Guy Rocher
sociologue, Université de Montréal

(1989)

Entre les rêves et l'histoire

Entretiens avec Georges Khal

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

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

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

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

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

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

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

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,

Entre les rêves et l'histoire. Entretiens avec Georges Khal.

Montréal : VLB Éditeur, 1989, 232 pp. Collection : Études québécoises

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 16 août 2006 de diffuser ce livre.]

Courriel : guy.rocher@umontreal.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 24 mars 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

du même auteur

INTRODUCTION À LA SOCIOLOGIE GÉNÉRALE, Hurtubise HMH, 1968-1969 et Collection « Points », le Seuil, 1970.

TALCOTT PARSONS ET LA SOCIOLOGIE AMÉRICAINE, Presses universitaires de France, 1972. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

LE QUÉBEC EN MUTATION, Hurtubise-HMH, 1973. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

en collaboration

ÉCOLE ET SOCIÉTÉ AU QUÉBEC, Hurtubise-HMH, 1971

ÉCOLE DE DEMAIN, Delachaux et Niestlé, et Hurtubise HMH, 1976.

LE PROJET A.S.O.P.E. : SON ORIENTATION, SA MÉTHODOLOGIE, SA PORTÉE SOCIALE ET SES RÉALISATIONS. Les Cahiers d'A.S.O.P.E. (Recherche sur « les aspirations scolaires et les orientations professionnelles des étudiants »), Université de Montréal et Université Laval, 1981.

CONTINUITÉ ET RUPTURE. LES SCIENCES SOCIALES AU QUÉBEC, Presses de l'Université de Montréal, 1984.

LA LOI 101 ET L'ÉCOLE PRIMAIRE À CLIENTÈLE PLURIETHNIQUE : PERCEPTIONS DES INTERVENANTS, Éditeur officiel du Québec, 1987.

Guy Rocher (1989)

sociologue, Université de Montréal

Entre les rêves et l'histoire.
Entretiens avec Georges Khal.

Montréal : VLB Éditeur, 1989, 232 pp. Collection : Études québécoises

Table des matières

[Présentation du livre](#) [quatrième de couverture]

Chapitre I.	L'envol
Chapitre II.	La découverte de l'université
Chapitre III.	Les détours de la vie universitaire
Chapitre IV.	La Californie, travaux et recherches
Chapitre V.	Pouvoir, droit et société
Chapitre VI.	Les influences
Chapitre VII.	Enracinement et combat
Chapitre VIII.	La commission Parent
Chapitre IX.	Du nationalisme au séparatisme
Chapitre X.	Syndicalisme et travail
Chapitre XI.	Marxisme et État. Contre-culture et marginalité
Chapitre XII.	La morale et l'histoire

[Postface](#)

Présentation du livre et de l'auteur

[quatrième de couverture]

[Retour à la table des matières](#)

Entre les rêves et l'histoire nous fait découvrir l'un des intellectuels les plus attachants et les plus brillants du Québec contemporain.

Dans ces entretiens avec Georges Khal, Guy Rocher nous fait revivre plus de trente ans d'histoire récente. Membre actif, aux côtés de Gérard Pelletier, des Jeunesses Étudiantes catholiques, pendant et après la Deuxième Guerre mondiale, Guy Rocher a été de ceux qui ont participé à la réforme de l'Église catholique en tentant de faire éclater le fort courant de dogmatisme qui dominait alors l'institution religieuse.

Après des études en sociologie à Harvard, de 1950 à 1952, il revient au Québec pour y enseigner, à l'époque de la « grande noirceur » du régime Duplessis et du maccarthysme aux États-Unis. C'est dans ce climat social de terrible grisaille qu'il renoue avec d'anciens amis regroupés autour de la revue *Cité libre*.

Guy Rocher a, par la suite, oeuvré au sein de la commission Parent au moment de la Révolution tranquille, tout en travaillant à édifier un département de sociologie à l'Université de Montréal et à rédiger une introduction à la sociologie générale. Quinze ans plus tard, il sera aux côtés du gouvernement Lévesque, pour participer à l'élaboration de la Loi 101 et à la préparation du Livre blanc sur la politique de développement culturel.

Chercheur passionné et humaniste en constante évolution, Guy Rocher témoigne, dans ces entretiens, des rapports étroits entre *Les rêves et l'histoire*.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre I

L'envol

[Retour à la table des matières](#)

Georges Khal - *Guy Rocher, qui êtes-vous ?*

Guy Rocher - Voilà une question bien directe ! je crois qu'il y a en moi à la fois un homme d'action et un homme d'étude. Bien que le lieu naturel de ma vie ait surtout été l'université, je ne suis pas un intellectuel pur, comme certains de mes amis peuvent l'être, consacrant toute leur vie aux livres, à l'écriture. Il y a des périodes de ma vie où j'ai besoin de livres, de bibliothèques, de silence et où je veux lire, réfléchir, chercher, écrire. Mais j'entre ensuite dans une autre phase où j'ai besoin d'une certaine forme d'action. Je suis donc un être divisé, il y a deux Guy Rocher et je n'ai jamais tout à fait réussi à faire l'unité entre les deux. Mais j'ai finalement trouvé le moyen de vivre successivement avec les deux. C'est ce qui explique qu'il y ait dans ma vie des périodes actives et des périodes d'étude, qui se suivent à intervalles plus ou moins réguliers.

Guy Rocher, qui êtes-vous ?

... Je vous répondrai cette fois-ci en vous disant comment je perçois aujourd'hui mon enfance. Je crois avoir été un enfant déraciné. J'ai d'abord été déraciné à l'âge de sept ans, quand la maladie de mon père nous a fait quitter la petite ville où je suis né en 1924, Berthierville, au bord du fleuve Saint-Laurent, pour venir habiter Saint-Lambert, sur la rive sud de Montréal. Puis, l'année suivante, en 1932, alors que je n'avais que huit ans, la mort de mon père a été pour moi un grand trauma et elle m'a privé, pour plusieurs années, d'un lieu d'attache, d'un domicile. À cause de cela, je ne m'identifie pas à un coin du Québec. Le Québec est ma patrie, et j'y suis très attaché. Mais à l'intérieur du Québec, je n'ai pas de « petite patrie ». Par exemple, je ne peux pas dire que je me sente mieux à Montréal qu'à Québec ; je peux vivre autant dans les Laurentides que dans les Cantons de l'Est. Bien sûr, j'ai une attache sentimentale aux lieux de mon enfance parce que tous mes premiers souvenirs, qu'on entretient avec une certaine nostalgie, s'y rattachent. Mais c'est le lieu d'une enfance qui est beaucoup plus un paradis perdu qu'une réalité.

Ce déracinement physique, c'est quelque chose dont j'ai souffert d'autant plus qu'il s'est accompagné du déracinement social de l'orphelin. Dès l'âge de huit ans, j'ai été pensionnaire d'abord chez les religieuses, où j'ai été affreusement malheureux, puis au collège. J'ai eu alors le vif sentiment d'avoir été abandonné, d'abord par mon père qui était mort, puis par ma mère, qui nous mettait au pensionnat, mon frère Bernard et moi. J'en vins à croire que l'orphelin était un enfant différent des autres, qu'il était marqué, qu'il portait un « stigma », et qu'on le remarquait partout. Mon frère et moi étions les deux seuls orphelins dans toute mon immense parenté, de sorte que dans les fêtes de famille, nous étions toujours - du moins est-ce ainsi que je le ressentais - marginaux. Nous, nous n'avions jamais de père pour nous accompagner ou pour venir nous voir au pensionnat. Il y a à cause de cela, au creux de mon enfance, la souffrance d'un déracinement social en même temps que d'un déracinement géographique.

La mort de mon père, ce fut aussi pour moi la perte définitive du modèle masculin. Les autres garçons avec qui je grandissais savaient un certain nombre de choses qu'ils avaient apprises de leur père. Ils savaient

comment se raser ; moi, je n'avais pas de père qui pouvait m'apprendre à me raser. Ils savaient comment faire un nœud de cravate ; ils connaissaient le vêtement masculin ; moi, je ne connaissais pas ça. Je n'ai donc pas appris le rôle d'homme à travers un modèle de père. Ce qui fait que je me suis longtemps cherché des modèles de père sous la forme de pères substitués. Mais ils étaient toujours lointains : c'étaient les pères de mes compagnons, de mes amis. J'ai donc grandi avec le sentiment que je n'avais pas près de moi un modèle d'homme adulte et de père. Et cela a été, au début de ma jeunesse, le sujet d'une vive inquiétude : comment devenir un homme adulte sans avoir jamais eu de père sous les yeux ? Et quand je suis devenu père à mon tour, ce fut une de mes grandes angoisses. Je n'avais pas vu un père dans la maison de ma jeunesse. Je n'avais que quelques souvenirs d'un père, mais des souvenirs embrumés par le chagrin, la nostalgie, le reproche aussi que je faisais à mon père d'être mort prématurément. La culpabilité que l'on peut avoir d'en vouloir à son père d'être mort, c'est extrêmement complexe. La mort est généralement un départ bien involontaire, mais l'enfant que j'étais l'a longtemps attribuée à une décision volontaire de la part de mon père. J'ai mis beaucoup de temps à me départir de cette idée que mon père nous avait abandonnés, et à me libérer de la culpabilité d'avoir eu cette idée.

Ce qui m'a peut-être finalement aidé à assumer ma paternité, c'est que je n'ai pas eu de garçon. Il me semble que je n'aurais pas été capable d'être le père de garçons, car je ne savais pas ce qu'était la relation d'un père avec son fils. Mais être le père de filles, ça me paraissait nouveau. Je me suis donc inventé un rôle de père avec mes filles, et cela m'a aidé, je crois, à accepter la paternité biologique.

Je puis donc dire que j'ai vécu d'une manière très intense ce déracinement social qu'a été pour moi le fait d'être un orphelin. Et je vous explique tout cela pour arriver à la conclusion suivante, que je crois importante. Il est probable que c'est pour combattre ce déracinement social - ou ce sentiment de déracinement - que je suis devenu sociologue. La sociologie aurait été une manière de me faire comprendre à moi-même cette société, dans laquelle je me sentais comme un étranger.

- Ce déracinement a donc joué un rôle majeur dans votre orientation ?

- Très probablement. Les orientations professionnelles ont d'étonnantes origines inconscientes ! Tout jeune, j'étais fasciné par le lien social, précisément parce que je n'en avais pas assez moi-même, que je croyais n'en avoir pas suffisamment. J'ai toujours été attiré, et je le suis encore, par le couple humain - homme-femme ou homme-homme ou femme-femme - avec le sentiment qu'il y a là un microcosme unique en lui-même, fait de secrets, de complicités, de tensions, de conflits et d'accommodements entre deux êtres. N'ayant pas connu de parents-couple, j'ai été fasciné toute ma vie par le couple comme lien social.

À partir du couple, progressivement, tous les autres liens sociaux me sont apparus comme étant aussi très mystérieux. Le lien d'une personne avec son lieu natal, par exemple, avec son village, son voisinage, ses frères et sœurs, sa parenté m'attirait, parce que je souffrais de n'en avoir pas. Je me souviens que, jeune adolescent vivant l'été à la campagne, dans un milieu de paysans, dans des familles de cultivateurs, je tenais un journal, non pas de ma vie personnelle, mais de mes observations sur les familles parmi lesquelles je vivais, de ce qui s'y passait, des petits événements quotidiens : comment l'homme et la femme se parlaient, quelle division des tâches il y avait entre eux, quelles attitudes ils avaient l'un envers l'autre, quels visiteurs venaient à la maison et comment on les recevait. Je tenais des notes de tout cela.

- *Vous vous sentiez naturaliste ?*

- Exactement. C'était pour moi une sorte de laboratoire d'observation. D'ailleurs, j'étais aussi naturaliste en même temps. Je passais des heures à observer des insectes, des reptiles, des oiseaux, à suivre le parcours des caravanes de fourmis, à observer l'évolution d'une fourmilière pendant une semaine, un mois. Je créais des accidents pour voir ce qui allait arriver. Je perturbais l'environnement pour étudier la réaction des fourmis, des abeilles, des oiseaux. J'aurais sûrement aimé faire une carrière de scientifique. J'aurais aimé être entomologiste ou ornithologue. J'adorais surtout les oiseaux et je les aime toujours. Je continue à les observer chaque fois que je le peux et à lire sur eux. Si j'avais pu entrevoir une carrière possible dans ces sciences - ce que je ne voyais pas à l'époque - je me serais peut-être dirigé vers l'une d'elles, probablement l'ornithologie. Je ne me sentais pas beaucoup attiré par la botanique. Mais je l'étais beaucoup par les êtres vivants, qu'ils soient humains ou animaux.

À cet âge, c'est-à-dire à l'adolescence, les institutions ou les cellules sociales auxquelles j'appartenais m'apparaissaient aussi comme des fourmilières à observer. Et les rapports entre les humains me paraissaient de la même nature que ceux que j'observais entre les animaux. Et puis progressivement ils me sont apparus de plus en plus intéressants : je me souviens que vers l'âge de dix-sept ou dix-huit ans, j'avais opté pour la compréhension de l'homme plutôt que l'étude des insectes et des oiseaux...

- *Est-ce que cette orientation est venue du fait qu'à partir des observations que vous faisiez en tant qu'adolescent, le mystère allait s'agrandissant ?*

- Le mystère allait grandissant, en effet. Les institutions sociales que je découvrais me paraissaient finalement beaucoup plus complexes que les fourmilières... Les mystères se multipliaient : comment expliquer l'histoire humaine, la variété des institutions, leur évolution ?

