilisations. N'oublions pas que c'est un évêque catholique qui a brûlé la grande bibliothèque des Mayas et qui a ainsi posé des problèmes insolubles à l'archéologie du Nouveau Monde.

La révolution industrielle est, bien sûr, un acquis de l'humanité ce fut un des grands desseins de l'histoire. Mais comment ne pas songer à toutes les vies humaines qu'elle a coûtées, à ces hommes, à ces femmes et à ces enfants qui ont littéralement pourri, physiquement et moralement, dans les manufactures infectes du 19e siècle ?

Aujourd'hui, la conscience collective n'admet plus une telle exploitation. On est plus préoccupé qu'en aucun autre temps par les idées de justice sociale, de justice distributive, par le problème de la pauvreté, par l'égalisation des chances, par l'accessibilité de chacun aux biens produits, biens matériels ou biens culturels. En réalité, on peut dire que c'est sur les moyens de réaliser cette justice sociale que s'affrontent les deux grandes idéologies qui séparent le monde, ce n'est pas sur l'idée même de justice sociale. Bien sûr, pour ceux

qui sont dans le camp marxiste, l'univers capitaliste, c'est l'univers de l'exploitation. Mais ceux qui sont dans l'univers de la démocratie libérale croient que cette démocratie libérale est capable de réaliser une société du bien-être. Qu'il l'appelle la société sans classe ou « the great society », l'homme contemporain poursuit, à travers des chemins différents, la même idée d'une société qui serait plus humaine et où l'homme connaîtrait le bonheur et la joie de vivre.

C'est aussi dans cette même perspective d'une conscience collective sensible aux problèmes de l'humanité que prend racine l'attitude égalitaire de l'homme contemporain. Il s'est produit un éclatement des hiérarchies et un affaïssement des supériorités traditionnelles. Mais je ne crois pas personnellement que l'on soit engagé dans une crise de l'autorité ; je crois que l'on est plutôt engagé dans une crise de l'autorité inefficace. Ce n'est pas l'autorité comme telle qui est remise en question, c'est l'autorité inefficace. On considère aujourd'hui que le seul fondement acceptable d'une autorité, c'est son efficacité. L'autorité est encore acceptée de nos jours, mais elle est acceptée en autant qu'elle se légitime par la compétence de ceux qui l'exercent et par leur efficacité. L'autorité appelle le respect dans la mesure où elle le mérite et c'est en cela que cette autorité devient égalitaire. On refuse que l'autorité soit héritée biologiquement ou divinement ; l'autorité est proposée à des hommes qui, s'ils l'acceptent, en acceptent aussi les conséquences.

### *7. Qu'apporte la théologie à l'interrogation sur l'homme d'aujourd'hui ?*

[Retour à la table des matières](#)

À ce point-ci de nos réflexions, le temps est maintenant venu de poser la question : à cette recherche de l'homme, qu'apporte la théologie ? La théologie répond-elle aux problèmes, aux interrogations de l'homme d'aujourd'hui ? N'étant pas théologien, je n'aurais jamais osé de moi-même répondre à cette question devant vous. Mais puisque vous m'avez posé la question, j'y réponds catégoriquement: NON. La théologie ne répond pas aux problèmes que se pose l'homme d'aujourd'hui quand il réfléchit sur lui-même et quand il se cherche. Et cela pour deux raisons. La première, c'est qu'il s'est produit une rupture entre, d'une part, la mentalité, les conditions de vie, la vision du monde de l'homme contemporain, la conception de lui-même qu'il est en train d'élaborer et, d'autre part, ce que j'appellerais la « théologie des anciens manuels ». Cette théologie des anciens manuels représente pour l'homme

contemporain une perspective trop exclusivement morale ou moraliste et pas assez sociale. C'est une morale inadaptée, d'abord parce qu'elle est trop exclusivement individualiste et ensuite parce qu'elle ne tient pas compte des conditions de vie nouvelles, des conditions de vie transformées. En outre, cette théologie des anciens manuels offre une conception de l'Église trop institutionnelle, trop bureaucratique et sans doute aussi trop autoritaire.

Mais le problème principal est à mon avis celui de la conception trop intemporelle de l'action et de l'existence humaines qui se dégage de cette théologie. J'entends par là que la théologie veut parler un langage qui soit universel et en conséquence au-dessus du temps, un langage qui puisse être entendu par l'homme moderne aussi bien qu'il a pu l'être par l'homme médiéval. Il en résulte que cette théologie parle de l'Homme, mais elle ne parle pas des hommes et elle ne parle pas assez aux hommes. Pour employer une formule forte, je dirais qu'il manque à cette théologie d'avoir été touchée par la révolution industrielle et ses conséquences. À côté du langage marxiste et du langage freudien, celui qu'emploie la théologie catholique pour nous parler de l'homme et de sa destinée paraît bien peu existentiel, trop faiblement en rapport avec ce qu'est et ce que ressent l'homme d'aujourd'hui.

En second lieu, il existe, bien sûr, une nouvelle théologie qui s'élabore, qui se cherche, dont le Concile Vatican II a été la promesse ou l'annonce. Mais cette nouvelle théologie est encore trop jeune, trop nouvelle, trop balbutiante, elle n'est pas encore assez affermie, pour connaître la diffusion, la vulgarisation qu'a connues l'ancienne théologie et qu'ont connues le marxisme et la psychanalyse. La nouvelle théologie qui s'élabore ne fait donc pas encore partie de la culture populaire, elle ne s'est pas encore transposée dans la conscience collective. C'est ce qui explique, me semble-t-il, la difficulté qu'éprouvent un certain nombre de fidèles à comprendre les changements extérieurs (transformations liturgiques, modifications du jeûne et de l'abstinence) ; ces changements sont interprétés avec d'anciennes structures mentales, encore informées par la théologie traditionnelle. En réalité, la nouvelle culture religieuse n'est pas encore intégrée à la mentalité et aux motivations de l'homme contemporain.

C'est ici qu'apparaît la responsabilité très grande du théologien catholique. L'Église catholique a, en effet, d'une part, une très longue tradition de vulgarisation, d'enseignement populaire sous des formes très variées ; d'autre part, l'Église catholique est une des institutions humaines qui a peut-être à sa disposition l'appareil le plus considérable de diffusion des connaissances. Comparée au marxisme du début du 19e siècle, comparée au freudisme du début du 20e siècle, l'Église catholique est bien mieux équipée pour propager sa théologie que ne pouvait l'être le petit groupe communiste de 1840, ou que ne l'était le docteur Sigmund Freud en 1900. L'Église catholique est équipée pour diffuser, à la condition qu'une nouvelle pensée religieuse s'élabore

rapidement par des théologiens qui soient à l'écoute de l'homme contemporain. Je dirais plus : il ne suffit pas que le théologien soit à l'écoute de l'homme contemporain, il faut encore qu'il fasse ce que nous appelons en recherche sociologique de l'observation participante, c'est-à-dire que tout en observant et en écoutant, il participe aux préoccupations, aux travaux, aux angoisses de l'homme moderne, qu'il cherche à s'identifier à sa vision du monde et qu'il vibre à ses espérances.

Ceci m'amène à terminer par une invitation, que j'hésite d'ailleurs à vous faire. Je sais que les théologiens sont aujourd'hui conviés à toutes sortes de dialogues ; on vous convie au dialogue avec les théologiens des autres églises chrétiennes et même non chrétiennes ; on vous convie au dialogue avec les laïcs ; on vous convie au dialogue avec les pasteurs engagés dans la pastorale. Je voudrais pour ma part vous inviter à un dialogue avec les sciences de l'homme, c'est-à-dire à un dialogue entre des théologiens et des chercheurs engagés dans la recherche empirique ou dans la recherche théorique des sciences de l'homme. Cette recherche commune pourrait se poursuivre entre nous sur plusieurs terrains. Les sciences de l'homme, il faut bien le reconnaître, se sont développées en marge de la pensée chrétienne et même contre le christianisme et contre la religion. Mais je pense que, comme pour les églises séparées, il ne s'agit pas de convertir les sciences de l'homme, il s'agit plutôt de rétablir avec elles le dialogue. Il ne s'agit pas de vouloir baptiser ou christianiser les sciences de l'homme, mais de converser avec les chercheurs de ces sciences.

Un exemple me servira à illustrer ce que je veux dire: les chercheurs des sciences de l'homme s'interrogent beaucoup sur le changement, sur l'évolution, sur l'histoire humaine, sur le sens de cette Histoire, sur les mécanismes, les moteurs, les facteurs qui agissent dans l'histoire humaine. Or ce qui me frappe, c'est que l'Église a derrière elle une longue tradition de pensée évolutionniste. L'Église s'est toujours conçue de façon évolutive : l'Église chrétienne se définit en effet comme une communauté de fidèles en marche vers la Parousie ; elle réalise progressivement le royaume de Dieu dont l'achèvement est annoncé pour la fin des temps.

La notion de Tradition dans l'Église n'est pas une notion fixiste, statique ; il me semble, si je la comprends bien, que c'est une notion évolutive. La Tradition s'enrichit ; l'Église se considère non seulement comme la gardienne du message, mais l'Église se considère comme le cultivateur du message. L'Église fait progresser le message ; les théologiens font progresser la science de Dieu. L'Église n'a peut-être jamais appliqué à l'ordre temporel sa pensée évolutive, mais cette tradition de pensée pourrait aisément constituer un terrain commun avec les chercheurs des sciences de l'homme. Cette tradition de pensée correspond à une problématique de l'histoire que les chercheurs des

sciences de l'homme n'ont pas toujours conservée mais qu'ils cherchent activement à retrouver.

## ***8. Conclusion***

[Retour à la table des matières](#)

Dans le concert des courants de pensée qui ont alimenté une nouvelle conception de l'homme depuis un siècle, la théologie s'est faite de plus en plus silencieuse. Sa voix, autrefois si forte et dominante, s'est affaiblie et s'est presque éteinte. Le discours qu'elle tient est moins entendu que jamais, parce que ce qu'elle a à dire est trop peu accordé aux conditions de vie, aux exigences et aux angoisses du monde contemporain. Les théologiens parlent d'ailleurs avec une bien moindre assurance ; on ne trouve plus chez eux les accents de « la tranquille possession de la vérité » auxquels ils nous avaient habitués.

Les temps que nous vivons sont durs pour la théologie chrétienne. C'est une période d'épuration et de recherche douloureuse, marquée de doutes lancinants et de critiques angoissées. Mais je ne crois pas que la théologie doive vivre cette difficile étape en se repliant sur elle-même, ni en faisant son auto-critique en chambre close. Les théologiens doivent au contraire se pénétrer du monde d'aujourd'hui, s'immerger dans ses idéologies, ses rêves, ses aspirations. C'est là, à mes yeux, une condition essentielle au renouvellement de la pensée théologique. C'est aussi pourquoi, me semble-t-il, les théologiens doivent se tourner davantage vers les chercheurs des sciences de l'homme et entreprendre avec eux une recherche commune, qui sera en définitive, j'en suis assuré, bénéfique aux uns autant qu'aux autres.

Troisième partie : Déclin ou renouveau religieux ?