Mais il y a aussi un autre élément qui a joué pour favoriser cette orientation : c'est l'homme d'action en moi, dont je parlais tout à l'heure. Comme bien des jeunes, j'ai voulu être un réformateur, un missionnaire. Cet esprit missionnaire a fait que ne voyant pas de carrière d'action auprès des animaux, j'en découvrais de plus en plus auprès des humains...

Ce désir d'action a trouvé un premier grand débouché sous la forme d'un mouvement de jeunes, la J.É.C. (Jeunesse Étudiante Catholique). Il faut se reporter à cette période de l'histoire du Québec (nous sommes en 1940) pour comprendre le rôle que commençait alors à jouer la J.É.C., dans les collèges classiques d'abord, puis dans les autres écoles. C'était le seul mouvement de jeunesse à cette époque - le scoutisme, que j'ai aussi très bien connu pour en avoir fait partie, était plus un milieu de formation qu'un mouvement de jeunes. La J.É.C. nous offrait à la fois un mode d'action renouvelé et une nouvelle vision de la religion, de la société, du monde. C'est ce qui explique la très grande influence qu'elle a exercée sur un certain nombre de jeunes de ma génération, de la précédente et des deux ou trois autres qui nous ont suivis. J'avais été invité à me joindre à la J.É.C. par des confrères de collège alors que j'étais en Versification (4e année du cours classique). Mais je traversais alors une adolescence plutôt difficile et troublée (comme c'est le fait pour bien des jeunes de 14 à 16

ans). Je n'avais pas « accroché » très fort. Le point tournant de mon engagement fut la visite à mon collègue de deux dirigeants « nationaux » qui firent sur moi une grande impression : Benoît Baril et Gérard Pelletier. À partir de ce moment, le J.É.C. a vraiment commencé à avoir un sens nouveau pour moi, et à travers elle l'Église, la société et un peu toute ma vie.

C'est ce qui explique qu'au sortir du collège, j'ai interrompu mes études - ce qui ne se faisait à peu près pas à cette époque-là, à la différence d'aujourd'hui, car interrompre ses études voulait presque dire les abandonner - et j'ai passé quatre ans à plein temps à la Centrale de la J.É.C. Je dois vous expliquer ici que la J.É.C. avait une organisation légère mais très efficace. La Centrale, qui était située au 430 rue Sherbrooke Est, près de la rue Saint-Denis, était le « cerveau directeur » des sections de la J.É.C. qui se retrouvaient dans chaque collège et école, et des fédérations qui regroupaient ces sections dans chaque diocèse. La Centrale était composée d'une équipe de jeunes, garçons et filles, dans la vingtaine, et de quelques aumôniers. Et dans chaque diocèse, il y avait des dirigeants diocésains qui étaient en même temps aux études, mais dont quelques-uns étaient à plein temps à la J.É.C. Nos fonctions consistaient à visiter les « sections » de la J.É.C. dans les écoles et collèges, à les aider à mieux connaître leur milieu et à alimenter les activités ou services nombreux que la J.É.C. avait mis en marche pour mieux desservir le milieu étudiant : journaux étudiants, coopératives étudiantes, associations de loisirs, etc. La grande révolution pour l'époque, c'est que ces services devaient être sous la responsabilité des étudiants eux-mêmes et non pas des professeurs, ce qui était alors une grande innovation dans le climat des institutions d'enseignement de cette époque. En plus, la J.É.C. publiait des journaux, des programmes d'action, des cahiers de toutes sortes pour les jeunes et pour les éducateurs. La Centrale de la J.É.C. était une étonnante ruche, dont la productivité était sans commune mesure avec les pauvres moyens dont nous disposions.

Ma rencontre avec l'Action catholique et surtout mon passage à la Centrale de la J.É.C. - de 1943 à 1947 - ont marqué pour moi une nouvelle naissance intellectuelle et spirituelle. Et je le dois à mes compagnons et compagnes de cette période : Benoît Baril, Gérard Pelletier, Guy Cormier, Pierre Juneau, Robert Riendeau, Jean-Paul Lefebvre, Réginald Boisvert, Berthe Michaud, Thérèse Gratton, Marie-Berthe Plante, Thérèse Baron, Suzanne Cloutier, Jeanne Benoit, Thérèse Chamard, Jean et

Fernand Cadieux, Marie Lavigne, Louis O'Neill, Éric Gourdeau et bien d'autres qu'il faudrait nommer. Et quelques prêtres remarquables : le père Émile Deguire, le père Maurice Lafond, le père Jean-Marc Chicoine, le père Germain-Marie Lalande.

Je retiens trois « découvertes » que j'ai personnellement faites durant cette période. Primo, j'ai alors pris contact avec une nouvelle spiritualité à l'intérieur de l'Église catholique. Jusque-là, j'étais un homme de droite, socialement et religieusement parlant. Le collège que je fréquentais - le collège de l'Assomption - était comme tous les collèges de cette époque, conservateur et très orthodoxe. Nous étions franquistes, pétainistes, catholico-nationalistes, assez près de l'Action française. Et à l'intérieur de l'Église, nous étions très papistes. Je ne dis pas ça d'une manière dérogatoire ni péjorative. C'est un collège pour lequel j'ai gardé beaucoup de respect et des hommes remarquables m'y ont grandement marqué. Nous aurons l'occasion d'en reparler. Mais, au point de vue spirituel, c'était le climat du concile de Trente. Tant que j'ai été au collège, l'influence de droite qu'il exerçait sur moi, mes idées, mes attitudes, n'a pas été sérieusement contrebalancée par la J.É.C. C'est au sortir du collège, à la Centrale de la J.É.C., que j'ai pris contact avec des courants de pensée et de spiritualité contestataires à l'intérieur de l'Église et avec une nouvelle vision moins individualiste, plus collectiviste et ecclésiologique de l'Église. L'Action catholique était un des lieux où se développait la notion d'une Église Corps mystique du Christ, d'une Église où la vie de chacun était solidaire de l'ensemble et l'ensemble était solidaire de chacun. Et nous concevions que cette solidarité n'était pas seulement contemporaine, mais qu'elle s'étendait à travers l'histoire. Je me souviens que nous disions, par exemple, que nous pouvions poser des gestes au XXe siècle qui avaient eu un retentissement dans la vie de Jeanne d'Arc, ou dans la vie de saint Augustin. Puisqu'on parle d'un Corps mystique, il n'y a pas de raison pour ne pas croire qu'il s'étende dans le temps tout autant que dans l'espace. Il peut être aussi vrai que je suis un parent spirituel du prophète Élie que de Gandhi. Pourquoi pas, dans la perspective mystique où nous nous plaçons ? Comme la recherche d'une pensée sociale avait marqué ma jeunesse, cette vision communautaire me paraissait donner unité et cohérence à la fois à l'Humanité, au Cosmos, à la Terre et au Ciel.

En second lieu, l'Action catholique insistait sur le rôle du laïcat, dans une Église qui était très cléricale. Nous soutenions que le laïque avait une

responsabilité de prédication, entendant par là que sa vie, ses paroles, ses gestes prêchent le témoignage de l'Évangile et que, quoi qu'il fasse, il est un témoin. Et cette qualité de témoin, témoin de l'Évangile, il fallait la vivre d'une manière consciente, volontaire et assumée. Cette redéfinition du rôle du laïcat dans l'Église était une contestation de la structure, de l'organisation et même de la théologie de l'Église de cette époque. Elle s'inspirait d'une nouvelle théologie, qui puisait aux sources originelles de la pensée religieuse et chrétienne et qui remettait sur ses pieds une Église qui avait vécu trop longtemps sous la coiffe d'un clergé imbu d'une conception hiérarchique de l'Église. Nous, nous voulions remettre l'Église sur ses pieds, en rendant à chaque fidèle sa responsabilité à l'intérieur de l'Église, et non seulement à l'intérieur de l'Église mais dans la société dans laquelle il vivait.

Et ceci nous conduit au troisième volet de spiritualité que j'ai découvert à la J.É.C. : c'est le fait que le témoignage chrétien n'était pas qu'une réalité spirituelle, il devait aussi s'incarner dans la vie temporelle, la vie matérielle, les structures sociales, les conditions de vie. Les chrétiens, à nos yeux, ne pouvaient pas se désintéresser des luttes sociales, des luttes politiques. C'est ce qui explique que les militants de l'Action catholique se sentaient des atomes crochus avec des jeunes marxistes, des jeunes socialistes. Nous trouvions que c'étaient des jeunes militants comme nous et que nous avions probablement avec eux beaucoup en commun, parce que nous poursuivions certains buts communs, sans que ce soit nécessairement dans la même perspective. Pour nous, le Royaume de Dieu se construisait déjà sur Terre et avec des matériaux de la Terre ; il y avait un monde d'ici-bas à construire, en même temps que c'était aussi un monde de l'Au-delà qui s'édifiait, hors du temps et de l'espace.

Est-ce que ce fut aussi un choc, parce que ça allait contre ce que vous saviez déjà ?

- Oui. Ces trois thèmes de l'Action catholique : la nouvelle ecclésiologie, le rôle du laïcat et le spirituel incarné dans le temporel étaient pour moi tout à fait nouveaux. Je n'avais pas compris cela dans la religion qu'on m'avait enseignée jusqu'alors.

- Et ces trois thèmes, vous y avez adhéré spontanément ou cela a pris un certain temps ?

- Spontanément. J'ai trouvé là quelque chose que je cherchais. Mon espèce de sens sociologique, que je n'avais pas encore découvert, y trouvait probablement un certain nombre de réponses. Ça m'expliquait le monde... tout en m'éclairant sur un monde à construire.

J'ai été un homme d'action pendant cette période-là. De l'âge de 18 ans à 22 ou 23 ans, j'ai été engagé dans des mouvements de jeunes, dans l'organisation de l'Action catholique à travers le Québec et, sur le plan « national », j'ai été président de la J.É.C. canadienne de 1946 à 1948.

Mais en même temps, la Centrale de la J.É.C. m'a appris aussi une autre chose, non plus sur le plan spirituel cette fois mais sur le plan intellectuel : une meilleure connaissance de la pensée contemporaine. Le collègue que je fréquentais, comme tous les autres collèges d'ailleurs à cette époque-là, arrêtaient notre formation à peu près au XVIII^e siècle. Intellectuellement et spirituellement, le XIX^e siècle demeurait pour nous un grand trou noir et le XX^e siècle nous demeurait étranger. Il y avait cependant certains professeurs qui, au-delà du programme officiel, nous aidaient à arriver jusqu'à notre siècle. Je crois que nous avons été plusieurs garçons à connaître notre siècle un peu mieux grâce à certains professeurs, qui nous y initiaient par des livres, des conversations. Plusieurs hommes de mon âge ont ainsi connu l'influence privilégiée d'un professeur ou de quelques professeurs. Dans mon cas, il y a au moins deux professeurs envers qui j'ai une grande dette de reconnaissance : l'abbé Henri Langlois, qui nous enseignait le grec, et l'abbé Alphonse Trottier, qui nous enseignait l'anglais. Les deux avaient étudié à l'étranger, le premier en France, le second en Angleterre, et l'un et l'autre avaient consacré leurs maigres économies à se monter une bibliothèque personnelle. C'est eux qui m'ont fait lire Péguy, Claudel, Mauriac, Bernanos, Dickens, Kipling, Bernard Shaw. Remarquez qu'on était dans les années quarante et ces auteurs n'étaient pas au programme régulier. C'est par ces deux professeurs que j'ai découvert les grands poèmes de Péguy, *L'annonce faite à Marie* et *Le Soulier de Satin* de Claudel, les premiers romans de Mauriac et de Bernanos, l'humour et le sens de l'humain de Dickens. L'un ou l'autre m'a même fait lire André Gide, ce qui m'étonne encore aujourd'hui.

- *Est-ce que vous aviez l'impression en lisant Péguy, Claudel, Gide de faire quelque chose qui était interdit ?*

- Pas du tout. Et j'en suis bien reconnaissant à ces professeurs. Contrairement à d'autres garçons de mon âge qui lisaient ces livres en cachette, moi, ce sont des professeurs qui me les prêtaient. J'ajoute que l'abbé Langlois m'a rendu un autre grand service. Quand j'ai commencé la philosophie, il m'a dit : « Il ne faut pas croire que tout est dans les manuels de philosophie. Il faut aller lire les auteurs, les vrais philosophes, dans le texte. Comme la philosophie qu'on nous enseigne est fondée sur le thomisme, il faudrait lire saint Thomas d'Aquin dans le texte. » Ça m'avait beaucoup étonné, parce que je pensais que j'avais tout saint Thomas d'Aquin dans mon manuel ! Il m'a prêté des ouvrages de saint Thomas en me recommandant même de les lire en latin plutôt que dans des traductions françaises. Au début, j'étais assez perplexe devant ces raisonnements qui me paraissaient rébarbatifs. J'étais étonné par la logique de Thomas d'Aquin, qui ne correspondait pas à celle de mes manuels. Mais c'est cette lecture qui m'a ouvert les premières fenêtres sur la démarche et la réflexion philosophiques. Par exemple, je me rendais compte combien Thomas d'Aquin était un discuteur ; il discutait avec Aristote, saint Augustin, saint Bonaventure, et bien d'autres. Il s'inspirait même d'auteurs orientaux que je ne connaissais pas, comme Averroès. Je comprenais que sa réflexion se nourrissait de l'héritage d'une longue tradition de méditation qui remontait aux Grecs ; j'apprenais combien la réflexion humaine repose sur la pensée accumulée au cours des siècles antérieurs, souvent très ancienne, qu'on avait même perdue et qu'on retrouve tout à coup. Je suis toujours demeuré très reconnaissant à ce professeur de m'avoir enseigné au moins une chose, que je n'ai malheureusement pas toujours pratiquée : c'est lire les grands auteurs eux-mêmes au lieu de me contenter des résumés qu'on en fait dans des manuels ou autrement.