## Chapitre X

---

# “L'incroyance religieuse comme phénomène sociologique” \*

[Retour à la table des matières](#)

L'incroyance se vit d'une manière individuelle, personnelle et, jusqu'à un certain point, mystérieuse même pour celui qui la vit. Mais, en même temps, elle s'inscrit dans un contexte historique, social, politique. Dans une certaine mesure l'incroyance vécue individuellement s'insère dans une civilisation, elle en découle et en fait partie. C'est ce qui explique qu'elle soit liée à une culture, à la structure et aux institutions sociales d'une époque et à une évolution historique collective.

Résumée brièvement, la tâche du sociologue est d'essayer de la comprendre et de l'interpréter comme action humaine, en la rapportant non pas à ce qu'il y a de strictement personnel chez l'homme, comme le ferait le psychologue, mais à la dimension collective de l'agir humain. Je ne prétends pas que l'incroyance ne soit qu'un phénomène social ; mais l'incroyance étant vécue en société et dans un certain contexte historique, le sociologue peut, tout au moins sous cet aspect, essayer de l'analyser et de l'interpréter.

---

\* Conférence prononcée à l'institut de Pastorale et qui fut ensuite publiée, dans une version un peu différente de celle-ci, dans la revue *Communauté chrétienne*, vol. 10, no 60, nov.-déc. 1971, pp. 353-372.

J'ajoute que ma perception de l'incroyance est celle d'un sociologue croyant. La perception que celui-ci peut avoir de l'incroyance est inévitablement influencée par sa foi : elle ne peut être tout à fait la même que celle d'un sociologue incroyant. Dans ces conditions, il est parfaitement possible que deux sociologues, l'un croyant, l'autre incroyant, proposent l'un et l'autre leur perception et leur interprétation de l'incroyance sans nécessairement se répéter.

Pour mon propos, j'essaierai tout d'abord de caractériser l'incroyance au Québec en des termes que le sociologue est habitué à utiliser. Deuxièmement, je parlerai de ce que l'on pourrait appeler l'univers de l'incroyance. Enfin, je tenterai de situer rapidement le phénomène de l'incroyance dans l'évolution socio-culturelle du Québec et de la société moderne.

## I.

### Les caractères de l'incroyance au Québec

[Retour à la table des matières](#)

Dans une certaine mesure, je le faisais observer plus haut, l'incroyance est une expérience indéfinissable : elle est un phénomène qu'on ne peut saisir de l'extérieur d'une manière parfaitement satisfaisante. Dans ces conditions, comment peut-on parler de l'incroyance au Québec ? Sous quel angle peut-on aborder le phénomène ? Qu'est-ce, en définitive, que l'incroyance ?

Il ne saurait être question de définir l'incroyance : le sociologue n'aime guère les définitions générales. Il cherche plutôt à circonscrire une réalité par ses caractères, par les traits qui la signalent à l'attention. Quels sont donc les aspects sous lesquels on peut saisir ce phénomène qu'on appelle l'incroyance et qui, groupés dans un ensemble, peuvent assez bien rendre compte de la réalité pour qu'on n'ait pas à chercher une définition plus formelle ?



## *1. Mise en question de la religion traditionnelle*

[Retour à la table des matières](#)

Un premier trait est caractéristique de l'incroyance telle qu'on la connaît au Québec: elle n'est pas affectée d'un athéisme militant. On ne peut pas dire que ce dernier existe actuellement, du moins pas sous la forme qu'on avait connue au Québec au cours du XIXe siècle, ou comme celui qui a pu exister il y a quelques années, alors qu'on a vu se développer un mouvement de pensée dont l'une des orientations principales fut un athéisme radical. Il y a cinq ou six ans à peine, on pouvait observer, en certains milieux, un besoin de rupture totale avec l'Église catholique et avec ses croyances religieuses traditionnelles : ce besoin de rupture s'est affirmé avec force et même avec un certain bruit. Il n'en est plus tout à fait de même à l'heure actuelle. L'incroyance qu'on affirme, du moins celle qu'on affiche présentement ou publiquement, est moins l'incroyance en Dieu que l'incroyance en l'Église. Il s'agit d'une mise en question de l'Église, d'un scepticisme à l'endroit de l'Église en tant qu'institution humaine (ses écoles, ses hôpitaux, son clergé, sa hiérarchie, ses interventions publiques), et aussi de l'Église en tant que réalité mystique, en tant qu'elle est solidaire du Christ et solidaire de la fraternité issue du Christ. L'incroyance se présente parmi nous à l'heure actuelle comme une mise en question ou même un refus de l'Eglise comme voix de Dieu ou voie vers Dieu.

Le doute porte aussi sur un certain nombre de dogmes traditionnellement reçus. L'incroyance évolue alors non plus au plan des institutions, mais à celui de la pensée. L'éventail des dogmes mis en cause peut être plus ou moins étendu: unité et trinité de Dieu, incarnation du Fils de Dieu, action de l'Esprit-Saint, réalité de la grâce, etc. L'incroyance atteint alors tout un ensemble d'idées que l'Église avait mises au point pendant des siècles de recherche et de labeur et qu'elle avait enchâssées dans des formules bien ciselées. Tout d'un coup, ces idées ne sont plus reçues, le message, tel qu'il était traditionnellement formulé, ne passe plus.

Assez souvent, l'incroyance se signale encore par une baisse ou une perte de signification des rites traditionnels. J'entends par là que, pour un grand nombre de catholiques, la messe, les sacrements et les prières officielles ont perdu une bonne part de leur signification traditionnelle. En fait, ce sont surtout ces trois éléments des rites traditionnels qui, très rapidement, ont cessé d'être compris en certains milieux. Le symbolisme qui entoure ces gestes, qui les explicite et en manifeste le sens, s'est vidé de son contenu. Un grand nombre de personnes ne vont plus à la messe tout simplement parce que celle-

ci ne leur dit plus rien. Un bon nombre d'entre elles continuent à se marier devant l'Église en dépit du fait que cette démarche n'a plus, pour elles, aucun sens ; d'autres, refusant un tel folklore, ne se marient plus devant l'Église. Certaines prières officielles, Par exemple le chapelet, ont perdu leur force d'attrait même pour une bonne part des catholiques pratiquants.

L'incroyance atteint aussi tout un autre aspect des croyances religieuses traditionnelles : celui que j'appellerais le « folklore religieux ». Je désigne par là toute cette dimension de la pensée chrétienne qui revêt un caractère « mythologique », au sens où l'anthropologie entend ce terme. Je me réfère ici, par exemple, à l'explication de la genèse du monde, telle qu'elle est rapportée dans la Bible, au rôle du peuple juif dans l'économie du salut du monde, ou encore à ce qu'on pourrait nommer l'organisation sociale du ciel. Car il y a une sociologie du ciel, lequel est, soit dit en passant, une société des mieux organisées ! Le ciel est un monde bien construit, avec ses classes sociales, ses canaux de communication, ses niveaux de prestige, son armée ... Autrefois, on s'interrogeait beaucoup sur des questions qui relevaient de « la sociologie du ciel » : la condition des anges, leurs relations avec les hommes, le sort réservé aux non-baptisés, la situation des vierges et des martyrs dans la hiérarchie céleste, les problèmes qu'une veuve remariée pourrait éventuellement rencontrer avec son ou ses premiers maris ...

Sans disposer de statistiques sur la question, je suis porté à penser que l'incroyance que l'on rencontre le plus fréquemment parmi nous porte moins, en définitive, sur le cœur même de la foi, que sur beaucoup d'éléments secondaires ou accessoires qui se désintègrent et se volatilisent au moindre regard critique. Je reste persuadé que, chez beaucoup, un profond sentiment religieux existe. On pourrait même dire que les aspects secondaires ou accessoires de la religion traditionnelle s'amenuisent dans la mesure où le sentiment religieux est plus profond et plus exigeant. Ainsi, je crois que beaucoup de jeunes, qui ne vont plus à la messe et ont depuis longtemps abandonné les prières officielles de l'Église, gardent un sens très affiné du mystère de Dieu et savent d'expérience ce qu'est la prière.

## *2. Une incroyance « sacrilège »*

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième caractère de l'incroyance au Québec: elle se fait facilement sacrilège. Je veux dire par là que l'incroyance qui se manifeste chez nous éprouve souvent le besoin d'offenser la religion, de la rabaisser et de l'insulter de diverses manières. J'en signale deux exemples. Au lieu que l'incroyance ait

entraîné une régression du sacré ou du blasphème, comme tel aurait dû être le cas en principe, on observe au contraire une sorte d'extension du sacré et du blasphème; on peut même dire qu'en se désacralisant, le sacré et le blasphème ont révélé leurs rôles sociaux importants. Sacrer, cela veut dire qu'on est « dans le vent »: le cas des jeunes est ici particulièrement révélateur. C'est aussi exprimer une certaine conscience de sa solidarité avec le peuple: c'est le cas, par exemple, chez des syndicalistes, chez un certain nombre de personnes engagées dans l'action sociale. J'ai entendu des religieux user du sacré: chez eux, c'était devenu l'expression pour ainsi dire spontanée de leur proximité du peuple et de leur solidarité avec lui. En ce sens, le sacré a perdu son caractère originel: il n'est plus nécessairement et directement une offense contre la religion. Malgré tout, cependant, il revêt un caractère sacrilège, dans la mesure où s'y exprime un certain plaisir à utiliser des mots sacrés dans un contexte où ils se trouvent d'un coup dépouillés de leur caractère sacré.

La deuxième forme d'incroyance que j'appelle « sacrilège » se manifeste dans le plaisir que l'on prend à se moquer d'institutions religieuses ou à les tourner en dérision. Ainsi, la mode s'est répandue de décorer des salles ou des bureaux d'anciennes images religieuses, de style « calendrier »: Sacré-Cœur saignant, Sainte Famille « kétaine »! On peut aussi mentionner dans la même veine les parodies de rites sacrés, de sacrements, d'offices religieux.

Ces manifestations sont significatives en ce qu'elles montrent que la rupture est loin d'être totale avec une éducation et une pratique religieuses encore toute récentes. Le besoin de briser et de ridiculiser ce à quoi on a cru entraîne à des excès qui prennent souvent la forme d'une « perversion religieuse » au sens où on parle de perversion sexuelle. On emprunte les voies de l'expression religieuse pour dire l'anti-religion dans le langage d'une nouvelle religion.

### ***3. Une incroyance sociologique***

[Retour à la table des matières](#)

Troisième caractère: nous nous trouvons en présence d'une incroyance sociologique, ce qualificatif étant entendu en un sens bien particulier. On disait, depuis longtemps, que la foi religieuse au Québec était sociologique. On voulait dire que chacun avait la foi parce que tout le monde avait la foi et que chacun allait à l'église parce que tout le monde y allait et qu'il n'y avait pas moyen de faire autrement. Je dirais que l'inverse prévaut aujourd'hui: en certains milieux, c'est l'incroyance qui est devenue sociologique, à tel point

qu'il est difficile de s'y affirmer croyant sans paraître marginal et que, le respect humain aidant, il est beaucoup plus facile de s'y dire incroyant. C'est là une situation nouvelle, très récente, qui résulte d'un renversement de situation survenu en quelques années. Cette observation est exacte, en particulier, pour le monde des jeunes. Il faut beaucoup de courage à des étudiants de CEGEP pour dire qu'ils sont croyants, qu'ils participent à un mouvement chrétien, qu'ils fréquentent l'église le dimanche, qu'ils sont lecteurs à la messe, etc.