- Aviez-vous lu autre chose que saint Thomas, à cette époque-là ?

- C'est le principal philosophe que j'ai alors étudié. Je me souviens cependant d'avoir entrepris la lecture de saint Augustin, dont *Les confessions* et *La cité de Dieu* m'étonnaient beaucoup et me fascinaient.

- Par exemple, on ne vous proposait pas d'aller lire Aristote dans le texte ?

- Non. Je dois dire qu'on ne nous engageait ni à remonter aux origines de la pensée philosophique, aux Grecs anciens, ni à lire les philosophes modernes ou contemporains. J'ai mis beaucoup de temps dans ma vie intellectuelle avant de corriger ce que j'appellerais ce faux départ.

Quand je suis arrivé à la J.É.C., j'ai trouvé là un lieu où la tradition philosophique et la pensée contemporaine étaient beaucoup fréquentées. On y lisait des écrivains contemporains, dont je n'avais pas encore entendu parler. C'est alors que j'ai connu Giono et Ramuz, dont je suis tombé amoureux, Proust, qui m'éblouissait sans encore emporter l'admiration et même la dévotion que je lui ai vouées par la suite, Léon Bloy, que je n'arrivai jamais à aimer (pas plus que Bernanos), Montherland, dont la langue m'a envoûté, et en anglais Chesterton qu'on lisait beaucoup alors dans les milieux catholiques et qui semble aujourd'hui à peu près complètement oublié. Après Dickens, c'est Chesterton qui m'a fait un peu comprendre et apprécier l'humour et la finesse britanniques. J'ai passé des heures, des soirées, des fins de semaine à lire ces écrivains. Et aussi des philosophes un peu plus contemporains que saint Thomas... Ainsi, j'ai commencé à lire Bergson, qui n'était déjà plus un contemporain malgré tout, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Gabriel Marcel. Je faisais un saut de sept ou huit cents ans dans la pensée philosophique ! J'ai commencé à prendre contact aussi avec le début de la pensée existentialiste. Je me souviens que c'est à ce moment-là que j'ai lu Kierkegaard, qui m'a beaucoup impressionné, surtout parce que son spiritualisme correspondait à ce qui était alors le mien. Au point de vue intellectuel, la J.É.C. m'a donc fait faire un saut dans le XXe siècle. Je dois dire que je n'ai pas connu cependant, à ce moment-là, le XIXe siècle. Il m'a fallu attendre encore plusieurs années avant d'entrer en contact avec les grands philosophes et les grands écrivains du XIXe siècle.

La J.É.C. m'a valu encore un autre choc. À cause de la guerre, nous avions été coupés de l'Europe pendant plusieurs années. Dès la fin de la guerre, nous avons voulu rétablir la communication avec les J.É.C. européennes qui sortaient du maquis et de l'armée. Nous avons pris contact avec les J.É.C. française, belge, italienne, suisse. La J.É.C. canadienne m'a délégué en Europe tout de suite après la guerre, dès 1946, à un moment où il était encore extrêmement difficile de se rendre en Europe et d'y voyager. J'ai eu la chance de sillonner l'Europe, depuis l'Angleterre jusqu'à la Tchécoslovaquie, et d'y connaître de nombreux mouvements de

jeunes. Je garde en particulier un très vif souvenir de mon séjour dans la J.É.C. française, où je me suis fait de solides amitiés qui ont duré jusqu'à aujourd'hui. J'ai fait alors la connaissance de jeunes chrétiens et de jeunes marxistes qui sortaient du maquis, où ils avaient travaillé ensemble, dans le danger et la misère, et où ils avaient rêvé d'un monde meilleur où il n'y aurait plus de guerre et que chrétiens et communistes reconstruiraient ensemble. J'ai alors éprouvé à la fois la fascination qu'un chrétien militant pouvait ressentir pour les jeunes marxistes et la déception du marxisme. Fascination, parce que c'étaient des jeunes militants qui nous ressemblaient beaucoup, avec qui nous avions des idées communes sur la reconstruction du monde. Déception parce qu'ils étaient enfermés dans une orthodoxie plus étroite que celle dont nous essayions de sortir. Ils subissaient un dogmatisme plus rigide que celui que nous étions en train de faire éclater - croyions-nous - dans l'Église catholique et une sorte de pseudo ou quasi-cléricalisme comme celui dont nous essayions de nous libérer. Cela a été pour moi une dure et triste révélation. J'avais des compagnons, français, canadiens, belges qui étaient fortement tentés de devenir communistes. J'ai, moi aussi, connu cette tentation-là, mais je crois que j'y ai assez facilement résisté parce que je ne voulais pas sortir d'une Église pour entrer dans une autre.

J'ai vécu cette désillusion du communisme surtout à l'occasion d'un grand congrès organisé à Prague, pour fonder une association mondiale de la jeunesse. Très rapidement, nous nous sommes rendus à l'évidence que tout le congrès et toute la nouvelle association étaient noyautés par les jeunes communistes, qui n'avaient d'autre souci que de nous exclure de tous les Postes de direction tout en nous gardant comme cautions. Et ils fonctionnaient vraiment comme une machine, bien montée, admirablement montée. À la fin du congrès, quand est venu le moment d'élire le Conseil, tous les non-communistes ont été évincés des postes de direction, qui sont restés entre les mains des jeunes communistes. Et même au sein de la délégation canadienne, est tout à coup apparu un jeune communiste de Toronto, arrive mystérieusement à la dernière minute : c'est lui qui a été élu à l'exécutif de l'association au lieu du président de notre délégation canadienne, qui était le jeune avocat Paul Gérin-Lajoie, que nous retrouverons plus tard dans son rôle de ministre dans le gouvernement Lesage. J'ai alors vu fonctionner de trop près la machine inhumaine du Parti. Cela a sonné le glas de ma fascination pour le Parti communiste. Je suis resté intéressé par la pensée marxiste et par l'analyse que le mar-

xisme peut faire de la société, mais j'ai compris que je ne serais jamais un militant communiste parce que je ne pouvais pas entrer dans un monde de pensée qui me paraissait surgelé, sclérosé, qui n'autorisait même pas la contestation que nous, au moins, pouvions nous permettre à l'intérieur de l'Église catholique.

- Cette contestation que vous faisiez à l'intérieur de l'Église catholique, était-elle mal vue ? Était-elle favorisée ? Est-ce que vous aviez des réactions de la part des autorités catholiques ?

- Ce n'était pas très bien accepté de la hiérarchie catholique. Nous avions maille à partir avec quelques évêques, qui auraient voulu faire de l'Action catholique un instrument de l'évêque dans son diocèse, un instrument du clergé, une sorte de vicariat laïque. Ils étaient inquiets ou agacés par nos réclamations de laïques. Ils n'aimaient pas la nouvelle théologie dont nous nous inspirions. Ils n'aimaient pas les contacts que nous avions avec les prêtres ouvriers de France, par exemple, phénomène qui était très près de nous à ce moment-là. C'est d'ailleurs, je dois malheureusement le dire, cette opposition à l'intérieur de l'Église, en particulier de la part de certains évêques et puis d'un certain nombre de membres du clergé et de laïques, qui a fini par tuer cette Action catholique. Dans l'Église québécoise, les mouvements d'Action catholique ont été les uns après les autres stérilisés. En France, et c'est une des grandes tristesses de l'Église de France, tout ce qu'il y avait de novateur, de riche, après la guerre, est mort aujourd'hui. Les mouvements d'Action catholique, les prêtres ouvriers, la Mission de France, toute une nouvelle théologie, tout cela a été censuré, liquidé et est maintenant enterré. L'asphyxie progressive de l'Action catholique a été une des plus grandes déceptions de ma vie. Il est vrai que ces mouvements ont finalement débouché plus tard dans le Concile Vatican II. Mais malheureusement, l'esprit du Concile Vatican II ne se fait plus guère sentir dans l'Église post-conciliaire. La parenthèse qu'a été le règne de Jean XXIII a été trop vite refermée. On n'en a gardé que des réformes de surface, mais les mentalités, l'esprit n'ont guère changé. L'Église catholique demeure prisonnière de son vieux fonds de moralisme, de triomphalisme et de conservatisme.

- À quoi attribuez-vous cela ?

- À la puissance de l'Église-institution, qui a réussi à chloroformer tout ce qui était trop vivant et trop contestataire, pour finir par le rejeter hors d'elle-même. C'est le triomphe de l'Institution sur l'Esprit, un fait malheureusement récurrent dans l'histoire humaine. Je l'attribue aussi en partie à la puissance d'une autre institution qui était le communisme, la contre-Église. Parce que cette contre-Église faisait peur à l'Église. Ce qui a nui aux prêtres ouvriers, c'est qu'ils étaient souvent obligés de militer avec des communistes qui eux-mêmes appartenaient à une autre Église, recevaient d'autres directives. On voyait alors les deux Églises officielles avoir également peur l'une de l'autre. Pour moi, les prêtres ouvriers ont été les grands martyrs de l'affrontement des deux Églises. Ce sont eux qui ont vécu le plus douloureusement l'affrontement de l'Église et de la contre-Église.

je n'aime pas appeler le Parti communiste une Église, mais il faut reconnaître que c'est une sorte de contre-Église. C'est-à-dire qu'il a reproduit une grande partie de l'appareil ecclésiastique avec tous ses défauts : autoritarisme, totalitarisme, dogmatisme. J'espère que les prêtres ouvriers seront réhabilités un jour et que sera reprise cette grande aventure humaine, spirituelle et sociale.

- *Le Congrès de Prague a eu lieu en quelle année ?*

- En 1946.

- *Une grande étape pour vous...*

- Oui. Et il en est résulté une conséquence assez imprévue : j'ai alors pris la décision de revenir aux études. J'avais quitté les études depuis trois ans, je ne savais pas trop si j'allais y revenir. J'avais fini mon baccalauréat. Mais le B.A. de ce temps n'était pas considéré comme un diplôme terminal. À la J.É.C., on n'aimait pas beaucoup l'université ; on avait une attitude assez ambivalente à l'endroit de ce milieu universitaire, qui était bourgeois, élitiste, fils à papa, et qui formait des candidats aux professions qui se nourrissaient du peuple sans le bien servir ! Mais ce que j'ai ressenti, particulièrement à l'occasion du Congrès de Prague et de plus en plus à l'intérieur de la J.É.C., ç'a été une soif intellectuelle. J'étais un militant, j'étais engagé dans l'action ; la J.É.C. et un certain marxisme nous fournissaient des outils de pensée sociale, mais que je trouvais insuffi-

sants et qui ne répondaient pas à l'insécurité intellectuelle croissante dont je souffrais dans l'action sociale. J'ai alors voulu revenir aux études pour me donner une structure intellectuelle de pensée sociale. C'est donc en tant que militant que je suis revenu aux études. Je voulais faire deux ou trois ans d'étude dans les sciences sociales avec l'intention de revenir à l'action.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre II

La découverte de l'université

[Retour à la table des matières](#)

- *Au collège, avant la J.É.C., aviez-vous l'idée d'une vocation quelconque, l'idée d'une profession ?*

- Oui, c'était le droit. J'ai même fait une année de droit. Précisément parce que le droit était la seule science sociale que je connaissais à ce moment-là. Pour moi, le droit était moins une pratique qu'une intelligence de la société. Je croyais que le droit nous faisait connaître la structuration de la société et qu'il était une façon d'y intervenir du même coup. J'ai beaucoup aimé la logique du droit : c'était pour moi un exercice intellectuel fascinant. Mais la vision de la société et la manière d'y intervenir qu'on y puisait me paraissaient très fragmentaires. À ce moment-là, le droit social et le droit public n'étaient pas encore très développés ; la place principale revenait encore au droit civil. De plus, il n'était jamais question de recherche en droit. On étudiait le droit pour le pratiquer, pas pour continuer à l'étudier.

Comme je prenais mes études de droit au sérieux, j'ai voulu faire une vraie cléricature. J'ai pris la peine de m'inscrire dans un bureau d'avocats en exigeant qu'on m'accepte comme clerc. À cette époque-là, on faisait la

cléricature pendant les études de droit. Mais c'était une farce grossière : n'importe quel bureau d'avocats nous signait une formule attestant qu'on y faisait sa cléricature... à la condition qu'on n'y remette jamais plus les pieds. C'était un système édifié sur un faux, une tricherie, un mensonge. En principe, la cléricature se faisait entre les heures de cours. Ceux-ci se donnaient de huit heures à dix heures du matin et de seize heures à dix-huit heures. Mais la vraie raison de cet horaire, c'est qu'il n'y avait pas encore un seul professeur de carrière ; les professeurs venaient donner leur enseignement avant ou après leurs heures de bureau. En pratique, il en résultait qu'en dehors des heures de cours, les étudiants étaient libres ; il n'y avait même pas de bibliothèque ; on faisait ce qu'on voulait. Après plusieurs visites à différents bureaux d'avocats où l'on me disait qu'on ne voulait pas d'étudiant-clerc, j'en ai trouvé un où l'on a été assez gentil pour m'accepter. C'était le bureau de M. Paul Langlois. J'y ai passé une année, à raison de deux jours par semaine. Je me suis rendu compte que ce n'était pas cela que je voulais. J'aimais les études de droit. J'avais beaucoup de plaisir intellectuellement à étudier le droit. Mais ce n'était ni la science sociale que je cherchais, ni la vie que je voulais mener. J'ai alors décidé d'abandonner les études de droit.