Deux faits surtout méritent d'être soulignés à propos de cette incroyance sociologique. C'est d'abord parmi les jeunes qu'elle est apparue, et même parmi les jeunes d'un âge très précoce. Les parents de mon âge ont vu leurs enfants commencer à avoir des doutes sur l'Église et sur la foi dès l'école primaire. Dans un numéro récent de la revue *Maintenant*, Simone Chartrand racontait que son enfant, en même temps qu'il recevait le prix de Mgr l'évêque pour l'enseignement religieux en septième année, lui avouait avoir perdu la foi depuis plusieurs mois.

L'incroyance s'est d'abord répandue largement chez les jeunes avant de s'étendre ensuite aux adultes : peut-être existait-elle déjà à l'état latent chez ces derniers sans qu'il leur fût possible de l'exprimer. Le fait remarquable, ici, est que l'incroyance a gagné le monde des adultes par contagion. Des parents ont commencé à ne plus aller à l'église quand leurs grands adolescents n'y allaient plus ; des parents se sont abstenus de se confesser quand leurs grands enfants leur ont dit qu'ils n'y croyaient plus. Peut-être beaucoup de parents continuaient-ils à fréquenter l'église pour donner le bon exemple, comme il leur avait été demandé. Mais il y a sans doute plus. Dans la société où nous vivons, le changement est rapide. À cause de cela, beaucoup d'enfants ont fait l'éducation de leurs parents : les relations en éducation s'en sont trouvées inversées. C'est par nos enfants que nous, parents, avons souvent appris à regarder la télévision, à voir certains films, à aimer une nouvelle musique ; en certains cas, des parents ont appris de leurs enfants l'usage de la drogue; de même, des parents ont connu le doute religieux ou l'incroyance par leurs enfants. Ils ont appris à leur contact à remettre en question des vérités, des dogmes, des rites qu'ils avaient reçus sans jamais songer à les discuter : les jeunes l'ont fait et ils ont entraîné leurs parents à le faire avec eux.

Un second trait sociologique est aussi remarquable : au Québec, l'incroyance n'est pas le fait d'une classe sociale, elle est diffuse à travers toute la société. On pourrait peut-être avancer qu'elle est plus manifeste dans les villes que dans les milieux ruraux, bien que les statistiques ne soient pas très sûres là-dessus. Elle est peut-être plus marquée à Montréal qu'à Saint-Télesphore, bien que je n'en sois pas tout à fait certain. En tout cas, un fait est clair, l'incroyance n'est pas un phénomène de classe, elle atteint toutes les classes. Ceci montre bien qu'elle est liée à une évolution et à des transformations du Québec, qui ne sont limitées ni à une classe sociale ni à un milieu particulier.

On a une illustration de ce fait dans le caractère pour ainsi dire public de l'incroyance : elle se manifeste, par exemple, à la radio ou à la télévision. Il y a quelques années à peine, bien des choses que l'on entend maintenant à la radio ou à la télévision sur la religion auraient provoqué des protestations. Les chancelleries des évêchés auraient immédiatement téléphoné à Radio-Canada, au Canal 10, à CKAC ou ailleurs, et la censure aurait rapidement bâillonné les responsables. Aujourd'hui, il n'y a plus personne, ou à peu près, qui s'occupe de téléphoner pour si peu ...

#### *4. Insatisfaction religieuse*

[Retour à la table des matières](#)

Quatrième caractère de l'incroyance au Québec: elle exprime bien souvent une insatisfaction religieuse, une foi trompée ou désabusée. Bien sûr, il n'est pas question de minimiser l'incroyance radicale, l'athéisme: il existe, il est important, mais en plus de l'athéisme, qui ne semble pas le phénomène dominant, on trouve divers types d'incroyance qui sont des manifestations d'une insatisfaction religieuse. Ainsi, il y a l'incroyance du mystique insatisfait, que l'Église n'a pas comblé et qui cherche ailleurs une nourriture spirituelle qui lui paraît plus riche. Il ira la chercher en Orient ou dans une religion ésotérique, dans une des formes du spiritisme, dans les tentatives de communication avec des êtres mystérieux. Bien des jeunes, par exemple, croient plus facile d'accepter la métempsycose que la résurrection des corps. Il n'est pas toujours aisé de déceler les raisons qui expliquent l'attrait de doctrines ou de traditions religieuses aussi étrangères au christianisme. Pour la métempsycose, par exemple, serait-ce le fait qu'elle propose une sorte d'équilibre ou de compensation entre la vie présente et la vie future ? L'attrait de l'Orient pour un certain nombre de mystiques chrétiens vient-il de ce qu'il apparaît moins rationnel, plus respectueux du mystère de la démarche religieuse, plus perméable à un langage symbolique ? Beaucoup de jeunes le croient.

Il existe aussi un genre d'incroyance que j'appellerais l'incroyance de l'assoiffé de justice, qui ne rencontre pas dans l'Église un défenseur de l'opprimé, des pauvres, de l'« underdog », mais qui, au contraire, voit en elle une institution acoquinée au pouvoir et identifiée aux riches, alourdie de toutes sortes de besoins et qui, à l'endroit des pauvres, s'est révélée paternaliste : cette Église a certes aidé les Pauvres, mais elle n'a pas su provoquer la révolution nécessaire.

C'est encore une incroyance du même genre qu'on trouve chez le démocrate qui ne peut plus respirer l'atmosphère autoritaire de l'Église, sa hiérarchie dépassée, de caractère féodal, et qui voudrait une Église égalitaire. Celui-là ira chercher dans la commune ou dans les mariages communautaires l'égalité complète à laquelle il aspire. Beaucoup de jeunes aujourd'hui éprouvent un profond besoin de communauté, de fraternité, de vie commune. Ce besoin, qui les pousse vers des communes exigeantes, ils n'ont pas trouvé à le satisfaire dans l'Église : cette dernière leur est apparue comme une structure hiérarchique dépersonnalisée, où les individus ne peuvent faire mieux que d'essayer de se débrouiller le moins mal possible.

Je signale enfin l'incroyance d'hommes de science ou d'intellectuels aux yeux de qui l'Église a fait figure d'institution obscurantiste, accusant un retard du point de vue intellectuel et scientifique, freinant la recherche et embarrassée par les nouvelles découvertes, au point de n'accepter qu'après coup les innovations dans le domaine de la connaissance. Remarquons d'ailleurs que des intellectuels se sont aussi détachés du parti communiste pour les mêmes raisons.

Il ressort de tout ceci qu'on ne peut parler sans nuance d'incroyance à propos du Québec. Il y existe des incroyants, mais il importe de se rappeler que l'incroyance revêt ici toutes sortes de formes et de nuances. Je crains même que si nous continuons à parler de l'incroyance au singulier, nous ayons beaucoup de difficultés à nous entendre, puisque chacun pensera à la forme ou à la nuance d'incroyance qui a le plus frappé son attention. Il faudrait plutôt essayer d'établir une typologie des incroyants ou des formes d'incroyance que l'on rencontre au Québec. En définitive, au lieu de définir ce qu'il entend par incroyance, le sociologue présente plutôt un ensemble de types ou de formes d'incroyance auxquels correspondent des modes particuliers de comportements ou d'attitudes.

## II.

### L'univers de l'incroyance

[Retour à la table des matières](#)

Tentons maintenant d'approcher le phénomène de l'incroyance d'une autre manière: j'évoquerai en fait ce que j'appellerai l'univers de l'incroyance. Le mot « incroyance » est malheureusement un terme négatif ; parce que la situation de l'incroyant a été historiquement définie par rapport à la croyance, il était difficile qu'il en fût autrement. Il reste que le mot «incroyant» connote inévitablement un sens péjoratif pour le chrétien et rappelle un passé de réprobation qu'un effort d'interprétation sociologique doit tenter de dépasser pour saisir le phénomène avec objectivité. Il faut pour cela chercher à se mettre dans la peau de l'incroyant et entrer dans la perspective qui est la sienne.

Si j'essaie d'adopter le point de vue de l'incroyant, je constate tout d'abord que ce que j'ai appelé jusqu'ici « incroyance » est, en réalité, une croyance en autre chose que ce à quoi s'adresse la foi de celui qu'on nomme habituellement « croyant ». Autrement dit, chez l'incroyant, l'incroyance est bien souvent non pas une négation, mais l'affirmation d'une autre foi. Ce point est décisif pour une juste compréhension du phénomène de l'incroyance. La question est alors de savoir quelle foi s'affirme dans l'incroyance.

Il serait possible de pousser très loin l'analyse de la foi des incroyants Je me limiterai à mettre en lumière trois fois qui concurrencent la foi religieuse.

#### *5. Foi en l'homme*

[Retour à la table des matières](#)

Tout d'abord, une certaine foi en l'homme s'est progressivement affirmée depuis la Renaissance et, pour des raisons diverses, cette foi en l'homme semble s'être mal accommodée d'une foi en Dieu. La foi en Dieu est apparue à beaucoup comme un obstacle à la foi en l'homme. Pourtant, le christianisme, au cours de son histoire, a souvent témoigné d'une manière très concrète de sa

foi en l'homme. Malgré cela, il a réussi à se faire la réputation d'avoir minimisé l'homme, de l'avoir écrasé et même de l'avoir trahi au profit de l'Autre. Au 18<sup>e</sup> siècle, s'affirme avec beaucoup de force une nouvelle foi en l'humain qui paraît aller à l'encontre de la foi religieuse : c'est la *foi* en la raison, sur laquelle s'appuient encore une grande partie de nos connaissances. Au 20<sup>e</sup> siècle nous nous trouvons en présence d'une autre forme de foi en l'homme, Celle qui affirme sa Possibilité de création, sa capacité d'innovation, son aptitude à connaître par d'autres moyens que la raison. C'est peut-être là la caractéristique principale de la mentalité contemporaine. Beaucoup de jeunes, aujourd'hui, ne sont pas du tout rationalistes : ils sont même anti-rationalistes, refusant la science comme ils refusent la religion. Ils évitent de s'enfermer dans une seule connaissance, la connaissance rationnelle, pour mieux explorer toutes sortes d'autres connaissances qui apparaissent maintenant valables et possibles pour l'homme : connaissance par les sens, connaissance par le contact humain, par la communication, par la parole. Connaissance aussi par l'imagination, par la télépathie, par le spiritisme. Voilà de nouvelles formes de connaissance qui manifestent précisément une foi considérable dans les possibilités illimitées, ou en tout cas inexplorées, de l'homme.

## ***6. Foi dans la vie Présente***

[Retour à la table des matières](#)

On observe, en second lieu, une foi dans la vie, c'est-à-dire, dans la vie temporelle, celle de ce monde. Un certain christianisme n'a peut-être que trop enseigné à considérer cette vie, la vie présente, seulement d'une manière instrumentale, comme ordonnée à autre chose, à la manière d'une transition ou d'un lieu de passage. C'est précisément ce sens diminué de la vie que les non-croyants refusent. Ils proclament que la vie est bonne, qu'elle mérite d'être vécue intensément et pleinement. Cette foi se manifeste d'une manière privilégiée dans l'importance accordée à l'amour. Un certain christianisme nous avait présenté l'amour humain comme une réalité purement instrumentale, ordonnée d'abord et avant tout à la procréation. Aujourd'hui, on veut vivre l'amour humain pour lui-même, indépendamment de ses incidences biologiques, indépendamment de son caractère instrumental et même à l'encontre de celui-ci. De là proviennent toutes les recherches sur l'amour, sur les amours, sur l'érotisme, etc.

Pour le dire au passage, c'est dans cette perspective qu'est soulevée la question de la fidélité, en tant que celle-ci paraît associée à une ancienne



conception de l'amour. Beaucoup de jeunes et de moins jeunes croient à la possibilité de plusieurs amours dans une vie, de plusieurs amours (lui sont tout aussi vrais, tout aussi intenses, tout aussi authentiques. Dans cette perspective, la fidélité, considérée en elle-même, peut apparaître comme destructrice et limitatrice de l'homme, compte tenu de l'importance accordée à l'exploration, à la recherche et à la découverte dans la réalisation totale de l'homme. Pourquoi, dans ces conditions, accepterait-on de se laisser limiter par une fidélité qui n'a plus de sens ? Voilà une question difficile, qui est aujourd'hui posée à nos consciences de croyants et à celle de l'Église.

## *7. Foi dans l'histoire*

[Retour à la table des matières](#)

Une troisième foi vient encore concurrencer la foi religieuse: la foi dans l'histoire que l'homme fait ou peut faire à travers la lutte et même, parfois, à travers la mort.

Je perçois, dans cette foi en l'histoire humaine, l'influence que le témoignage du marxisme et des socialismes a exercée sur un certain nombre de croyants. Dans la perspective marxiste, l'histoire humaine ne fait que commencer. Nous n'en sommes qu'au début de l'humanité, nous sortons à peine de la pré-histoire où l'homme a été dominé, écrasé par une minorité d'exploitants. Maintenant peut commencer à surgir devant nous l'espoir d'une société que l'homme aura gagnée et créée, dans laquelle il aura établi la justice et l'égalité. Pour un certain nombre de militants politisés, l'histoire est quelque chose d'important et de réalisable: il vaut la peine de lui consacrer sa vie et au besoin de mourir pour elle. C'est le même sens aigu de l'histoire que l'on retrouve chez ceux qui parlent de la portée de l'histoire, du sens de l'histoire, des grands courants de l'histoire, etc.

Un tel engagement dans l'histoire, pour certains, fait apparaître l'Église et la religion comme « dépassées », comme laissées pour compte par le mouvement de l'histoire. L'Église est liée à des structures sociales archaïques, à une culture morte. On l'associe à la société médiévale ou à la culture gréco-romaine en régression évidente. Ou encore, on considère comme irrécupérable une Église qui s'accroche encore à des choses comme le célibat clérical, ou qui minimise le statut de la femme dans l'Église au point de ne pouvoir en faire l'égal de l'homme, ou qui tient à la confessionnalité de certaines structures temporelles comme l'école. Au fond, l'Église ne semble plus aller dans le sens

de l'histoire. Alourdie par son passé, elle ne parvient pas à se tourner vers l'avenir, fournissant ainsi à un grand nombre la preuve qu'elle a fini de compter comme force créatrice dans l'histoire. Il faut donc l'abandonner à son sort et se tourner vers des groupes ou vers des partis qui pensent et qui préparent l'avenir: ce peut être un parti communiste, un parti socialiste, ce peut être encore un groupe rassemblé autour d'une idéologie nationaliste.

Ainsi s'explique, à mon avis, le transfert très fréquent qui se produit actuellement chez nous du religieux au politique. Une grande partie de l'élan religieux se trouve aujourd'hui investi dans le politique, entendu en son sens le plus étendu : l'action politique remplace l'action catholique. Des jeunes, qui autrefois se seraient joints aux Pères Blancs d'Afrique, rêvent de faire la révolution dans des pays en voie de développement ; des garçons, qui seraient entrés chez les Frères de l'Instruction chrétienne, travaillent maintenant dans le FRAP ou dans le Parti québécois ou dans le NPD; des femmes, qui seraient devenues religieuses autrefois, se retrouvent maintenant dans des milieux populaires où elles enseignent, font du service social ou de l'action politique. Je ne craindrais pas de dire, en écoutant parler bon nombre de jeunes que s'ils avaient été de ma génération, ils auraient porté la soutane ! Ils n'en portent pas, mais cela ne les empêche pas d'avoir une mentalité religieuse investie dans des activités et exprimée en des termes temporels et séculiers. Ces jeunes se sont consacrés à un au-delà : ils ne sont pas des Oblats de Marie Immaculée, mais des Oblats du marxisme, du maoïsme, du FRAP, ou de tout autre groupe voué à la construction de l'avenir. La résurgence du nationalisme au Québec depuis quelques années est attribuable non seulement à des causes objectives, mais aussi, en partie tout au moins, à ce transfert religieux. Une partie du mysticisme religieux que l'Église n'a pas su assumer ou encadrer s'est répandu en dehors d'elle pour s'investir dans une mystique nationaliste. Je tiens d'ailleurs à souligner que je n'entends nullement déprécier par là un tel nationalisme : ce n'est pas parce que le mysticisme est devenu nationalisme ou socialisme qu'il s'est forcément déprécié aux yeux du sociologue ou aux yeux du croyant.

### III.

## L'incroyance dans l'évolution socio-culturelle récente

[Retour à la table des matières](#)

Il me paraît important de relier les observations que je viens de faire sur les caractères de l'incroyance au Québec et sur l'univers de l'incroyance à l'évolution socio-culturelle récente du Québec, et plus largement du monde contemporain.

Esquissée à très larges traits, l'évolution récente du Québec donnerait à peu près le tableau suivant. Depuis soixante-quinze ans environ, le Québec a connu des transformations profondes de ses structures: d'abord l'industrialisation, puis, avec l'industrialisation, le déplacement des populations vers les villes, la création d'une classe ouvrière qui n'existait pas encore au milieu du 19e siècle. En fait, le Québec est passé d'une société traditionnelle à une société industrielle au cours de la première moitié du vingtième siècle.

Ces transformations de structures ne se sont cependant pas accompagnées d'une transformation de la culture. Je donne ici au mot «culture» son sens anthropologique d'ensemble d'idées, de mentalités, de représentations. En d'autres termes, la société canadienne-française a vécu les changements profonds de ses structures avec une mentalité pré-industrielle. Peu d'idées se sont véritablement modifiées durant cette période, du moins en apparence, car il est toujours difficile en ce domaine de faire la part des apparences et de la réalité.

Par contre, au cours des quinze dernières années, un changement culturel accéléré s'est produit. Subitement, la mentalité pré-industrielle a été désarticulée, elle s'est désintégrée et désorganisée sous l'impact d'une multitude d'idées nouvelles : des groupements nouveaux ont surgi avec leurs idéologies et leurs mentalités particulières. Depuis quinze ans nous connaissons une extraordinaire période de rattrapage culturel, lequel s'est fait d'autant plus rapidement et avec d'autant plus d'effervescence qu'il avait tardé à se produire. Alors que peu de changements structurels importants sont survenus dans notre

vie économique, sociale et politique au cours des quinze dernières années, des changements culturels substantiels ont touché en particulier trois institutions : la famille, l'école et l'Église.

### ***8. Famille, école, Église et la révolution culturelle***

[Retour à la table des matières](#)

Ce sont ces trois institutions qui ont été le plus directement affectées par le changement culturel. Des phénomènes analogues et à peu près contemporains les ont toutes trois affectées, qui se ramènent tous à une remise en question systématique des formes traditionnelles sous lesquelles elles existaient. En particulier, la famille, l'école et l'Église ont sans doute été les institutions où les formes et l'expression de l'autorité ont subi le plus d'assauts. En conséquence, non seulement l'autorité, mais les hiérarchies et les canaux de communications traditionnels s'en sont trouvés modifiés. Je rappelle l'observation que je faisais plus haut au sujet des parents qui ont subi la contagion de leurs enfants et qui ont été éduqués par leurs enfants : à l'intérieur de la famille, et bien souvent, sans doute, à l'intérieur de l'école et de l'Église, les modèles de communication et de transmission ont été bouleversés, pour ne pas dire inversés.

D'une manière globale, on peut affirmer que les valeurs mêmes sur lesquelles reposaient ces trois institutions ont été entamées. J'ai déjà dit un mot de la fidélité et de l'amour; qu'on pense encore aux atteintes qu'ont subies des valeurs traditionnelles comme le devoir d'état, l'esprit de sacrifice, la stabilité des institutions, le respect de la propriété privée.

Or, que ces trois institutions aient été simultanément le lieu de si profonds changements n'est pas un phénomène fortuit. Famille, école et Église ont au moins une chose en commun, une fonction semblable : toutes trois ont charge d'enseignement, au sens où celui-ci est transmission de valeurs, de connaissances et de comportements. C'est donc par un instinct très sûr que la remise en question du contenu et des formes de la connaissance, entendue au sens large, a englobé indistinctement et simultanément famille, école et Église. On peut voir là une autre illustration du fait que nous sommes en train de vivre

une véritable mise en question de l'enseignement traditionnel, tant dans son contenu que dans ses modes de transmission.

Les observations qui précèdent m'amènent à attirer l'attention sur une question de méthode qui me paraît décisive dans toute tentative d'interprétation du phénomène de l'incroyance en milieu québécois. On entend souvent dire que la foi a diminué ou qu'elle s'est perdue, au Québec et ailleurs, parce que l'Église a manqué d'autorité, de fermeté, parce qu'elle s'est laissée gagner ou contaminer par des idées nouvelles. On établit alors une relation de cause à effet entre ce qui s'est passé dans l'Église et la foi des fidèles. Pourtant, rien n'est moins sûr, puisqu'on confond alors causalité et corrélation. Un sociologue acceptera assez facilement qu'on établisse une corrélation entre deux phénomènes, mais il se refusera à reconnaître d'emblée un lien de cause à effet entre eux <sup>40</sup>.

Pour ma part, je pense que l'incroyance ou la foi en des choses nouvelles, d'une part, et l'évolution qui aboutit à une perte d'autorité ou à un climat d'interrogation dans l'Église, d'autre part, sont des phénomènes corrélatifs, sans être rattachés l'un à l'autre par un lien de causalité. En fait, la crise religieuse, qu'elle se manifeste par l'incroyance ou par la perte d'autorité de l'Église, appartient à une crise de la civilisation et de la culture, à ce qu'on peut sans doute appeler la révolution culturelle. La crise religieuse du Québec s'inscrit dans le cadre beaucoup plus vaste de la crise religieuse et de la crise de civilisation observable à l'échelle du monde.

Mais, à quelles causes faut-il rattacher la révolution culturelle que connaît le monde contemporain ? On ne peut lui assigner une seule cause, bien entendu. Le marxisme, qui s'est développé au 19<sup>e</sup> siècle et qui triomphe au 20<sup>e</sup> siècle, compte certes comme l'une des causes importantes ; pourtant, je ne crois pas qu'il soit la cause la plus importante. Peu à peu, je commence à me laisser convaincre que l'une des causes dominantes de la révolution culturelle que nous connaissons, peut-être la principale, est la guerre. J'en viens à croire que les guerres, surtout lorsqu'elles ont une ampleur considérable comme la deuxième guerre mondiale, bouleversent la vie humaine jusque dans ses assises les plus profondes et les plus solides en apparence. Leur impact se fait sentir sur de très longues périodes.