C'est à la J.É.C. que j'ai commencé à prendre contact avec les sciences sociales. J'ai connu, par exemple, le groupe et la revue *Économie et humanisme* en France. J'y suis allé passer quelques jours, pendant que j'étais en Europe, au château de l'Arbresle, où j'ai assisté à des conférences et à des séminaires du Père Lebreton et du Père Desroches. J'ai entrepris de lire, autour de la revue *Économie et humanisme*, un certain nombre de grandes études que je croyais des études sociales. Je découvrais aussi la philosophie sociale et politique de Jacques Maritain. J'étais également un abonné et un fervent lecteur de la revue *Esprit* dirigée par Emmanuel Mounier. Et pendant que j'étais en France, le Père Maurice Lafont et moi étions allés passer une journée chez Emmanuel Mounier entouré de son équipe et d'autres amis de la revue. À Lyon, j'avais aussi pris contact avec le philosophe Jean Lacroix et tout un groupe d'amis de la revue *Esprit*, comme André Latreille, un grand historien de l'Église catholique, Joseph Hours, aussi grand historien de la Révolution française. Cela avait été pour moi la découverte d'une certaine science sociale, ou en tout cas d'une philosophie sociale. Jusqu'à ce que je découvre qu'il y avait une Faculté des sciences sociales à l'Université Laval, qui dispensait un enseignement régulier. À l'Université de Montréal, il y avait une Faculté des sciences

sociales qui donnait des conférences et quelques cours le soir. Mais c'était une culture, pas un métier. Ce que je cherchais, c'était un endroit où j'étudierais les sciences sociales en vue d'y faire carrière.

- *Il n'existait pas de faculté de sociologie à Montréal, à cette époque-là ?*

- À l'Université de Montréal, il y avait un département de relations industrielles et une école de service social. Mais je ne voulais pas aller vers la pratique des relations industrielles ni du service social. Je cherchais un cours d'étude complet dans une des sciences sociales de base : science économique, science politique, sociologie. J'ai appris que ça se faisait à l'Université McGill. Mais je ne me sentais pas prêt, à ce moment-là, à sortir de mon milieu catholique et francophone. En cherchant encore, j'ai su que ça existait aussi à l'Université Laval. Bien que Montréalais, je décidai de m'inscrire à l'Université Laval, ce qui, à ce moment-là, ne se faisait à peu près jamais. Quand on habitait Montréal, on fréquentait l'Université de Montréal. Quand on était de la région de Québec, on allait à l'Université Laval. J'ai donc quitté la Centrale de la J.É.C. à l'été de 1947 pour entreprendre des études à l'Université Laval en sciences sociales... sans trop savoir vers quoi j'allais.

- *Avez-vous remis en question à ce moment-là votre profession, votre vocation ?*

- Non. Ma vocation de militant social n'était pas du tout remise en question. C'était plutôt un complément que j'allais me donner pour revenir militer, soit dans le syndicalisme, soit dans le journalisme, soit dans des mouvements d'éducation ou d'action populaire. Je me souviens que je m'intéressais en particulier au mouvement coopératif, qui connaissait un grand développement à cette époque. Sans savoir exactement où j'irais après mes études et ce que je ferais, je me disais qu'il y avait sûrement un endroit où je pourrais militer, faire de l'action sociale. Et c'est à cela que j'allais me préparer.

À ma grande surprise, j'ai découvert que j'avais de solides affinités avec la vie universitaire, même si l'Université Laval était encore plutôt un gros collège qu'une université. Nous étions 1 300 étudiants, pas plus que ça. La Faculté des sciences sociales était toute petite ; elle ne comptait

qu'une cinquantaine d'étudiants au total. C'était une petite société, à dimension humaine, où nous nous connaissions tous. Cela m'a procuré un milieu plus détendu que la J.É.C. et les exigences de l'action, grâce en particulier à la chaleureuse amitié qui m'a lié à des confrères et consœurs avec qui j'ai connu d'inoubliables heures de joyeuse camaraderie. Au point de vue intellectuel, je suis entré dans l'étude de la sociologie avec une satisfaction, une joie croissantes. Chaque jour, de nouvelles fenêtres s'ouvraient sur des horizons intellectuels encore insoupçonnés de moi : l'histoire de la pensée sociale aux XVIII^e et XIX^e siècles, les théories positivistes, évolutionnistes, les différents socialismes. Je commençais à soupçonner la richesse de la philosophie sociale britannique et allemande du XVI^e siècle à nos jours. Je sentais que j'en avais pour tout le reste de ma vie à explorer de si vastes étendues. Alors, quand le Père Lévesque m'a invité à opter pour une carrière de professeur à la Faculté des sciences sociales, dont il était le fondateur et le doyen, j'ai tout de suite accepté. C'était un virage à 180 degrés, parce que j'avais presque le sentiment de trahir mes amis de la J.É.C. : devenir professeur d'université, c'était s'éloigner de l'action et des causes pour lesquelles nous devons travailler. Cependant, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval m'apparaissait non seulement comme une Faculté où l'on enseignait, mais aussi comme une institution où l'on militait, je dirais à l'image de ce qu'était le Père Lévesque lui-même...

- *Que fut pour vous le Père Lévesque ?*

- C'est un homme qui, pour moi, représentait à la fois beaucoup de dynamisme dans l'action et une action éclairée par la réflexion. Le Père Lévesque n'était ni un intellectuel ni un chercheur au sens strict et rigoureux de ces termes. C'était un homme qui réussissait à faire une synthèse de la pensée sociale, à la rendre claire et vivante et à la communiquer avec une grande éloquence. Il était doué d'un véritable charisme pour convaincre les gens ; c'était un extraordinaire orateur, un prédicateur remarquable, un communicateur chaleureux. C'était aussi un rassembleur, il savait s'entourer et faire partager son enthousiasme, ce qui a fait de lui un grand constructeur. Il n'était cependant pas l'intellectuel que je cherchais. Ça ne m'a pas empêché de l'estimer beaucoup, d'avoir pour lui une grande affection et beaucoup de respect. Et je lui dois beaucoup, spirituellement, intellectuellement et humainement.

Mais ma plus grande révélation sur la vie universitaire fut l'université américaine. Je ne cache pas qu'en 1950, quand j'ai terminé mes études à l'Université Laval, mon mouvement naturel aurait été d'aller étudier en France. Mais à cette époque-là, la sociologie française sortait à peine de la guerre. Elle avait été presque complètement détruite. Déjà avant la guerre, la sociologie française avait beaucoup décliné. Après la guerre, elle repartait presque à zéro. J'ai donc dû me résoudre à aller faire mon doctorat dans une université américaine. C'était à mes yeux un deuxième choix et je le faisais à regret. Mais quelle découverte ! C'est une décision que je n'ai jamais regrettée par la suite. J'ai eu la chance d'être admis à l'Université Harvard à l'automne 1950, bien qu'on n'y admettait au doctorat qu'un candidat sur quatre.

- *Qu'est-ce qui vous poussait à aller à Harvard ?*

- C'est qu'il y avait là le principal théoricien de la sociologie américaine de l'époque, Talcott Parsons. J'avais lu certains de ses articles, j'avais entrepris de lire les deux seuls livres qu'il avait alors publiés. J'étais intéressé par la pensée de cet homme, qui était à la fois historien et sociologue et qui avait une vaste culture philosophique. C'est pour étudier avec lui que j'ai choisi d'aller à Harvard.

- *Est-ce que Parsons a été une révélation pour vous ?*

- Je dois dire bien modestement qu'au début je ne comprenais même pas ce qu'il disait ! Et j'ai vite appris pourquoi : il faisait référence à un monde de pensée que je ne connaissais pas. C'était l'univers de la pensée britannique et allemande. Je n'avais pas lu Hobbes, Mills, Locke, Hume, Adam Smith, Malthus, c'est-à-dire tous les grands penseurs anglais et écossais des deux derniers siècles. Heureusement, à l'Université Laval, j'avais fait ma thèse de maîtrise sur la sociologie de la religion chez Herbert Spencer : cela m'avait ouvert une petite fenêtre sur la philosophie britannique, mais si petite ! Et chez les Allemands, j'avais lu quelques morceaux choisis de Marx et Engels, mais je ne connaissais que les noms de Kant, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Jaspers... Mon camarade de Laval, Léon Dion, qui avait une année et plusieurs gros livres d'avance sur moi, m'avait heureusement initié à quelques sociologues allemands : Tönnies, Max Weber, Alfred Weber, Mannheim. Et il m'avait fait cadeau à mon mariage de la traduction anglaise en deux tomes du *Déclin de*

l'Occident de Spengler. Mais en bref, je découvrais que j'étais un ignorant : voilà ce que me révélait l'université américaine !

Ce fut un choc d'autant plus grand que j'arrivais aux États-Unis avec une image négative de l'université américaine. Pour moi, une université américaine, c'était un lieu où on jouait au baseball, au football, où s'organisait une joyeuse vie mondaine et où l'on s'amusait. Les étudiants américains, je croyais que c'étaient de joyeux lurons, superficiels et sans culture. J'étais persuadé qu'il n'y avait pas de philosophie américaine, pas de grande littérature américaine, que tous les Américains étaient des empiristes, des petits esprits, des ignorants en comparaison des Européens. L'Université Harvard fut donc une grande découverte pour moi, parce que je n'ai pas tardé à me rendre compte que j'étais en contact avec des confrères qui n'étaient pas du tout des joueurs de football ! Au sortir de la guerre, le gouvernement américain, comme le gouvernement canadien d'ailleurs, avait offert aux militaires qui avaient accompli un certain nombre d'années de service dans les forces armées, des bourses d'études pour se recycler dans la vie civile.

- *Ce qu'on appelle le « G.I. bill » ?*

- C'est ça. Quand je suis arrivé à l'Université Harvard en 1950, je me suis trouvé à entrer aux études de doctorat avec d'anciens G.I., qui avaient fait le baccalauréat entre 1946 et 1950 et qui arrivaient avec moi au doctorat. C'étaient des gars qui n'étaient plus des enfants d'école ; la plupart étaient dans la trentaine, ils étaient passés à côté de la mort à plusieurs reprises durant la guerre, ils avaient vu des camarades tués à côté d'eux. L'un d'eux avait sauté en parachute de son avion en flammes ; un autre avait failli sombrer avec son porte-avions dans les eaux du Pacifique. Au terme de la guerre, n'ayant qu'un diplôme de « High school » en poche, ils s'étaient tout à coup vu offrir la possibilité d'aller au « College », d'être même admis à Harvard et de faire des études supérieures. C'était une chance inespérée dans leur vie et ils prenaient leurs études drôlement au sérieux. C'étaient des gars qui avaient appris la discipline et qui travaillaient comme des enragés. Moi, j'arrivais de l'Université Laval où la vie était douce et agréable ; on y travaillait à son rythme, on lisait ce qu'on voulait ; les professeurs nous suggéraient des lectures, à nous de les faire si nous le voulions et quand nous le voulions. À l'Université Harvard, ce n'était pas du tout la même chose. Pour chaque cours, il fallait

commencer nos lectures dès le début du trimestre, car on nous indiquait quelque 2 000 pages de lecture obligatoire et au moins autant de lecture facultative. Comme il fallait prendre trois ou quatre cours, cela faisait au moins 8 000 pages à lire dans un trimestre. En plus, il y avait des travaux à remettre à peu près à toutes les trois ou quatre semaines. Quant à l'enseignement, il était de haut niveau et de grande qualité intellectuelle. Bien sûr, avec des inégalités d'un professeur à l'autre ; il y a toujours de meilleurs professeurs et de moins bons professeurs, à Harvard comme partout ailleurs. Mais au total, je bénéficiais d'un enseignement comme je n'en avais jamais reçu dans ma vie. J'ajoute que je n'avais jamais travaillé dans une bibliothèque. À l'Université Laval, on allait y chercher des livres, c'était tout, on ne travaillait pas à la bibliothèque. À Harvard, je me suis rendu compte que si je voulais lire tout ce qu'il fallait lire, je devais passer des journées entières et des soirées à la bibliothèque, prendre des notes et me faire un fichier de lecture, ce que je n'avais jamais sérieusement fait. Je regardais autour de moi tous ces étudiants américains qui travaillaient, prenaient des notes, se faisaient des fiches... Je n'avais pas appris ça. Je découvrais que non seulement j'étais ignorant, mais que je ne savais même pas travailler !

Le premier trimestre a été pour moi très dur, précisément parce que je ne suis pas parti à temps ; je ne m'étais pas rendu compte de tout ce que je devais faire. De plus, je ne maîtrisais pas très bien l'anglais, pas suffisamment bien en tout cas pour réussir à reprendre le temps perdu. Et puis, j'étais marié ; nous attendions un enfant. Il fallait se loger, s'adapter à un nouvel environnement, une nouvelle mentalité. Vraiment, ça été très dur. J'ai appris que dans une université américaine, on travaillait et que les heures comptaient. Je restais souvent à la bibliothèque jusqu'à la fermeture à dix heures du soir. Et même en revenant chez moi après dix heures, j'avais encore du travail. Je n'avais jamais autant travaillé dans ma vie. Au début, j'ai réagi négativement parce que j'avais l'impression d'être dans une camisole de force et je le refusais. Je me disais que ce n'était pas ça, la vie intellectuelle, qu'elle devait comporter plus de liberté.

Mais c'est ainsi que je suis entré dans la sociologie : sérieusement. À Harvard, j'ai été vraiment immergé dans le travail intellectuel. Jusque-là, j'avais tourné autour, je m'y étais intéressé. Mais là, je suis vraiment entré dedans. À proprement parler, c'était un régime de travaux forcés, presque concentrationnaire. Et comme on sait, pour survivre dans un tel régime, il

ne faut pas perdre pied. Quand j'y repense rétrospectivement, je me demande encore comment j'ai survécu, comment je n'ai pas été brisé, broyé, rejeté par ce système-là. Cela tient du miracle que j'aie réussi à y survivre.