---

<sup>40</sup> Il existe une corrélation entre deux phénomènes lorsqu'on peut observer et, au besoin, démontrer même statistiquement, qu'ils se produisent en même temps. Graphiquement, le résultat de l'observation s'exprimera en courbes qui se rejoignent à un point donné, ou qui suivent parallèlement le même dessin. On peut en conclure qu'il existe une relation entre ces deux phénomènes, qu'ils sont en corrélation ; mais, en bonne méthode, l'existence d'une corrélation n'indique pas nécessairement l'existence d'une relation de causalité. C'est l'une des *erreurs les plus courantes* de la sociologie de tous les jours, de la sociologie spontanée, de confondre corrélation et relation de causalité.

## *9. La guerre destructrice et purificatrice*

[Retour à la table des matières](#)

La guerre a un effet destructeur en même temps qu'elle a un effet purificateur. Elle brasse des populations entières, elle entraîne d'épouvantables souffrances, elle ruine certains pays alors qu'elle provoque en d'autres une prospérité subite et imprévue, succédant à une période de misère. La guerre a déclenché une croissance démographique considérable, en même temps qu'elle a forcé des populations entières à se déplacer et qu'elle a fauché des millions de vies humaines. Les conséquences de la seconde guerre mondiale se sont d'ailleurs amplifiées du fait qu'elle s'est prolongée par une multitude de guerres locales, dont l'impact débordait les frontières des pays concernés : guerres d'Indochine, de Corée, du Vietnam, du Biafra, du Pakistan, etc. Ce n'est pas pour rien que, d'instinct, les historiens ont fait des guerres, surtout de certaines guerres, des étapes dans leur récit des événements. J'ai longtemps cru qu'il y avait là un découpage artificiel, mais je commence à me convaincre qu'ils n'avaient pas tout à fait tort, puisque les guerres d'une certaine ampleur sont des périodes de profondes transformations dans l'histoire humaine. Tel a été le cas de la guerre 1939-1945, qui se prolonge, d'une certaine manière, encore aujourd'hui et dont les effets se sont fait profondément sentir et continuent de se faire sentir sur notre culture, sans que nous nous en soyons clairement rendu compte.

Au Québec comme dans le reste du monde, les incidences de la guerre sur la foi religieuse ont été durables et profondes. C'est à travers la guerre et malgré la guerre que l'homme a cherché à retrouver foi en l'homme. Rien ne peut mettre davantage à l'épreuve la foi en l'homme que la guerre: parce que cette mise à l'épreuve dure depuis plus de trente ans, en atteignant parfois des moments de paroxysme épouvantable, il était nécessaire, pour la survie même de l'homme, que s'affirme avec force la foi en l'homme. Il en est de même pour la foi en l'histoire. Mais qu'en est-il de la foi en Dieu ? Si l'on me permet d'utiliser une image, je dirais que la voix de Dieu a été comme étouffée et réduite au silence par le bruit des canons et des avions. Où trouver encore la figure d'un Dieu juste, aimant, présent dans l'histoire humaine, lorsqu'on doit s'expliquer le pourrissement des guerres, le carnage, l'excès de souffrances humaines ? À qui l'homme peut-il confier son avenir, sinon à ses propres efforts en vue de la construction d'un avenir meilleur ?

Pourtant, la guerre peut avoir un effet purificateur sur la foi religieuse. Je dirai que l'incroyance, issue des bouleversements de la guerre, porte un extraordinaire témoignage d'espoir au-delà de tout espoir : elle est animée d'un tel sérieux, d'une telle recherche de la vérité et de l'authenticité devant l'homme et devant son destin, qu'elle accule en quelque sorte la foi religieuse à se justifier elle-même et le croyant à rendre compte de son espérance en des termes et en des actes qui ne soient pas d'emprunt.

J'ai conscience d'avoir laissé parler le croyant par la bouche du sociologue... C'est que, comme croyant, j'ai la conviction que l'incroyance peut nous apprendre beaucoup, à condition qu'on ne la nie pas et qu'on ne lui tourne pas le dos. Telle qu'elle existe, avec ses richesses humaines et spirituelles, avec son poids d'angoisse et sa fervente espérance en la destinée humaine et en l'histoire, l'incroyance pourrait bien être pour nous maîtresse de vérité.

# Quatrième partie

# En guise d'épilogue

[Retour à la table des matières](#)



Quatrième partie : En guise d'épilogue

## Chapitre XI

---

### “Réflexions sur le métier de sociologue au Québec et au Canada” \*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a bien des aspects sous lesquels on pourrait aborder le problème de l'avenir de la sociologie canadienne auquel nous sommes invités à réfléchir ce soir. L'étude faite aux États-Unis, et publiée sous la direction de Neil Smelser et James Davis, montre qu'il y a en effet plusieurs facettes à la question, qu'il s'agisse de l'enseignement de la sociologie, des débouchés professionnels, des rapports entre la sociologie et le pouvoir politique, des rapports entre la sociologie et les autres sciences de l'homme, etc. Dans l'espace limité qui m'est alloué, je voudrais pour ma part concentrer mon attention sur trois problèmes qui, me semble-t-il, risquent d'occuper une place importante dans le développement de la sociologie au Canada, comme d'ailleurs dans plusieurs autres pays. Ces problèmes sont les suivants : les rapports entre la sociologie et les valeurs ; le rôle des sociologues dans le changement social ; la sociologie dans

---

\* Communication présentée à la réunion annuelle de la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie à Winnipeg en juin 1970, et publiée dans *L'Avenir de la sociologie au Canada*, sous la direction de Jan Loubser par la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie.

un milieu bilingue et biculturel Je me propose de traiter successivement de ces trois problèmes.

## I. Sociologie et valeurs au Canada français

[Retour à la table des matières](#)

Du point de vue de la sociologie de la connaissance, le Québec constitue un cas particulièrement intéressant pour l'étude des rapports entre la sociologie et les valeurs d'une société. Je voudrais donc commencer par une brève analyse de ce cas, pour en dégager quelques considérations plus générales qui pourraient être pertinentes à une discussion de l'avenir de la sociologie canadienne.

On peut dire qu'au Québec, la discussion sur le problème des rapports entre ce que Talcott Parsons a appelé la « rationalité cognitive »<sup>41</sup> et les valeurs de la société globale remonte assez loin en arrière et a déjà une certaine tradition. L'évolution qu'a subie ce débat me paraît tout particulièrement fertile en enseignements. En tant que communauté ethnique presque complètement homogène au point de vue religieux, du moins depuis le début du 20e siècle,<sup>42</sup> le Canada français a eu à l'endroit de la science, et plus particulièrement des sciences sociales, des attitudes qui ne sont peut-être pas différentes de celles qu'on peut trouver dans d'autres milieux catholiques. Mais ces attitudes prennent du relief au Québec du fait de l'homogénéité religieuse compacte qui a caractérisé sa population pendant plus d'un demi-siècle et du rôle important qu'a joué le clergé tout au long de son histoire. Car il est indubitable que la science et plus encore la sociologie ont posé à la conscience catholique des problèmes que la conscience protestante a su esquiver.

---

<sup>41</sup> Par exemple, dans son article « Considerations on the American Academic System » dans *Minerva*, vol. 6, 1967-1968, pp. 497-523.

<sup>42</sup> Sur ce problème de l'homogénéité religieuse du Canada français aux 19e et 20e siècles, Fernand Dumont et Guy Rocher, « Introduction à une sociologie du Canada français », *Recherches et débats*, Cahier no 34, Paris, 1961.

Ce n'est évidemment pas le lieu ici d'entrer dans une analyse de l'attitude catholique à l'endroit de la science en général. Je voudrais plutôt me restreindre à souligner quelques aspects de l'attitude des catholiques, plus particulièrement ceux du Québec, à l'endroit des sciences sociales et notamment de la sociologie.

Je crois qu'on peut soutenir que le débat qui a surgi depuis quelques années au sujet de la présence et du rôle des valeurs dans la théorie et la recherche en sociologie est d'autant plus passionné dans les milieux de langue anglaise, qu'une longue tradition d'inspiration surtout protestante, qui était dominante dans ces milieux, avait depuis longtemps habitué à différencier nettement science et religion, philosophie sociale et recherche sociologique. Cette distinction paraissait si bien acquise qu'on ne pensait pas qu'elle pouvait être mise en question. On comprend donc que les tenants d'une sociologie critique et radicale, qui dénoncent la distinction entre science et valeurs comme le paravent d'une hypocrisie intellectuelle et morale, provoquent une profonde perturbation dans un univers de pensée qui paraissait définitivement établi.

Il en est allé autrement dans les milieux catholiques, où la distinction entre philosophie sociale et sciences sociales n'a jamais été tout à fait complète. À l'encontre du Protestantisme, le Catholicisme a conservé du Moyen-Âge une optique globaliste ou unitaire de l'univers et de la vie, qui le fait résister à différencier d'une manière étanche des secteurs de réalité et d'activité. Par exemple, c'est cette attitude globaliste qui fait que les catholiques, à travers le monde, ont tendance à maintenir des institutions privées confessionnelles (hôpitaux, écoles, institutions économiques, associations volontaires) qui servent à véhiculer les valeurs religieuses dans toute la vie des membres de la communauté. Ainsi se constitue, pour les fidèles de l'Église, un univers unifié où ils se retrouvent entre eux et où toutes leurs activités peuvent conserver une cohérence interne totale. C'est encore ce même globalisme qui fait qu'on attend plus ou moins consciemment de la science qu'elle appuie et confirme la doctrine religieuse plutôt que de la mettre en question, et de la science sociale qu'elle soit une branche de la philosophie sociale. Ces attentes à l'endroit des sciences sociales expliquent que la question des rapports entre sociologie et valeurs soit beaucoup moins nouvelle dans les milieux catholiques qu'elle ne l'est dans les milieux protestants. En tout cas, il est remarquable que le débat a. une longue tradition au Canada français, alors qu'il a commencé il y a peu de temps au Canada anglais. En même temps, la discussion paraît soulever beaucoup plus de passion dans la sociologie de langue anglaise que dans la sociologie de langue française.

Lorsque la sociologie, définie comme une discipline scientifique, fit sa première apparition dans l'enseignement supérieur au Québec, au cours des

années 1930, elle rencontra la résistance qui était typique à cette époque des milieux catholiques. On ne s'opposait pas à la sociologie comme telle, mais à la sociologie d'inspiration positiviste et durkheimienne. Ce qu'on reprochait à cette dernière, c'était moins de vouloir être scientifique que de s'inspirer d'une philosophie anti-religieuse. Aux yeux des catholiques, la sociologie était liée à cette école de pensée qui avait soutenu que la religion n'avait aucun fondement dans la réalité objective du monde surnaturel et que Dieu n'était rien d'autre qu'un symbole de l'humanité ou de la société. La sociologie portait donc le stigma de la philosophie positiviste et athée d'Auguste Comte et des thèses de Durkheim sur les fondements sociaux de la religion.

À l'encontre de cette sociologie qui s'inspirait d'une philosophie qu'on disait erronée, on proposait une sociologie qui se serait fondée sur ce qu'on appelait la « saine doctrine chrétienne ». On souhaitait voir se développer une sociologie qui se serait inspirée d'une conception de l'homme, de la vie, des valeurs ultimes, fondée sur la théologie et la philosophie chrétiennes.

Il n'est pas difficile de trouver les traces de ce courant de pensée au Canada français. Par exemple, on voit que les premières facultés des sciences sociales qui furent créées, d'abord à l'Université de Montréal dans les années 1920 par Monsieur Édouard Montpetit, puis à l'Université Laval dans les années 1930 par le Père Georges-Henri Lévesque, s'inspiraient explicitement d'institutions similaires qu'on trouvait dans les facultés catholiques de France. Dans ces Instituts, on se proposait, au Québec comme en France, d'enseigner et de développer les sciences sociales à la lumière et dans l'esprit de la doctrine chrétienne. Cette science sociale chrétienne, espérait-on, allait faire contre-poids à la science sociale positiviste athée et finalement triompher d'elle un jour, pour préparer l'avènement de la nouvelle civilisation chrétienne qu'on souhaitait et qu'on attendait.

Il est curieux de constater que, dans ce contexte, la science économique ne paraissait pas faire problème autant que la sociologie. Il semble bien qu'on sentait que la sociologie touchait plus explicitement aux valeurs fondamentales de la société, qu'elle contribuait à désacraliser, tandis que l'économique laissait ou faisait semblant de laisser ces valeurs en dehors de son champ d'exploration. La sociologie devint donc rapidement le point de mire de ceux qui s'inquiétaient de l'invasion des sciences sociales positives au Québec. De fait, à cause de la deuxième guerre mondiale de 1939, les premiers élèves du Père Lévesque à l'Université Laval qui voulurent poursuivre des études avancées en sciences sociales, ne pouvaient pas aller dans les facultés catholiques françaises. Ils durent se tourner vers les universités américaines et, signe avant-coureur de l'évolution déjà en cours, ne cherchèrent pas pour la plupart à s'inscrire dans des universités catholiques, mais plutôt à Chicago, Harvard, Columbia, Cornell. C'est eux qui, à leur retour, posèrent dans des termes

nouveaux le problème des rapports entre les sciences sociales et la philosophie sociale.

Dans le débat qui s'engagea alors, il faut, à mon avis, accorder une place spéciale au rôle que joua le Père Lévesque.<sup>43</sup> Parlant à la fois en tant que théologien et en tant qu'expert en sciences sociales, le Père Georges-Henri Lévesque soutenait que la complémentarité entre la science sociale et la philosophie sociale se fondait sur une nette distinction entre l'une et l'autre. Il proposait de ne pas confondre ce qu'il appelait la pensée normative et la recherche positive. L'une et l'autre suivent des voies et procèdent selon des démarches totalement différentes, affirmait-il. La pensée normative a sa source dans la réflexion philosophique et sa démarche est essentiellement déductive ; la recherche positive obéit aux canons de la science et sa démarche est principalement inductive. La pensée normative pourra se nourrir du fruit de la recherche scientifique, dans la mesure où celle-ci aura procédé de la manière la plus indépendante possible des normes et valeurs pré-établies du chercheur. Le Père Lévesque demandait donc à la science de ne pas remplacer la philosophie ou la théologie, ce qui lui permettait de prendre ses distances par rapport au positivisme comtien ; mais il demandait en retour que la théologie et la philosophie respectent la démarche propre à la science, ce qui l'amenait à prendre ses distances à l'égard de ceux qui réclamaient une sociologie catholique.

Sur ce point comme sur plusieurs autres, le Père Lévesque fut l'objet de diverses attaques et de procès, qui eurent leurs répercussions et parfois leurs dénouements à Rome. On l'accusa de détruire les fondements de la doctrine sociale chrétienne. On mettait en question son droit à enseigner dans une université catholique. On s'inquiétait de ce qu'il était en train de corrompre l'esprit de toute une génération de jeunes.

C'est sous la protection du Père Lévesque que la sociologie scientifique fit son apparition dans l'enseignement supérieur au Québec. Ce sont les premiers élèves du Père Lévesque qui découvrirent et firent connaître l'oeuvre du sociologue canadien-français Léon Gérin qui, depuis quarante ans, faisait au Québec des recherches dans la ligne de l'école de LePlay, sans jamais poser de questions sur les rapports entre la sociologie et la religion. L'Université Laval, institution catholique dirigée exclusivement par des membres du clergé, devint alors dans les années 1940 un des premiers centres universitaires où s'enseignait la sociologie et où se faisaient des recherches. La résistance opposée par les milieux catholiques traditionnels n'était pas brisée pour autant, mais elle s'affaiblit progressivement, n'ayant pu obtenir, ni de Rome ni des

<sup>43</sup> Bâtisseur infatigable, le Père Georges-Henri Lévesque n'a malheureusement pu écrire que très peu. C'est surtout par ses initiatives, ses conférences publiques et plus encore par l'enseignement qu'il dispensa durant vingt-cinq ans que le Père Lévesque exerça une profonde influence au Québec.

évêques québécois, une condamnation explicite des sciences sociales positives.

Cette présence des sciences sociales, et notamment de la sociologie, au Québec n'a sûrement pas été un des moindres facteurs dans l'évolution de la mentalité et des structures sociales, depuis la fin de la dernière guerre. Comme l'écrit Jean-Charles Falardeau : « Par leur existence et leur activité mêmes, les sciences sociales ont contribué au dégagement de ce qu'avait d'unitaire la conscience collective canadienne-française ; par les recherches et les travaux qu'elles ont inspirés, elles ont fait connaître quelques-uns des facteurs et quelques-uns des résultats du processus de diversification et de pluralisation de notre univers social. Elles ont aussi, par la pratique rigoureuse et continue du discours positif qui leur est propre, stimulé une rationalisation, c'est-à-dire, du même coup, une sécularisation de la réflexion sur les réalités sociales. Cette évolution est manifeste non seulement au niveau de l'enseignement universitaire. On l'observe aussi à des degrés atténués, il est vrai, dans plusieurs domaines de la pensée. Dans le Québec de 1964, on ne pose plus les problèmes dans les mêmes termes qu'il y a vingt ou trente ans. Qu'il s'agisse de questions syndicales, politiques, scolaires ou religieuses, il est peu d'énoncé de problème qui n'ambitionne maintenant d'être « objectif ». »<sup>44</sup>

Après lecture de ce texte, il y a sûrement quelque chose de frappant, mais en même temps de paradoxal, à voir aujourd'hui la sociologie critiquée et remise en question, précisément à cause de ce qu'on appelle sa « fausse objectivité ». Celle-ci aurait servi jusqu'ici de paravent à des idéologies essentiellement conservatrices, de sorte que la sociologie et les sociologues ont été étroitement liés aux classes et aux élites dominantes dans les sociétés industrielles modernes. Les sociologues se voient même accusés d'être parmi les principaux appuis du pouvoir, auquel on les soupçonne d'apporter de puissants instruments de manipulation culturelle et sociale. À l'encontre de ce concubinage avec le pouvoir, on invite les sociologues à repenser tout autant la théorie sociologique que leur propre rôle dans une perspective nouvelle. Il n'est pas facile de dégager les lignes maîtresses de cette perspective nouvelle qu'on veut proposer à la sociologie, mais il me semble qu'elle est principalement dominée par l'idée que la société se ramène finalement à une lutte de pouvoirs, à un jeu de forces, que la sociologie, quoi qu'elle fasse, ne peut pas être en dehors de ce jeu de pouvoirs, qu'il lui faut donc abandonner une pseudo-objectivité qui n'est qu'hypocrisie et prendre carrément position contre les forces d'exploitation et de domination.

Il serait vain de ma part de vouloir traiter ici à fond du problème épistémologique et éthique qui a été posé à la sociologie, dans des termes différents

<sup>44</sup> Jean-Charles Falardeau, *L'essor des Sciences sociales au Canada français*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1964, pp. 57-58.

mais qui ne manquent pas de similarité, par les tenants de la sociologie catholique et ceux de la sociologie radicale Je voudrais simplement en tirer trois brèves considérations.

Tout d'abord, l'exemple du Canada français que nous avons utilisé comme cas particulier met en lumière la relativité des rapports entre la sociologie et les valeurs. Il y a quelques années, au Québec, la sociologie était considérée comme une innovation dangereuse qui mettait en question la primauté de la pensée philosophique d'inspiration chrétienne. En même temps, on soupçonnait la sociologie et les sociologues d'être de connivence avec la révolution sociale, l'idéologie égalitaire, les réformes d'inspiration socialiste. Aujourd'hui, c'est plutôt l'accusation inverse qu'on entend de plus en plus : on soupçonne la sociologie d'être inspirée par une idéologie conservatrice, et les sociologues d'être les principaux appuis de l'ordre existant et du pouvoir qui y règne. Il me semble que si on réfléchit un peu à ce paradoxe, il serait peut-être riche de certains enseignements. Il indique en particulier un aspect des rapports entre la sociologie et les valeurs qu'on n'a pas mis en lumière jusqu'ici, à savoir le rôle de la conjoncture et du contexte dans lesquels prennent place ces rapports. Que s'opèrent des changements dans une société, qu'y apparaissent de nouvelles idéologies, et la sociologie qu'on avait définie jusque-là comme dangereusement révolutionnaire apparaîtra tout à coup comme terriblement conservatrice. Ce conditionnement de la sociologie par la conjoncture est une source importante d'insécurité de la sociologie comme discipline scientifique, et est un facteur permanent de tension interne entre sociologues aussi bien qu'à l'intérieur de la théorie et de la recherche sociologiques elles-mêmes.

En second lieu, les questions soulevées par la sociologie critique ne manquent pas de pertinence. Elles ont servi à mettre en lumière un certain nombre d'ambiguïtés de la sociologie comme discipline scientifique, et du statut du sociologue dans la société industrielle moderne. Mais je trouve que cette sociologie critique et radicale n'a pas été assez critique à l'endroit de ses propres positions idéologiques. Car elle aussi repose sur des a priori ; elle aussi invoque implicitement une nouvelle objectivité dont elle laisse trop aisément entendre qu'elle aurait le monopole ; elle aussi se fonde sur une conception trop souvent implicite de l'homme, du sens de la vie et de l'histoire ; elle aussi enfin entretient des rapports avec d'autres pouvoirs.

Une des fonctions sociales les plus importantes de la sociologie est de démythifier et de démystifier toutes les idéologies et tous les pouvoirs, qu'ils soient de droite ou de gauche, qu'ils soient en autorité ou qu'ils contestent. Si la sociologie dite officielle s'est laissée engluer dans ses rapports avec l'autorité au pouvoir et si elle est trop soumise aux idéologies dominantes, la sociologie critique, de son côté, n'a pas assez pris ses distances à l'endroit de l'idéologie marxiste, dont elle se fait finalement trop aisément l'interprète et à laquelle elle confère une autorité scientifique qu'il est pourtant permis de

mettre en question. À mon avis, l'influence souhaitable de la sociologie critique serait bien plus grande si celle-ci était aussi lucide et aussi critique à l'endroit des fondements idéologiques de ses prises de position qu'elle ne l'est à l'endroit de la sociologie officielle.