Je me souviens encore d'un petit fait qui montre ce qu'était cette université. Dans un cours de statistiques où nous étions une centaine d'étudiants, le professeur qui voulait illustrer un exercice pratique nous divise en quatre groupes à peu près égaux. Pour cela, il nous dit : « Les étudiants qui viennent du nord-est américain dans un coin, du nord-ouest dans un autre, du sud-est dans un troisième et du sud-ouest dans un quatrième. » Je me suis dit que nous allions tous nous retrouver dans le coin nord-est ; Harvard, c'est à Boston, c'est la Nouvelle-Angleterre. Mais non ! Les étudiants se sont répartis également entre les quatre coins. Alors j'ai compris que l'Université Harvard n'était pas une université régionale. C'était une université « nationale », c'est-à-dire qui recrutait ses étudiants sur tout le territoire américain. Vers là affluaient des étudiants qui venaient de Californie, du Nord-Dakota aussi bien que de la Floride, du Texas ou de la Louisiane. Ça m'avait aussi ouvert les yeux sur cet autre aspect des universités américaines : il existe entre elles une hiérarchie, une stratification qui fait que certaines sont régionales et que d'autres sont nationales. Sans l'avoir vraiment voulu, je me retrouvais dans une université nationale pour la première fois de ma vie. En sociologie, il y avait aussi un certain nombre d'étrangers : quelques Français, des Belges, des Autrichiens. Nous étions aussi quelques Canadiens. L'Université Harvard accueillait une certaine proportion de non Américains. C'était donc aussi un peu une université à

Je puis dire que le séjour de deux ans à Harvard (1950-1952) - malgré les difficultés et les tensions très grandes que j'y ai connues - m'a ancré dans ma vocation d'universitaire. J'ai alors acquis la certitude que c'était le milieu dans lequel je voulais vivre, où je me sentais le plus à l'aise et où j'avais l'impression de pouvoir faire quelque chose à la fois de gratifiant et d'utile. Mais je me rendais bien compte que l'Université Harvard, c'était une chose et que l'Université Laval ou l'Université de Montréal où j'allais probablement retourner, c'était une tout autre chose. Et que je ne travaillerais probablement jamais dans une grande université comme Harvard. Ce me fut un motif de grande tristesse. Je ne cache pas que j'ai eu la tentation de rester aux États-Unis. Et une très forte tentation parce

que, comme à bien d'autres Canadiens, l'université américaine offrait des laboratoires de recherche, des subventions de recherche, un milieu d'enseignement tellement vivant, tellement dynamique. Bien sûr, je n'avais pas la prétention d'enseigner à l'Université Harvard, bien que j'aurais pu y rester dans un centre de recherche. On m'y avait offert un poste et ça m'a beaucoup intéressé. Et puis, à ce moment-là, le marché des professeurs d'université était loin d'être saturé aux États-Unis. J'aurais pu facilement faire ma vie dans une université de la Caroline du Nord ou en Californie où l'on commençait à peine à développer les sciences humaines. On n'en était encore qu'au début de l'enseignement de la sociologie dans bien des universités, de nombreux départements de sociologie se créaient ou se développaient. Je me sentais à l'aise aux États-Unis et j'étais prêt à y faire ma vie. Mais je me disais que j'appartenais au Québec, qu'il fallait y construire non pas un Harvard (on n'y arrivera pas avant plusieurs générations probablement, Harvard ne s'est pas construit du jour au lendemain), mais des universités québécoises un peu sur ces grands modèles. Les grandes universités américaines étaient pour moi un modèle d'université, où il y a un climat de travail intellectuel, un esprit de recherche et où la qualité de l'enseignement est élevée. Quand j'étais parti pour Harvard, je n'avais vraiment pas cru que j'en reviendrais avec ce modèle-là en tête ; j'étais parti avec des préjugés, je revenais avec un idéal !

J'ai gardé et je garde encore le même respect pour les institutions universitaires américaines. À mes yeux, elles comptent parmi les plus grandes richesses culturelles du monde contemporain. Et quand je pense à entreprendre un long travail qui requiert des ressources en bibliothèque, je retourne vers les universités américaines. Pour moi, c'est le lieu de travail, c'est le lieu de retraite intellectuelle par excellence. J'ai écrit certains de mes livres dans les bibliothèques des universités américaines. Je suis retourné plusieurs étés à l'Université Harvard, seulement pour y travailler dans la grande bibliothèque Widener. Une bibliothèque absolument extraordinaire ! Harvard reste pour moi le lieu parfait de la retraite intellectuelle. C'est là que je me sens le plus à l'aise au monde pour travailler. Je n'ai jamais réussi à travailler dans une bibliothèque française, par exemple, aussi bien qu'à la Widener Library de Harvard. On a dans cette bibliothèque des services extraordinaires, tout est à portée de la main, rien n'est compliqué. Alors que dans les bibliothèques françaises, rien n'est simple, c'est long, on attend, on perd du temps, on s'exaspère. Je ne me sens bien que dans ces grandes bibliothèques universitaires américai-

nes. Et c'est comme ça aussi que je suis allé passer une année sabbatique à l'Université de Californie à Berkeley. Non pas parce qu'en soi Berkeley m'attirait, mais parce que je voulais connaître un autre milieu universitaire, celui de la côte ouest, qui m'était moins familier, qui s'était beaucoup développé à la fin des années soixante et qui m'offrait d'autres occasions de retraite intellectuelle. Je rêve toujours d'y retourner un été, un trimestre, non pas pour enseigner - je ne tiens pas à enseigner dans une université américaine - mais pour vivre dans le climat intellectuel d'une université et dans sa bibliothèque. Un campus américain, comme Berkeley ou Harvard, est tellement extraordinaire ! Il s'y passe tant de choses. Chaque soir, il y a une grande conférence, un concert, des films, une discussion publique. J'y ai entendu, par exemple, des suites pour clavecin de Bach qui venaient tout juste d'être redécouvertes, dont on ne connaissait plus l'existence, qui étaient Jouées pour la première fois...

Je dis tout cela pour vous expliquer l'importance qu'a eue l'université américaine dans ma vie et dans mon engagement social. Dans ma vie, elle demeure le lieu privilégié du travail intellectuel ; mon engagement social, elle l'a inspiré dans la mesure où elle m'a confirmé dans ce que j'ai cru alors être ma vocation : contribuer à créer au Québec une vie universitaire. Je peux dire que ce projet a constitué l'axe central de ma vie. Je suis revenu de Harvard en 1952 comme jeune professeur à l'Université Laval avec l'idée d'entreprendre une carrière universitaire et, avec mes collègues, de créer un bon département de sociologie et de hausser le niveau de nos universités québécoises.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre III

Les détours de la vie universitaire

[Retour à la table des matières](#)

- *À votre retour de Harvard, comment perceviez-vous le Québec ?*

- Comme un pays encore à faire. C'est-à-dire un pays qui sommeillait dans un passé dépassé. Au point de vue universitaire, on en était encore au tout début, c'est-à-dire à peu près à la première génération de professeurs de carrière. C'était tout nouveau que des laïques deviennent professeurs d'université en 1950. Car l'université appartenait encore à l'univers clérical, ecclésiastique. C'était une institution d'Église. L'Université Laval faisait encore partie du Séminaire de Québec, au même titre que le petit séminaire et le grand séminaire. Le recteur de l'Université, nécessairement un prêtre, était en même temps le supérieur du Séminaire. Nous recevions nos chèques de paye à l'en-tête du « Séminaire de Québec ». Et lorsque nous avions un petit problème, soit pour notre traitement ou autre, c'est à la « procure » du Séminaire qu'il fallait aller.

Au point de vue social, c'était la grande noirceur du régime Duplessis. On était en pleine idéologie faussement traditionaliste, tandis qu'un nationalisme étriqué était au pouvoir. Et puis il y avait une telle connivence entre les pouvoirs religieux et politiques que tout paraissait bloqué. Beaucoup trop d'évêques et de prêtres avaient peur de Duplessis, qui se vantait de les « faire manger dans sa main ». Quant à l'Action catholique, elle était en déclin. J'ai retrouvé une Action catholique en pleine crise. Les jeunes gars et filles qui nous avaient succédé à la J.É.C. étaient en

conflit ouvert avec l'épiscopat québécois. Et on sentait que les forces étaient bien inégales ! Mais il faut sans doute replacer tout cela dans un contexte plus large : pas seulement le Québec mais toute l'Amérique du Nord étouffait sous un épais conservatisme.

- *C'était l'époque du maccarthysme aux États-Unis.*

- Oui, c'était la montée du maccarthysme. Et les milieux universitaires américains n'étaient pas du tout prêts à affronter cette crise parce qu'ils n'étaient pas du tout politisés, surtout les étudiants. Certains professeurs l'étaient un peu plus ; mais ils sentaient monter une droite terrible et ils avaient peur. Dans le milieu universitaire américain des années 40 et 50, on se préoccupait de la connaissance, de la science ; on bâchait ; on travaillait. Mais on n'y discutait pas de grandes questions politiques. Il n'y avait pas du tout d'activité politique sur les campus. C'est ce qui les rendait fragiles devant les attaques d'hommes politiques, de journalistes et de l'opinion publique.

Au Québec, à travers cette terrible grisaille, il y avait quand même quelques moteurs de changement qui tournaient de plus en plus. On pouvait espérer qu'un vent nouveau se lèverait un jour. Le plus puissant était sans doute le renouveau qui se faisait sentir dans le syndicalisme. On secouait le mythe d'une certaine doctrine sociale de l'Église qui était censée guider le syndicalisme catholique. C'est l'époque où Gérard Picard et Jean Marchand faisaient leur percée dans la C.T.C.C., c'est-à-dire la Confédération des travailleurs catholiques du Canada, aujourd'hui la C.S.N. Ils dirigeaient des grèves célèbres, douloureuses, que le gouvernement de Duplessis tentait de briser par la police et les tribunaux : la grève de l'amiante, celle de Louiseville. Et il y eut celle de Murdochville.

Le milieu universitaire québécois n'était pas plus politisé que celui des États-Unis. Il y avait une heureuse exception : la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval était un des milieux d'opposition au régime duplessiste et au duplessisme. Le Père Lévesque s'affichait comme un homme qui avait une grande liberté de pensée à l'endroit des pouvoirs et qui critiquait l'autoritarisme autant dans le gouvernement de Duplessis que dans l'Université.

Et puis il y avait quelques intellectuels, plus ou moins regroupés - dans le journalisme, à Radio-Canada, dans l'enseignement - qui constituaient une certaine opposition, au moins verbale, au duplessisme. Nous nous retrouvions tous les automnes dans les Laurentides, sous l'égide de la section française de l'Institut canadien des affaires publiques (I.C.A.P.), les intellectuels militants de ce qu'on pouvait appeler « la gauche » de cette époque-là. On passait deux jours ensemble à caresser et nos espoirs et nos plaies, puis on se séparait pour trois cent soixante-trois autres jours. Mais le principal porte-parole de cette contestation était sûrement la revue *Cité Libre*, qui avait été fondée par d'anciens amis de la J.É.C. : Gérard Pelletier, Jean-Paul Geoffroy, Guy Cormier, Réginald Boisvert, auxquels Pierre-Elliott Trudeau s'était ajouté et quelques autres

- *Qui étaient ces anciens amis ?*

C'étaient ceux avec qui j'avais travaillé à la J.É.C., dont je m'étais éloigné mais qui restaient toujours de grands amis.

- *Aviez-vous alors une action militante ?*

- C'est une période où je n'ai pas eu beaucoup d'action militante. J'étais absorbé par mon métier et ce que j'appelle ma vocation d'universitaire. J'étais occupé à la fois par mon enseignement, mes recherches, ma thèse de doctorat que je n'avais pas terminée. Je lisais *Cité Libre*, j'en discutais avec des amis mais je ne faisais pas partie de l'équipe de *Cité Libre*. Je n'ai pas écrit dans *Cité Libre*, à mon souvenir. J'étais vraiment pris par mes tâches de professeur et par la construction d'un département de sociologie. Ça été dans ma vie une période de grande austérité : il fallait bâtir des cours, monter un département, entreprendre des recherches, diriger et conseiller des étudiants. Je travaillais d'une manière bien solitaire à ce moment-là. Et avec des moyens bien limités. Nous n'étions pas riches en subventions de recherche ; il n'y en avait à peu près pas. Il fallait vraiment travailler comme des artisans. Mais ce fut une période très riche de satisfactions intellectuelles. J'approfondissais la philosophie anglaise et allemande pour comprendre un peu mieux la sociologie contemporaine. Et j'avais l'impression que je pouvais marcher pendant plusieurs années sur l'air d'aller que m'avait fourni mon séjour à Harvard.