Enfin, il faut reconnaître sans ambages que les rapports entre la sociologie et les valeurs sont loin d'être définitivement clarifiés. Nous devons vivre longtemps encore avec ce problème, qui fait partie de l'avenir de la sociologie. S'il en est ainsi, c'est que, comme je m'en suis déjà expliqué ailleurs<sup>45</sup>, la sociologie est une science-en-situation, c'est-à-dire qu'elle est immergée dans l'histoire et qu'elle appartient à son objet d'étude, dont elle cherche par ailleurs toujours à se dégager pour en prendre une vue qui soit en même temps objective et subjective, extérieure à l'objet et intérieure aux sujets-objets. C'est ce que j'ai appelé « l'historicité de la sociologie », et cette historicité fait plus problème dans le cas de la sociologie que des autres sciences sociales, parce que notre science étudie d'une manière plus immédiate l'univers même des valeurs. La sociologie ne peut pas, comme l'économie, mettre l'univers des valeurs entre parenthèses ou, comme la psychologie, l'accepter comme une donnée extérieure. Au contraire, le sociologue interroge précisément cet univers des valeurs, pour en comprendre la structure, l'évolution, et aussi les rapports avec les autres secteurs de la société ou du système social. Par conséquent, le sociologue est toujours dans cette position où il s'interroge lui-même et se voit interrogé par les autres sur les normes à partir desquelles il perçoit, connaît et évalue les valeurs de la société à laquelle il appartient, ou d'une autre société à laquelle il s'intéresse.

Il faut encore ajouter que l'objet d'étude de la sociologie est un objet non fini. J'entends par là que les sociétés continuent toujours à inventer leur histoire, et que c'est là un processus illimité qui appartient à la nature même du système social, que celui-ci soit conçu comme système d'action ou, à la manière marxiste, comme système de conflit. L'invention, la définition de la poursuite de buts font partie de la texture même du système social. Le sociologue cherche donc sans espoir de repos à connaître un objet qui fuit toujours en avant dans le temps. Et l'on pourrait ajouter que la connaissance nouvelle que le sociologue apporte à la société contemporaine est un élément additionnel pour nourrir l'action historique des collectivités. De la sorte, le sociologue contribue indirectement à alimenter une histoire qu'il essaie en même temps de comprendre. On peut donc dire, en conclusion, que les rapports de la sociologie et des valeurs sont et demeureront caractérisés par un état de tension perpétuelle entre connaissance et action historique, objectivité et subjectivité, participation à la vie du sujet-objet et distanciation à l'égard de l'objet d'étude.

<sup>45</sup> Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Éditions H.M.H., 1968 et 1969. En particulier, volume 3, Conclusion.



## II.

### Les sociologues : agents de changement social

[Retour à la table des matières](#)

Les considérations qui précèdent, basées sur un bref historique de la sociologie au Canada français, posent d'elles-mêmes le problème du rôle du sociologue dans le changement social. Face à l'avenir de la sociologie, c'est peut-être là un des plus importants défis que doit relever le sociologue.

Qu'il le veuille ou non, qu'il l'accepte ou non, qu'il en soit conscient ou non, le sociologue devient un agent de changement historique, et il est appelé à jouer un rôle social actif toujours plus important dans l'avenir. Je m'accorde tout à fait avec Talcott Parsons lorsqu'il écrit : « Our science may well be destined to play a major role, not only in its primary task of understanding the social and cultural world we live in as object of its investigations, but, in ways which cannot be foreseen, in actually shaping that world. »<sup>46</sup> Il m'apparaît que le sociologue est appelé à remplir cette fonction sociale de diverses manières, selon sa personnalité, sa conception de son métier, et aussi selon les attentes de la société à son endroit et auxquelles il répond plus ou moins consciemment. On devrait en effet appliquer le schéma d'analyse de l'interaction au sociologue et à la société. Car pour le sociologue, la société n'est pas seulement son objet d'étude, elle est aussi un Alter chez qui il pressent ou perçoit des attentes auxquelles il tente de répondre ou qu'il peut chercher à modifier. Je crois qu'on peut dire que ces attentes se cristallisent autour de trois modalités principales d'interaction sociale, qui caractérisent le métier de sociologue.

Par ses recherches tout d'abord, le sociologue produit une connaissance toujours moins approximative de la réalité sociale. Et cette connaissance peut être utilisée pour manipuler des situations, pour exercer un pouvoir ou une influence. Dans la société post-industrielle, la connaissance est une nouvelle

---

<sup>46</sup> Talcott Parsons, « Evaluation and Objectivity in Social Science : An Interpretation of Max Weber's Contributions », dans *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press, 1968, page 101.

forme de capital, ou du moins elle peut être considérée comme analogue au capital. Elle fait partie des facteurs de production, et aussi des moteurs d'action historique.<sup>47</sup> Par conséquent, s'il n'utilise pas lui-même ses connaissances pour agir directement, le sociologue apporte à ceux qui possèdent une forme de pouvoir ou d'influence - qu'ils soient en autorité ou qu'ils contestent l'autorité - un surplus de pouvoir et d'influence. Et par le fait même, le sociologue personnellement acquiert un surplus d'influence, qu'il peut décider d'utiliser immédiatement, de mettre en réserve ou de ne pas dépenser.

De plus en plus, cependant, une seconde forme d'intervention sociale est attendue du sociologue : c'est ce qu'on pourrait appeler ses analyses empiriques de la société globale ou de larges institutions sociales. Talcott Parsons notait, il y a déjà quelques années, que les sociologues américains n'avaient pas l'habitude de faire des analyses générales, les amenant à faire des considérations qui auraient dépassé les limites rigoureuses qu'imposent les canons de la recherche scientifique. Il soulignait que C. Wright Mills était une exception dans la sociologie américaine, et on peut ajouter que Parsons a été lui aussi une autre exception.<sup>48</sup> Je constate aujourd'hui qu'un nombre croissant de sociologues se risquent à entreprendre ce type d'analyses globales, même sur des sujets litigieux et particulièrement chauds, comme la révolution, les mouvements étudiants, la pauvreté, les guerres, les options politiques.

On peut ajouter un troisième type d'intervention. Par son activité dans des organisations bureaucratiques, publiques ou privées, dans des associations volontaires, des mouvements sociaux, ou par sa participation sous différentes formes à des débats publics, le sociologue peut être appelé à remplir une action parfois ambiguë, mais dont l'impact est certain : il s'agit d'une action dans laquelle il se trouve à jouer à la fois le rôle d'expert, de consultant et de leader intellectuel. Au sens où Bales emploie ces expressions, le sociologue est alors appelé à fournir de l'information, à donner des orientations, à répondre à des questions.<sup>49</sup> Le type de connaissances qu'il fournit a pour effet de le mettre à part, de singulariser sa contribution et, en conséquence, de charger son leadership d'une somme d'influence plus considérable que ce n'est le cas pour d'autres participants.

Si on regarde maintenant la situation canadienne à la lumière des considérations que je viens de faire, il me semble qu'une distinction assez nette s'établit entre le milieu francophone et le milieu anglophone. Dans le milieu anglophone, c'est plus par leurs recherches que les sociologues ont exercé une influence indirecte, recherches qu'ils ont menées soit pour le compte des

<sup>47</sup> Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.

<sup>48</sup> Talcott Parsons, « The Distribution of Power in American Society », *World Politics*, X, (octobre 1957), pp. 123-143.

<sup>49</sup> Robert Bales, *Interaction Process Analysis*, Cambridge, Addison-Wesley, 1950.

gouvernements, soit pour certaines entreprises, soit pour différentes associations. Dans le milieu francophone, par contre, c'est plus par leurs analyses globales et par leur participation directe à la vie politique et aux débats publics que les sociologues ont eu une influence. Imitant peut-être en cela leurs collègues de France, mais répondant aussi aux attentes particulières de leur milieu, les sociologues québécois ont été amenés ou invités à prendre position sur l'évolution et les options de leur communauté nationale ; ils ont participé à différentes organisations qui ont été instrumentales dans ce que l'on a appelé, avec plus ou moins de justesse, la « révolution tranquille » du Québec. En général, on ne trouve pas l'équivalent d'une action aussi directe dans le Canada de langue anglaise, où les sociologues n'ont pas été appelés à jouer le même type de rôle.

Si on regarde l'avenir, on peut se demander de quelle façon les sociologues canadiens seront appelés à agir comme agents de changement social. En ce qui me concerne, je ne me demande pas s'ils seront ou non agents de changement social ; j'ai la conviction qu'ils le seront. Ou en tout cas, c'est pour moi une hypothèse de travail essentielle. Il s'agit alors de savoir de quelle façon s'exercera cette action.

Je me contenterai ici d'exprimer un vœu, qui découle directement de ce que je viens de dire. Je souhaite que les sociologues anglophones exercent dans l'avenir plus d'influence par leurs analyses globales et par leur participation à des mouvements et organisations. Inversement, je souhaite que les sociologues francophones aient plus d'influence, non seulement au Québec mais au dehors, par la qualité, le nombre et l'étendue de leurs recherches. Les premiers ne se sont peut-être pas assez fait connaître en tant que citoyens capables d'intervenir dans l'action historique autant que de l'étudier. Les seconds ne se sont pas suffisamment manifestés comme chercheurs, aptes à éclairer les questions et les options sur lesquelles ils se prononcent comme citoyens.

### III.

## La sociologie dans un contexte bilingue et biculturel

[Retour à la table des matières](#)

Si le sociologue peut être agent de changement social, comme nous venons de le dire, comment alors ne pas se demander dans quelle mesure on peut sérieusement espérer que la sociologie saura dépasser la barrière des langues qui divise ce pays. Les sociologues canadiens de demain seront-ils en mesure de communiquer entre eux, en français et en anglais, de participer à des sessions communes, d'entreprendre des projets de recherche conjoints, de connaître leurs recherches réciproques, de se citer les uns les autres, indépendamment de la langue dans laquelle on écrira ?

Je me pose cette question parce qu'il faut bien reconnaître qu'en plus des autres différences qui peuvent diviser entre eux les sociologues, la sociologie canadienne se répartit nettement en deux grandes catégories : la sociologie de langue française et la sociologie de langue anglaise. Et ces deux sociologies sont presque étanches l'une à l'autre. Il s'agit en réalité de deux univers presque imperméables, qui cohabitent dans une ignorance réciproque à peu près totale.

À part quelques individus qui cherchent à communiquer avec l'autre univers, d'une manière d'ailleurs généralement sporadique et plutôt superficielle, la très grande majorité des sociologues canadiens appartient exclusivement à leur univers linguistique. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir le programme de la réunion annuelle de la Société canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, que ce soit celui de cette année, de l'année dernière ou de l'année précédente, peu importe. Les mêmes conclusions s'en dégagent : on observe une présence à peine symbolique de la sociologie de langue française. Un ou deux professeurs francophones du Québec sont invités à présider une session. Un ou deux autres présentent une communication. Cette participation est sans proportion aucune avec le nombre de sociologues de langue française au Québec, les recherches qu'ils poursuivent et ce qu'ils auraient à contribuer.

Ce que l'on observe aux réunions annuelles correspond parfaitement bien à ce que l'on trouve dans la *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*. Là encore, la sociologie de langue française est à peu près absente. Dans la collection complète des numéros déjà publiés, osera-t-on compter combien d'articles ont été signés par des sociologues canadiens de langue française ? Les sociologues québécois ont préféré créer leurs propres revues (*Recherches sociologiques* et *Sociologie et sociétés*) où ils publient la plupart de leurs articles.

Sans doute, la Société canadienne de Sociologie et d'Anthropologie a-t-elle toujours fait effort pour que les sociologues de langue française soient représentés dans le comité exécutif et dans tous les sous-comités. Un principe d'alternance a aussi été pratiqué à la présidence de la Société, un président de langue française succédant toujours à un président de langue anglaise. Mais cela prend figure de symbole, car ce qui est frappant, c'est précisément que l'activité réelle de la Société, c'est-à-dire l'activité scientifique elle-même, est en contradiction avec l'image officielle que la Société cherche à donner d'elle-même.

Loin de moi l'idée de mettre en accusation la Société canadienne de Sociologie et d'Anthropologie, ni qui que ce soit. En réalité, le problème en est un qui nous dépasse. En effet, il n'est pas difficile de se rendre compte que cette description de la sociologie canadienne correspond assez bien à la dualité canadienne. Si l'on veut faire ici une sociologie de la science et de la connaissance, on reconnaîtra que la division linguistique à l'intérieur de la sociologie canadienne reflète les « deux solitudes » qui continuent à cohabiter sur l'immense territoire canadien. On ne peut pas dire qu'il s'agisse de deux écoles sociologiques. Je dirais plutôt qu'il s'agit de deux univers socioculturels de la sociologie. Entre ces deux univers, un bon nombre d'attitudes sont différentes ; les auteurs auxquels on se rallie ou autour desquels on se bat ne sont pas tout à fait les mêmes ; les problèmes auxquels on s'intéresse sont différents ; de plus, chacun des univers a sa structure sociale, son échelle de prestige, ses sanctions et gratifications, ses contrôles et ses solidarités, ses canaux de communication, ses rites et ses cérémonies. Ce sont donc bien deux systèmes sociaux en même temps que deux cultures qui se partagent la sociologie canadienne.

Et ce qui renforce encore davantage l'étanchéité de ces deux solitudes, c'est que chacune trouve un marché international auquel s'alimenter et dans lequel elle se situe, de sorte qu'on ne sent pas un vif besoin d'abattre les barrières. Si l'on regarde en effet l'état de la sociologie sur le plan international, on se rendra compte que la barrière linguistique à l'intérieur du Canada n'est en fait que la continuation du mur qui, dans le monde actuel, partage deux sociologies, la sociologie de langue anglaise et la sociologie de langue

française. J'ai pris la peine, encore récemment, de parcourir la plupart des manuels de sociologie qui sont sur le marché des universités et collèges américains. Dans tous, sans exception, la sociologie de langue française brille par son absence à peu près complète. Bien sûr, Durkheim y est généralement en bonne place. Mais, de toute évidence, on ne se réfère qu'à cette partie de l'œuvre de Durkheim qui a été traduite en anglais, ignorant tout de ce qui ne l'est pas encore. Et à cela s'arrête la sociologie française. Aux yeux de l'étudiant américain qui parcourt ces manuels, la sociologie se réduit à la sociologie américaine.

Cette ignorance de la sociologie de langue française aux États-Unis ne se retrouve pas seulement dans les manuels : elle est presque générale. Bien peu de sociologues américains connaissent la sociologie française contemporaine. Je dirai même que les rares sociologues français dont quelques travaux ont été traduits en anglais, comme Raymond Aron et Georges Friedmann, sont eux-mêmes très peu connus et rarement cités.

J'ai eu l'occasion de travailler dans les bibliothèques de quelques grandes universités américaines ; je puis témoigner qu'on n'y trouve même pas les écrits des principaux sociologues contemporains français.

Si l'on regarde maintenant la situation du côté de la sociologie de langue française, les conclusions ne sont guère plus satisfaisantes. Bien sûr, la sociologie de langue française ne peut pas se permettre d'ignorer la sociologie de langue anglaise au même point que celle-ci ignore la sociologie de langue française. Le poids de la production sociologique américaine est trop lourd pour qu'on puisse en faire totalement abstraction. Malgré cela, il est étonnant de voir combien la sociologie de langue anglaise n'est que partiellement connue des sociologues de langue française, et comment elle est peu citée. Si on y regarde d'un peu près, on se rendra compte que les sociologues français se réfèrent presque toujours aux mêmes sociologues américains, qu'ils ont en quelque sorte adoptés, et dont il se trouve comme par hasard qu'une partie de l'œuvre est traduite en français. C'est le cas par exemple de C. Wright Mills, dont la cote de popularité reste toujours très élevée en France, de Robert K. Merton dont on connaît surtout la traduction de quelques-uns de ses articles, de Talcott Parsons auquel on fait prudemment allusion sans jamais le citer, se référant toujours à ses premières œuvres de 1940 ou de 1950, que l'on connaît grâce au résumé français qu'en a fait François Bourricault.

On le voit, la situation canadienne est passablement à l'image de la situation internationale. Cependant, je crois que les deux univers sociologiques sont encore plus étanches à l'intérieur du Canada qu'ils ne le sont sur le plan international, La co-existence à l'intérieur d'un même pays n'a pas beaucoup servi jusqu'ici à jeter un pont entre la sociologie de langue française et la sociologie de langue anglaise. Ce qui aurait pu constituer un cas tout à fait

original d'interpénétration ressemble finalement plus à un divorce, à supposer encore qu'il y ait eu mariage ! La question se pose donc maintenant de savoir si, dans l'avenir, la sociologie sera capable de transcender les frontières linguistiques et culturelles qui divisent le Canada, pour composer une véritable communauté scientifique. Dans le rapetissement de la planète dont on a beaucoup parlé, surtout depuis l'avènement des communications de masse, il est certain que la science a été un facteur important du rapprochement des hommes, par les liens internationaux très nombreux qu'elle a tissés au-delà des frontières et des océans. Toutes les sciences sociales n'ont cependant pas encore réussi à créer au même point une communauté scientifique internationale. À mon avis, la sociologie est en cela en retard sur d'autres sciences sociales, comme la linguistique, l'économique, la psychologie et l'anthropologie.

Que la sociologie tarde plus que les autres disciplines des sciences sociales à créer une communauté scientifique peut être interprété comme l'indice d'un manque de maturité. Mais on peut aussi y voir le fait d'une science qui, par sa nature même, est attachée plus que toute autre à un milieu socio-culturel spécifique, dont elle est au moins partiellement un reflet ou un miroir. Aussi, pour ma part, je ne peux m'empêcher de voir dans ces deux univers socio-culturels de la sociologie la confirmation de la « thèse des deux nations » que le gouvernement canadien et aussi bien des Canadiens persistent à refuser. Au-delà des distinctions régionales, par-delà les divisions de la population canadienne selon les origines ethniques, les religions, les niveaux de vie, etc., il y a ce clivage entre deux univers de langage et de pensée. Et ce clivage est si profond qu'il distingue deux cultures et deux sociétés.

Indépendamment de toute conception politique et indépendamment de l'incertitude qui peut planer sur l'avenir du Canada et du Québec, je crois que, dans l'intérêt de l'avenir de la sociologie et peut-être aussi dans l'intérêt de la compréhension internationale, les Sociologues canadiens de langue française et de langue anglaise devront faire un effort particulier pour abattre ou du moins abaisser le mur de silence qui les sépare Je propose pour cela :

1. que les sociologues canadiens commencent d'abord par reconnaître explicitement et sans intention de procès le séparatisme qui déjà dans les faits isole leurs deux communautés linguistiques ;
2. que tous les sociologues canadiens en viennent au moins à lire couramment dans l'autre langue officielle ;
3. que les sociologues du Canada en viennent effectivement à lire dans l'autre langue officielle. Il ne suffit pas en effet de savoir lire l'autre langue.

Encore faut-il trouver la motivation et l'intérêt nécessaires pour vraiment prendre contact avec les travaux effectués par les collègues de l'autre langue ;

4. que des recherches communes et comparées soient entreprises par des équipes de sociologues de langue française et de langue anglaise. Des recherches de cette nature prendront un intérêt tout particulier du fait qu'elles bénéficieront des perspectives différentes qu'apporteront des sociologues des deux univers socio-culturels dont je viens de parler ;

5. les sociologues canadiens des deux langues devraient chercher plus que dans le passé les terrains des luttes sociales sur lesquels ils pourraient faire des fronts communs. Par exemple, comment expliquer que les sociologues de langue française et de langue anglaise ne se sont jamais retrouvés pour lutter ensemble contre la guerre, la pollution, la ségrégation, en faveur de la liberté de la recherche scientifique, de la réforme des structures universitaires, etc.

## *Conclusion*

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Paul Sartre écrit: «Dans l'univers vivant, l'homme occupe *pour nous* une place privilégiée. D'abord parce qu'il peut être historique, c'est-à-dire se définir sans cesse par sa propre praxis à travers les changements subis ou provoqués et leur intériorisation puis le dépassement même des relations intériorisées. Ensuite parce qu'il se caractérise comme *l'existant que nous sommes*. En ce cas le questionneur se trouve être précisément le questionné ». <sup>50</sup> Poursuivant cette pensée de Sartre, on pourrait ajouter que la sociologie occupe pour nous une place privilégiée. En tant que science de sujets-objets, elle aussi est historique car elle s'élabore, se structure et se modifie par la *praxis* particulière qui la caractérise, c'est-à-dire par le travail qu'elle opère sur la réalité, par lequel elle change cette réalité dans le même temps qu'elle la connaît. A cause de cela, il ne faut pas s'étonner que le sociologue, qui se définit d'abord comme un questionneur, se voit tout à coup un questionné: ceux qui subissent ses questions ressentent le besoin de savoir où il loge lui-même et de lui demander de dire qui il est et où il se situe.

---

<sup>50</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 103-104.



Peut-être dans le passé avons-nous eu trop tendance à ignorer l'interaction qui existe entre le sociologue-chercheur et la société dont il fait partie ou celles qu'il étudie. C'est là, à mon avis, le principal aspect du statut du sociologue et de la sociologie qui sera appelé à changer dans l'avenir. Le sociologue de demain devra être très sensible aux attentes que la société a à son endroit, aux modifications qu'il veut ou qu'il doit apporter à ces attentes, aux changements que son activité de chercheur ainsi que ses autres activités connexes peuvent apporter dans la société et aux conséquences qui en peuvent découler pour ses recherches. C'est à cause de cela que le sociologue de demain devra aussi être très lucide et constamment critique à l'endroit des valeurs qui l'inspirent, le motivent et qui influent sur ses recherches autant que sur ses interventions sociales. L'avenir exigera du sociologue une conscience plus aigüe des exigences de son insertion dans la société et des conséquences épistémologiques et éthiques qui en découlent pour lui.

---

À suivre dans un texte séparé :

“Un lion, un mouton, un pré. Allégorie en laine du pays”  
de Suzanne Rocher et Guy Gaucher (1973)

Fin du texte