- *Quand vous avez été professeur à Laval, vous avez consacré toutes vos énergies à l'édification d'un département de sociologie. Est-ce que ça été difficile de réaliser le but que vous vous étiez fixé ?*

- Je dirais que nous avons été favorisés. Tout d'abord, une jeune équipe de professeurs s'est rapidement constituée, sous la direction de quelques aînés : en plus du Père Lévesque, c'était Jean-Charles Falardeau, Maurice Tremblay, le Père Gilles-Marie Bélanger, Léon Dion, Gérard Bergeron, auxquels se sont bientôt joints Fernand Dumont, Yves Martin, Marc-Adélar Tremblay. Malgré nos différentes formations, une équipe unie, à la fois par un même idéal et par une sorte de profonde solidarité. Et puis, arrivait aux études, à ce moment-là, une génération de jeunes étudiants, garçons et filles, très intéressants, très motivés pour les sciences sociales, à l'esprit critique et ouvert. C'était vraiment réjouissant de voir cela : les sciences sociales commençaient maintenant à recruter des étudiants de très bon calibre. Nous étions donc poussés par ces jeunes étudiants. À cause de cela, l'enseignement était très exigeant. Mais j'aimais ça, parce que les étudiants étaient des poseurs de questions, ils voulaient étudier, travailler et ils aspiraient à poursuivre leurs études à l'extérieur. D'ailleurs, c'est la génération qu'on retrouve maintenant comme professeurs, tous ceux qui ont constitué la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval par la suite. En 1960, quand j'ai quitté l'Université Laval pour venir prendre la direction du département de sociologie de l'Université de Montréal, j'étais toujours motivé par la même idée de contribuer à construire un département de sociologie. En 1960, on avait le sentiment qu'à l'Université Laval, le département de sociologie avait pris son envol. À l'Université de Montréal, le départ était plus lent, plus difficile, un peu en retard sur celui de Laval. Quand je suis arrivé à l'Université de Montréal, en 1960, j'ai eu l'impression de revenir en 1952. On y avait le même genre d'étudiants que huit ou dix ans plus tôt à Laval, les premières générations qui découvraient la sociologie. Mais très tôt, nous avons été rapidement poussés par le flot d'étudiants qui commençait à arriver. C'était le début de la grande marée démographique. Et j'étais d'accord avec le doyen Philippe Garigue qui disait qu'avec le bassin de population considérable qui alimentait l'Université de Montréal, les sciences sociales allaient y connaître un développement presque inimaginable. C'est bien ce qui s'est produit. En quelques années, le département de sociologie a grossi d'une manière si rapide qu'on se demandait si nous n'avions pas couvé un monstre. Nous avons alors vécu une aventure à la

fois un peu effroyable et passionnante : il fallait tout à la fois ouvrir et développer de nouveaux programmes d'étude, recruter des professeurs, faire face à des contestations étudiantes... Heureusement, là aussi une équipe de professeurs très motivés s'est rapidement constituée : Norbert Lacoste, Denis Szabo, Jacques Brazeau, Marcel Rioux, Jacques Dofny, Robert Sévigny, Colette Carisse, Pierre Dandurand, Louis Maheu, Michel Brûlé...

- *C'était l'époque où Duplessis venait de mourir, la Révolution tranquille commençait. Quel était votre état d'esprit en arrivant à Montréal ?*

- On avait l'impression qu'on allait enfin pouvoir changer quelque chose. Nous sentions ou nous espérions que c'était peut-être le début d'une ère nouvelle.

- *Tout était permis.*

- Non, il fallait faire attention parce qu'on sentait qu'il y avait quand même bien des sources de résistance. Mais on avait le sentiment qu'en planifiant et en agissant avec intelligence et prudence, on allait pouvoir modifier et faire évoluer des choses ; il y avait un vent favorable à une remise en question des vieilles structures et des mentalités anciennes. C'est ce sentiment et cet espoir de pouvoir changer des choses qui m'ont entraîné à accepter une tâche qui allait partiellement m'éloigner de la vie universitaire. J'ai été happé, un peu contre mon gré, après avoir résisté assez fort, par ce qui devait s'appeler par la suite la commission Parent.

- *Vous avez résisté à l'idée de faire partie de la commission Parent ?*

- Oui. Quand j'ai reçu l'invitation de Jean Lesage et de Paul Gérin-Lajoie - c'était en avril 1961 - ma première réaction a été négative. J'étais venu à l'Université de Montréal pour me consacrer à édifier un département de sociologie, je ne voulais pas m'en distraire. Et puis, j'avais commencé la rédaction d'une introduction à la sociologie, que je trouvais nécessaire pour nos étudiants. Surtout, je trouvais que bien d'autres que moi, plus compétents que moi, pouvaient faire partie de cette commission d'étude. Je n'étais pas un spécialiste de l'éducation ; ce n'était pas mon secteur. J'ai donc d'abord refusé. Mais finalement, à la suite de différentes pressions, j'ai reconsidéré ma décision et j'ai accepté.

Je le dis tout de suite : ç'a été une expérience extraordinaire ! Mais j'ajoute que ce qui est extraordinaire, ce n'est pas tellement ce qui se passe à l'intérieur d'une commission d'étude, c'est ce qui se passe tout autour d'elle, dans la collectivité qui l'entoure. L'existence de cette commission d'étude a eu un effet d'entraînement, il s'est produit une réflexion collective très étendue. Je n'oublierai jamais le travail énorme accompli à cette occasion : des associations de toutes natures et des individus préparaient des mémoires, faisaient des études, des recherches, commandaient des enquêtes et des recherches pour pouvoir présenter des mémoires, des recommandations, etc. Pendant la période des séances publiques, les journaux publiaient à pleines pages des résumés des mémoires, des comptes rendus des séances publiques. Bien sûr, toute cette réflexion était polarisée par l'existence d'une commission d'étude, mais ce n'était pas la commission elle-même qui faisait le plus gros du travail de réflexion, c'était vraiment toute une partie de la société qui était en état de réflexion. La commission Parent a reçu quelque 325 mémoires, ce qui était considérable pour l'époque, dont la plupart avaient exigé beaucoup de travail. Je crois qu'indépendamment des personnes qui la composaient - car cela dépassait la personne des commissaires - la commission Parent symbolisait et concrétisait l'esprit et les espoirs de la Révolution tranquille alors en cours.

C'était aussi une période de grande remise en question. À l'intérieur de l'Église, se préparait le Concile Vatican II. On acceptait de repenser, par exemple, la liturgie catholique, le rôle politique de l'Église, la place des femmes dans l'Église, les rapports entre catholiques et protestants. L'Église du Québec de cette période fut drôlement plus progressive que celle à laquelle nous soumet en ce moment le pape Jean-Paul II. Pour le Québec, ce fait fut important étant donné l'influence considérable dont jouissait alors l'Église et la place qu'elle occupait. Il était permis de remettre en question d'autres tabous, d'ébranler d'autres mythes. On avait le sentiment entre autres d'être autorisé à repenser le rôle respectif de l'Église et de l'État dans l'enseignement, la confessionnalité scolaire, la tradition pédagogique que nous avons héritée du XVIII^e siècle. C'est peut-être étonnant aujourd'hui, mais à la fin des années cinquante, on croyait encore que le système d'enseignement du Québec était « le meilleur système d'enseignement au monde ». Duplessis l'avait dit, beaucoup de gens le croyaient. On oubliait seulement d'ajouter que c'était le meilleur

leur système d'enseignement au monde aux XVII^e et XVIII^e siècles ! Souvent on disait : « Les Américains regrettent les changements qu'ils ont faits ; ils vont revenir au cours classique, au collège classique. Attendez, ne changez pas ça ! Au moment où nous allons fermer nos collèges classiques, les Américains vont les inventer et nous devons revenir en arrière alors qu'il sera peut-être trop tard. » Mais en 1960, on commençait à douter de ces « vérités » et on se demandait si le retard économique du Québec n'était pas dû au fait que le système d'enseignement ne s'était pas adapté aux exigences de la société industrielle, du développement technologique, des structures économiques modernes et de la culture contemporaine.

Je considère comme une grande chance d'avoir vécu cette période d'effervescence du Québec au sein de la commission Parent. À cette époque-là, la réflexion sur la réforme de l'enseignement se trouvait à toucher la fine pointe du changement social, économique et culturel qui marquait ce qu'on appelait déjà « la Révolution tranquille ». C'est vers l'enseignement que l'on se tournait surtout, parce qu'on croyait que pour changer la société, édifier un Québec nouveau, il fallait rebâtir le système d'enseignement sur de nouvelles assises. On croyait volontiers que le système d'enseignement avait une grande influence sur l'avenir économique et culturel d'une nation. Il a fallu par la suite nuancer beaucoup cette affirmation : le rapport de causalité de l'un à l'autre n'est pas aussi net qu'on le croyait alors. Mais à cause de cela, la commission Parent se trouvait à un focus bien privilégié de la Révolution tranquille.

À l'intérieur même de la commission, qui était constituée de huit commissaires et de plusieurs secrétaires, la vie était fascinante, parce que ce n'était pas une commission harmonieuse, où le consensus était facile, loin de là. C'était une commission très conflictuelle, nous étions des personnes venant d'horizons différents : il y avait des anglophones et des francophones, des protestants et des catholiques, des religieux et des gens qui l'étaient moins. Nous avions donc sur bien des questions des vues divergentes, parfois opposées. Et comme chacun avait une bonne dose de ténacité, d'endurance et une abondante et riche documentation, les discussions étaient souvent longues et laborieuses. Mais cela nous permettait, ou plutôt nous obligeait, à aller au fond des choses. Ce n'est pas pour rien que les travaux de la commission ont duré cinq ans : il a fallu mettre beaucoup de temps pour arriver à un consensus sur tous les sujets que

nous avions à couvrir. La commission Parent est une des rares commissions à n'avoir pas soumis de rapport minoritaire, précisément parce que nous nous sommes astreints à de longues discussions et que nous y avons mis beaucoup de temps.

- *Pour vous personnellement, qu'est-ce que ça été, la commission Parent ?*

- En ce qui me concerne, ce fut une expérience de sociologie appliquée. Le point de vue qui était surtout privilégié au Québec à ce moment-là, c'était ce qu'on appelait la philosophie chrétienne de l'éducation. Ce qu'on nous disait, ce que les mémoires qui nous étaient présentés disaient, c'était à peu près ceci : « Pour faire une bonne réforme de l'enseignement, il faut une bonne philosophie de l'éducation. Voilà la base. Et la seule philosophie valable de l'éducation, c'est la philosophie chrétienne qui veut que la responsabilité première de l'éducation repose dans la famille, ensuite dans l'Église, et en troisième lieu, d'une manière subsidiaire, dans l'État. Que l'État reste toujours en dehors de l'enseignement lui-même ! L'État doit fournir les fonds, mettre en place les structures administratives, mais il ne doit pas enseigner. C'est la famille, c'est l'Église qui doivent avoir la responsabilité du contenu de l'enseignement et des objectifs de l'éducation. »

Cette philosophie, on la trouvait dans presque tous les mémoires. C'est celle qu'on nous exposait quand on voulait nous convaincre qu'il fallait une philosophie. À l'intérieur de la commission, nous en sommes progressivement venus à contester cette philosophie. Non pas que nous ne croyions pas à la nécessité d'une philosophie de l'éducation, comme on nous l'a parfois fait dire. L'éducation est fondée sur des valeurs, des options fondamentales. Ce sont elles qu'il faut expliciter, et c'est là une tâche qui relève de la philosophie. Mais nous ne croyions pas possible de déduire un ensemble de recommandations d'une philosophie absolue et éternelle de l'éducation, qui nous aurait révélé le meilleur système d'enseignement, le plus parfait, à partir d'une certaine idée abstraite de ce que sont l'éducation et l'enseignement. Il nous apparaissait plutôt qu'une philosophie de l'éducation doit être incarnée dans une époque, une culture, une civilisation. Un système d'enseignement, c'est la rencontre d'une réflexion sur les valeurs, particulièrement celles de notre temps, et d'une sociologie de notre époque. On a reproché à la commission Parent d'avoir

manqué de philosophie et de s'être trop inspirée de la sociologie. Mais je crois que la démarche dialectique de réflexion sur les valeurs et sur la société québécoise contemporaine que nous avons adoptée était la seule voie qui nous permettait de présenter un plan global de réforme de l'enseignement.

Je me souviens qu'en réaction contre la philosophie abstraite et intemporelle qui nous était présentée, nous avons entrepris, à l'intérieur de la commission, de nous demander quelle sorte de société allait être le Québec au cours des vingt prochaines années, quelle serait l'évolution de ses structures économiques et sociales, de ses valeurs, de sa culture, pour en arriver à dire, compte tenu de ces développements prévisibles, quel système d'enseignement nous paraissait le plus souhaitable. C'est cette problématique qui a été très largement adoptée par les membres de la commission. Et c'est cette manière de poser le problème, ce mode et ce thème de réflexion, qui ont réussi à faire l'unanimité à l'intérieur de la commission. C'était une unanimité basée sur un certain nombre de projections à la fois possibles et souhaitables. On s'est entendu, par exemple, sur le fait que le Québec était engagé dans une industrialisation massive et qu'il n'était plus possible - ni souhaitable - de revenir en arrière. Pour entrer de plain-pied dans la société industrielle, les Québécois devaient se doter d'un système d'enseignement capable de former une main-d'œuvre instruite, spécialisée et en même temps susceptible de recyclage, de perfectionnement et de mobilité. On s'est entendu également sur le fait que le Québec était engagé dans un mouvement de démocratisation et qu'on allait, en conséquence, vers une pluralité des cultures. On n'accepterait plus volontiers dans l'avenir qu'il n'y ait qu'une « bonne » culture, car aussi longtemps qu'on pense ainsi, on favorise la culture d'une élite, d'une classe dominante. Il fallait un système d'enseignement ouvert à la diversité des cultures : c'est d'ailleurs la seule façon pour un système d'enseignement d'être authentiquement démocratique. On s'est entendu aussi pour dire que dans la société moderne, qui sera démocratique - espérons-nous - et hautement informée et informatisée, les citoyens, pour y survivre, s'y épanouir et participer, devront être capables d'accueillir l'information, de l'assimiler, de la critiquer et de la transformer en action.

- C'est sur la base de telles prémisses que vous arriviez à la conclusion qu'il fallait que le système d'enseignement devienne accessible à tous ?

- Exactement... et qu'on instaure, dans toute la mesure du possible, l'égalité des chances, indépendamment des origines, du sexe, de l'âge et de la religion des étudiants. Il fallait, pour cela, que le Québec accepte d'investir en hommes et en ressources matérielles dans la restructuration du système scolaire. Il fallait aussi accepter un changement majeur : passer d'un système d'enseignement où les institutions privées étaient dominantes à un système d'enseignement où les institutions publiques allaient être dominantes. C'était à l'époque une bien grande révolution. Car il faut se souvenir qu'en 1965 - c'est encore tout récent - le secteur privé dominait l'enseignement québécois ; c'étaient les collèges classiques, les écoles normales, les instituts familiaux, les universités. Pour ce qui est de l'enseignement public, il était dirigé par les Comités catholique et protestant, composés l'un et l'autre d'hommes - car il n'y avait pas de femmes ! - qui ne représentaient pas du tout l'enseignement public. Démocratiser l'enseignement voulait donc nécessairement dire opérer un renversement de cette structure et, par conséquent, engager une profonde mutation des mentalités. Démocratiser l'enseignement voulait aussi dire opérer une réforme pédagogique qui consistait à instaurer la polyvalence. En gros, celle-ci signifiait deux choses : remplacer les programmes d'études parallèles et étanches (cours classique, cours scientifique, cours commercial, cours général, cours technique, cours familial) par des programmes ouverts, dans lesquels chaque étudiant pouvait faire le choix de son propre cheminement ; en second lieu, regrouper les diverses institutions spécialisées existantes en une seule (au secondaire et au collégial) pour permettre précisément de rendre possible une diversité de choix de la part des étudiants. C'est ce qui a amené la commission Parent à recommander de remplacer les institutions secondaires et collégiales alors existantes par deux nouvelles, fruits du regroupement de celles qui existaient alors : l'école secondaire polyvalente et le CÉGEP.

Finalement, nous avons la conviction que le système scolaire allait devoir accueillir rapidement des populations bien plus considérables qu'il ne l'avait jamais fait, que cela allait requérir des fonds publics considérables et qu'il allait être nécessaire d'entreprendre un long travail de coordination des ressources disponibles. Seul l'État avait l'autorité nécessaire pour mener ces tâches. Lui seul disposait des fonds publics qui allaient être requis et était responsable de ses actes devant toute la population, selon les principes de la société démocratique. Nous en venions donc à la

conclusion qu'il fallait lui confier la responsabilité de cette réforme et que c'était de lui qu'allaient relever les institutions publiques que nous proposons de mettre en place. L'État, pour nous, c'était des corporations publiques -comme celles qui constituent les CÉGEP et les universités - et c'était un ministère de l'Éducation dont nous proposons la création. Le débat autour de cette dernière proposition a été particulièrement vif. Léon Dion en a fait l'histoire (dans *Le Bill 60 et la société québécoise*), parce qu'il y a vu un événement « révélateur » du Québec de cette époque. Notre recommandation de créer un ministère de l'Éducation a été, je dirais, en avance sur 80 ou 85% des mémoires qui nous avaient été présentés. Même les mémoires qui recommandaient la création d'un ministère de l'Éducation nous disaient que ce ministère ne devait s'occuper que du financement et de l'administration du système d'éducation. L'enseignement, la pédagogie, il fallait les confier à un Conseil supérieur de l'éducation, indépendant des hommes politiques. Ces mémoires proposaient ce que l'on a appelé alors un système bicéphale : un conseil autonome responsable des contenus de l'enseignement, et un ministre responsable de l'argent, de la « tuyauterie ». Dans la première tranche de son rapport, déposée en février 1963, la commission Parent a plutôt recommandé de créer un ministère unifié, responsable de tout le système scolaire. Le Conseil supérieur de l'Éducation, dont nous proposons aussi la création, avait une importante fonction consultative mais aucun pouvoir de décision. Cela a causé une forte surprise, et la surprise a été encore plus grande quand le gouvernement Lesage, poussé par Paul Gérin-Lajoie, a, peu après la publication de notre rapport, déposé un projet de loi (la loi 60) qui l'entérinait. Mais il a fallu plusieurs mois de consultation et une tournée de Paul Gérin-Lajoie à travers le Québec, avant de faire passer ce projet de loi : même ceux qui étaient favorables à un ministère de l'Éducation ne s'attendaient pas à ce que la commission Parent et le gouvernement aillent si loin et si vite.

- *Diriez-vous que la commission Parent jouissait d'un préjugé favorable à ses recommandations ?*

- Je crois qu'à partir de cette première tranche de notre rapport nous avons bénéficié d'un préjugé favorable de la part des éléments les plus progressistes du Québec à l'époque. Car dans les deux premières années de son existence, la commission Parent n'a pas joui d'un préjugé nécessairement favorable de la part de tout le monde. Voyez-vous, elle était pré-

idée par un prélat, un Monseigneur, qui n'avait pas fait la preuve qu'il était un homme radical dans l'Église. C'était un administrateur, ancien recteur de l'Université Laval, redevenu vice-recteur et qui avait fait carrière dans l'administration universitaire. Il ne s'était pas fait connaître comme un prêtre de gauche ni comme un homme radical. De plus, on avait nommé comme commissaires des hommes et des femmes qui étaient surtout des représentants des institutions privées : nous venions tous d'institutions privées, universités et collèges classiques. Il n'y avait qu'un commissaire qui appartenait au secteur public et c'était un Irlandais, le directeur du réseau des écoles de langue anglaise de la C.É.C.M. Aujourd'hui, si on refaisait une commission Parent composée de la même manière, l'opinion publique s'insurgerait et on entendrait des hurlements, non sans raison. À ce moment-là, il n'y eut pratiquement aucune protestation. On considérait qu'il était tout à fait normal qu'une telle commission soit composée d'universitaires et de professeurs de collèges classiques. Cela permet de mesurer le chemin parcouru au Québec en vingt-cinq ans. Mais je me souviens de certains amis qui disaient qu'une commission ainsi constituée allait sûrement faire des recommandations conservatrices. Et en plus de ça, avec un Monseigneur à la présidence, on ne voyait pas comment nous allions pouvoir recommander des choses bien radicales. La première tranche du rapport, qui allait au-delà de ce qu'on attendait de nous, nous a rallié paradoxalement une bonne partie de l'opinion publique. Et cela nous a aidés, je crois, par la suite, car ce que nous avions encore à dire n'était pas plus facile à entendre. Je dois d'ailleurs dire que Monseigneur Parent était un homme extraordinairement libéral, un esprit que n'effarouchait pas le changement et qui était accueillant à toutes les audaces. Il était très informé de l'évolution de l'enseignement dans le monde : il avait beaucoup voyagé et c'était un grand lecteur. Tout au cours de nos discussions, le poids de son influence allait presque toujours du côté du changement.

La commission Parent a été votre première forme d'engagement politique ?

- Oui. Dans la J.É.C., je n'avais vraiment pas eu d'engagement que je pourrais appeler politique. C'était plutôt une activité à la base de la société. Avec la commission Parent, c'était la première fois que je participais à ce qu'on peut appeler un certain exercice du pouvoir politique. Non pas que nous avions du pouvoir politique ; nous n'en avions pas. Une com-

mission d'étude n'a qu'un pouvoir de recommandation et un certain pouvoir moral. Mais il reste qu'on sentait bien que le gouvernement Lesage, du moins dans la première partie de son mandat, était prêt à entériner une bonne proportion de nos recommandations, en particulier parce que le ministre Paul Gérin-Lajoie y adhérait : il nous faisait beaucoup confiance et était prêt à les faire siennes. Ainsi, même si nous n'avions pas de pouvoir, nous participions quand même à l'exercice du pouvoir politique. Et pour moi, ce fut une grande expérience. C'est d'ailleurs à ce moment-là que j'ai vu en action des hommes politiques qui étaient, pour plusieurs, de mes anciens amis et qui étaient maintenant aux prises avec tous les problèmes de l'exercice du pouvoir politique, soit comme hommes politiques, soit comme hauts fonctionnaires.

J'ajouterais que notre commission avait un certain sens politique. La commission Parent ne voulait pas être à la remorque des hommes politiques ni du pouvoir. Mais quand on fait partie d'une commission d'enquête, on a toujours le désir que nos recommandations soient appliquées ; un certain sens politique s'exerce, d'une manière presque spontanée. On a le choix, dans une commission d'enquête, entre deux options : ou être pleinement utopiste et proposer l'impossible, quitte à dire après ça aux hommes politiques « c'est dommage que vous ne l'ayez pas fait », sachant bien que c'était impossible ; ou proposer des choses faisables, même si elles sont parfois moins satisfaisantes pour l'esprit et surtout pour l'imagination. Notre commission, je pense, a essayé de proposer des choses faisables, sans faire nécessairement de compromis avec la politique. Et de ce point de vue-là, je dois dire aussi que M. Gérin-Lajoie a été admirable avec nous. Il nous a dit à plusieurs reprises, lors de rencontres que nous avions avec lui : « Faites vos recommandations. La politique, c'est notre affaire à nous ; vous, faites les recommandations que vous jugez opportunes. Et ce sera à nous, après ça, à voir de quelle manière on peut les réaliser politiquement et autrement. » Mais malgré ça, il reste qu'on est toujours préoccupé par le contexte politique dans lequel vont se présenter nos recommandations ; on se demande si elles seront appliquées à court terme. Et c'est ce que j'appelle un certain exercice du pouvoir politique. C'était la première fois que je pratiquais cela. C'est là d'ailleurs que j'ai appris qu'exercer le pouvoir, c'est faire certains compromis entre ce qu'on voudrait et ce qu'on pense possible, dans un temps relativement court. Le pouvoir politique, c'est toujours à très court terme qu'on l'exerce. On peut

mettre en place certaines choses à long terme mais, en général, la plupart des décisions politiques sont à court terme.

- *Les travaux de la commission Parent se sont terminés abruptement en 1966 ?*

- Oui, techniquement et légalement, la commission Parent s'est éteinte en juin 1966. Mais il y a eu pour moi une sorte de « phasing out » de deux ans. Ma participation à cette commission m'avait obligé à étudier les systèmes d'enseignement du monde et bien des questions pédagogiques que je ne connaissais pas. Je suis sorti de cette commission avec la réputation de connaître l'éducation, tout comme les autres commissaires. J'étais souvent bien mal à l'aise quand on me disait cela, mais après cinq ans, effectivement, c'est vrai que nous avons accumulé une grande information. J'ai alors décidé de poursuivre l'action de la commission même au-delà de son mandat : une fois terminés les travaux de la commission Parent, j'ai voulu expliquer notre rapport à tous ceux qui le demandaient. Je me suis donc engagé dans un cycle de conférences qui a duré deux ans. J'en donnais deux, trois par semaine, à toutes les associations de parents imaginables, à des syndicats, des clubs d'hommes d'affaires, des chambres de commerce, des associations professionnelles... Je ne refusais aucune invitation, parce que je me rendais compte qu'un rapport comme celui-là, la plupart des gens n'ont pas le temps de le lire et même pour ceux qui l'ont lu, il faut encore prendre le temps et la peine de l'expliquer. Et je m'étais dit que je devais peut-être le faire pour un certain temps. Mais cela m'a finalement amené à prendre une décision importante pour moi. après ces sept années consacrées à la réforme de l'éducation, est-ce que j'allais accepter un poste d'administrateur, de fonctionnaire, ou est-ce que j'allais revenir à l'enseignement et à la recherche ? C'était en 1967 : j'ai senti que j'étais à un carrefour de ma vie. Et c'est le vieux fond d'universitaire qui a repris le dessus, qui a triomphé. J'ai décidé que je voulais revenir à l'enseignement et à la recherche. J'ai refusé des postes d'administrateur, j'ai arrêté de donner des conférences, j'ai demandé et obtenu un congé sabbatique. Et je suis parti avec ma famille pour la Californie, à l'été 1968, tout simplement pour mettre 3 000 milles entre Montréal et moi, pour pouvoir m'isoler et reprendre une vie intellectuelle.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre IV

La Californie, travaux et recherches

[Retour à la table des matières](#)

- *Vous voilà donc en Californie ! Vous sentiez que vous entriez dans une autre étape de votre vie ?*

- Oui, et comme je le disais tout à l'heure, revenir à la vie intellectuelle, pour moi, c'était retrouver un campus américain, une bibliothèque, le milieu de travail intellectuel d'une université américaine. C'est la seule raison que j'avais de m'en aller à Berkeley. Mon premier mouvement aurait été de m'en aller à Harvard, qui est un peu le lieu de ma seconde naissance intellectuelle. Mais c'était trop près de Montréal. J'avais peur d'être repris, de ne pas pouvoir refuser d'autres invitations. Quand on est à Boston, on n'est pas assez loin de Montréal. Mais quand on est en Californie, c'est plus facile de refuser de revenir à Montréal... Je ne me fiais pas à ma volonté ! Et en plus, cela me permettait de connaître une autre région des États-Unis, un autre milieu universitaire, la côte du Pacifique, les universités de l'Ouest qui, en sciences humaines, avaient connu un développement considérable depuis quinze ou vingt ans. Ce fut le début d'une nouvelle retraite intellectuelle : je suis redevenu le Guy Rocher universitaire, homme de bibliothèque, qui recherche la solitude et le silence.

Combien y a-t-il eu de moments comme celui-là dans votre vie ?

- Je peux dire qu'il y a eu trois moments comme celui-là dans ma vie, qui ont été des rampes de lancement pour plusieurs années de travail intellectuel. Tout d'abord, les deux années de mes études de doctorat à Harvard, de 1950 à 1952. Puis, une année sabbatique en France en 1957-58, où j'ai vraiment refait le plein. J'avais enseigné pendant quelques années, terminé ma thèse de doctorat, donné beaucoup de cours, entrepris des recherches. Je sentais le besoin d'étendre le champ de mes connaissances et faire l'expérience de la pratique de la recherche. Mon séjour en France a été celui non pas d'un étudiant mais d'un jeune chercheur, grâce à l'hospitalité d'une équipe de recherche, celle de Paul-Henry Chombart de Lauwe, où je me suis fait de grands et fidèles amis. Ce séjour m'a aussi permis de prendre contact avec la sociologie française, que je n'avais pas beaucoup explorée, de connaître des collègues français, le milieu de travail intellectuel français, les bibliothèques parisiennes, la vie culturelle de Paris, de faire des séjours d'étude et de recherche en province. Le troisième élan fut le séjour à Berkeley en Californie, où j'ai fait demi-tour en mettant fin à ma vie active de commissaire et où j'ai entrepris de nouveaux travaux en sociologie. C'est là que j'ai terminé le premier ouvrage que j'ai publié : *l'Introduction à la sociologie générale*. Cet ouvrage était le fruit de quinze ans d'enseignement : de 1952 à 1967, j'ai donné chaque année le cours d'« Introduction à la sociologie » à divers groupes d'étudiants. Au début, il y avait une trentaine d'étudiants : c'étaient tous les étudiants inscrits à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. On considérait alors que c'était une « grosse classe ». En 1967, je le donnais à 800 étudiants, dont 600 dans la même salle ! Inutile de dire qu'il n'y avait pas de communication avec chaque étudiant ! Malgré cela, j'ai toujours aimé donner ce cours. Mais j'avais chaque année le même problème : quel ouvrage faire lire aux étudiants ? J'ai essayé différentes formules : des manuels américains, d'autres traduits en français, des ouvrages français. Ça n'allait jamais. Je me suis alors rendu compte que dans l'université francophone, non seulement au Québec mais dans le monde, j'étais probablement le seul professeur de sociologie à m'être en quelque sorte spécialisé dans l'enseignement des éléments de la sociologie. Cela m'a poussé à entreprendre la rédaction de cet ouvrage, qui était en partie basé sur les cours que je donnais et en partie sur les lectures que je croyais que les étudiants devaient faire pour compléter mes cours. Je dois aussi dire que j'ai été beaucoup encouragé par mon éditeur, Claude Hur-

tubise, qui avait fondé la maison HMH qui allait devenir la principale maison d'édition des écrits dans les sciences sociales au Québec. J'ai donc entrepris ce livre en 1960, il a été interrompu par la commission Parent. Je l'ai repris en 1964 et 1965, mais les travaux de la commission Parent, qui se poursuivaient en même temps, n'étaient guère favorables à ce genre de rédaction. C'est à Berkeley que j'ai pu le terminer au cours de l'automne et de l'hiver 1968-1969. À ma grande surprise, cet ouvrage a connu un bon succès, parce qu'il a été publié au moment où on instaurait l'enseignement de la sociologie dans les CÉGEP. Je rencontre à tout moment des jeunes - et maintenant des moins jeunes - qui me disent avoir étudié dans mon *Introduction*. Je les regarde avec inquiétude, parce que je me dis qu'ils m'en ont peut-être beaucoup voulu au moment de préparer leur examen... Il est aussi beaucoup utilisé en France et en Afrique francophone. Il a aussi été traduit en plusieurs langues : anglais, espagnol, portugais, italien, grec et même persan. C'est en anglais qu'il a connu le moins de succès : il ne correspond pas à la mentalité américaine, et cela m'a toujours rassuré car j'avais justement voulu faire un traité différent des manuels américains...

Et puis, c'est aussi durant mon séjour à Berkeley que j'ai commencé à préparer le projet de recherche empirique que je voulais entreprendre en rentrant, qui était une étude sur les jeunes Québécois. C'est cette année-là aussi que j'ai mis en chantier le livre que j'ai publié par la suite sur l'oeuvre de Talcott Parsons.

- *Pourquoi avez-vous entrepris cet ouvrage sur Talcott Parsons ?*

- Je l'ai fait parce qu'il fallait que je me recycle dans la sociologie, et particulièrement la sociologie américaine. Depuis quelque temps, je caressais le projet - que je n'ai pas encore réalisé - d'écrire une histoire de la sociologie américaine. Mais au cours des sept ans où j'avais lu sur l'éducation, sur les systèmes d'enseignement dans le monde, j'avais un peu négligé les lectures courantes en sociologie. Pendant cette période-là, la sociologie avait connu d'importants développements, dont une partie m'avait échappé. J'avais mis de côté des tas de revues que je ne regardais que trop superficiellement, des livres, des notes de lecture, des bibliographies. Tout cela était en friche, en vrac devant moi. Pour rentrer en contact avec la sociologie américaine, il fallait reprendre mes lectures. Mais comment ? J'ai alors eu l'idée de revenir aux écrits de Talcott Par-

sons. Pas tellement parce qu'il avait été mon professeur à Harvard, mais surtout parce qu'il était devenu un pôle central de référence dans la sociologie américaine. Il était, et demeure toujours un des grands théoriciens de la sociologie contemporaine. Ses travaux étaient très discutés, même contestés. On faisait de lui le chef de file et le symbole de l'école « fonctionnaliste » en sociologie. Il avait un certain nombre de disciples et un bien plus grand nombre d'adversaires. De plus, Parsons - qui était toujours vivant - avait écrit énormément. Entre la fin des années 1950 et 1970, il avait publié des ouvrages très importants qui avaient marqué des étapes majeures dans l'évolution de sa pensée. Il m'est apparu qu'une façon de me recycler en sociologie américaine, c'était de repartir des écrits de Parsons, et à travers eux de retrouver le cheminement de la sociologie contemporaine.

J'étais d'autant plus motivé à écrire un livre sur Parsons que son œuvre était encore très peu connue en France, et très mal connue. Les quelques sociologues qui connaissaient Parsons, sauf exception, le connaissaient très mal. Ils le connaissaient surtout à travers les critiques qu'on lui adressait, notamment celle d'avoir des positions sociales conservatrices, ce qui classait définitivement quelqu'un dans cette période de radicalisme qui était la fin des années 1960. Mais la plupart des sociologues francophones n'avaient pas lu son oeuvre, d'abord parce que seule une très petite partie en avait été traduite en français, et ce n'était pas la partie la plus récente. Et puis, Parsons écrivait un anglais très peu accessible à des francophones, et même à des anglophones ! Je me suis donc donné comme tâche de faire connaître l'oeuvre de Parsons - comme une partie importante de la sociologie américaine contemporaine - aux sociologues de la francophonie. Et c'est ainsi qu'au retour de Berkeley, j'ai pu terminer ce petit livre sur Parsons qui a été publié en France et qui est maintenant traduit en plusieurs langues. Ce que j'ai beaucoup apprécié, c'est que Talcott Parsons, qui est mort en 1979, ait quelque temps avant de mourir dit à un de ses anciens étudiants et principaux collaborateurs que parmi les ouvrages qui présentaient le mieux son œuvre, il y avait mon petit livre.

- *C'est formidable cela !*

- Cela m'a évidemment touché ! Effectivement, j'avais essayé de rendre compte de la pensée de Parsons dans une autre langue, la langue fran-

çaise, et aussi dans une langue plus simple que celle que Parsons employait. Parsons écrivait dans un anglais très complexe, très difficile, très abstrait. J'ai essayé, sans trop simplifier la pensée de Parsons, d'en rendre compte dans un langage un peu plus accessible à un étudiant moyen. Je craignais beaucoup d'avoir trahi la pensée de Parsons. Cela m'a rassuré d'apprendre de lui que ce n'était pas le cas.

- *Cela nous amène en quelle année ?*

- J'ai travaillé à ce livre de 1969 à 1972.

- *Est-ce à ce moment-là que vous commencez ASOPE ?*

- Oui, en 1970. En rentrant de Californie, j'avais l'idée de faire une étude sur la jeunesse québécoise. C'est un projet de recherche que j'avais préparé à Berkeley. Ensemble, un collègue de l'Université Laval, Pierre W. Bélanger, et moi avons mis en marche cette étude qui était très ambitieuse. ASOPE, c'est le sigle pour « aspirations scolaires et orientations professionnelles des étudiants ». Car le thème central de notre recherche était les aspirations des jeunes, leurs aspirations scolaires et professionnelles, idéales et « réalistes », individuelles et collectives. Nous voulions voir comment ces aspirations évoluaient dans le temps, selon les succès ou les échecs rencontrés, au cours des études et sur le marché du travail. Et nous voulions relier les aspirations des jeunes aux perceptions que ceux-ci ont de l'évolution de la société à laquelle ils se rattachent. Pour cela, il nous fallait suivre pendant plusieurs années un même groupe de jeunes, pour voir comment ils évoluaient au cours de leurs études et en quittant leurs études. C'est la seule étude du genre et la plus considérable qui ait été faite au Québec, et même en Amérique du Nord. Ces études, que l'on appelle longitudinales, où l'on suit une même population pendant plusieurs années, sont très difficiles et très complexes. On rencontre un grand nombre de problèmes techniques de toutes sortes. Tout d'abord, on accumule une masse énorme de données à conserver en même temps. Il faut donc un bon système d'informatique et il faut savoir utiliser rapidement ces données. Il faut aussi avoir planifié très bien l'utilisation des données. Mais très souvent l'informatique n'est pas encore à la hauteur de ce qu'on lui demande dans ce genre de recherche. On dit que l'informatique est très avancée et c'est vrai. Mais paradoxalement, c'est dans les sciences de l'homme qu'on touche les limites de l'informatique, parce

qu'on n'arrive pas facilement à aller chercher ce que l'on veut. Dans les études longitudinales en particulier, c'est tellement complexe de comparer les mêmes données sur plusieurs années que, finalement, une partie de l'objectif se perd en cours de route.

De plus, lors d'un projet qui va durer plusieurs années, l'équipe avec laquelle on travaille change. Ce sont de jeunes chercheurs : les uns retournent aux études, les autres se trouvent un emploi, etc. Au bout de sept ou huit ans, on se retrouve avec une équipe qui n'est plus du tout la même qu'au départ, sauf les deux chercheurs principaux, les deux « vieillards » qui restent là encore, avec une équipe qui n'a pas pensé la recherche au début et qui - c'est bien normal - veut l'utiliser d'une manière qui n'avait pas été prévue. Mais les données que l'on a accumulées ne sont pas destinées au genre d'analyse qu'ils veulent faire. L'intérêt des jeunes chercheurs n'est pas nécessairement celui que nous avions à l'origine, on ne peut pas leur demander de s'intéresser à ce que nous voulions faire en 1970, quand on est rendu en 1978 ou 1980.

En plus de cela, il se trouve que le contexte change rapidement. Par exemple, quand nous avons commencé l'étude en 1970, les étudiants étaient très politisés. Quand nous l'avons terminée en 1977, ils ne l'étaient plus. Mais notre questionnaire, nos instruments d'analyse avaient été faits pour essayer de comprendre une jeunesse politisée. Or, pendant que notre recherche s'effectuait, la jeunesse se dépolitisait ! Les jeunes du secondaire I en 1970, une fois devenus cégépiens en 1976, n'étaient plus politisés comme l'étaient les cégépiens de 1970. Mais en cours de route, on ne peut pas trop changer un questionnaire, parce que si on modifie des questions ou si on en introduit de nouvelles, la longitudinalité de l'étude est compromise, car on ne peut plus suivre dans le temps les réponses à ces nouvelles questions ou à des questions modifiées. Il faut donc essayer de garder le plus possible nos instruments de recherche dans leur intégrité originale. Et tout à coup, on sent de plus en plus que les mentalités des sujets et le climat social changent et que l'on garde l'intégrité de l'instrument un peu contre l'évolution de la réalité. Alors on est pris vraiment dans un dilemme : faut-il tenir à l'intégrité originale ou faut-il essayer de suivre l'évolution de la réalité ? C'est un grand problème ! Suivre l'évolution de la réalité, c'est abandonner l'étude longitudinale. La recherche perd donc tout son sens, sa raison d'être. Par ailleurs, s'attarder à sauver l'intégrité des instruments, c'est risquer de s'enfoncer dans un monde arti-

ficiel et déconnecté de la réalité. Il faut donc toujours tenter de trouver un juste milieu : essayer de garder l'intention originelle tout en s'adaptant au changement le plus possible, en sauvant l'essentiel du Projet du début. C'est très complexe !

Finalement, c'est une étude qui aura duré dix ans. Nous avons publié un certain nombre de cahiers d'analyse des données recueillies. Beaucoup d'étudiants en ont profité : ils ont pu faire des thèses de doctorat ou de maîtrise avec les données que nous avons recueillies. Et ces thèses ont beaucoup contribué à l'analyse des données. Mais il faut vraiment se penser jeune pour entreprendre une étude comme celle-là ! C'est le genre de projet où l'on vieillit prématurément, parce que la réalité nous fait changer. On paraît déjà vieux quatre ans après le début de la recherche...

- *Aujourd'hui, cette étude continue toujours ?*

- Elle s'est terminée avec la publication des derniers cahiers. Nous aurons publié au total une quinzaine de cahiers, pour des publics plutôt restreints : chercheurs administrateurs, enseignants, etc. Ce ne sont pas des publications pour un très vaste public. Elles sont trop techniques pour cela.

- *Une étude comme celle-là, pourquoi l'avez-vous entreprise ?*

- Comme j'avais travaillé à la réforme de l'enseignement, je voulais en mesurer des résultats concrets d'une manière scientifique. La meilleure façon, me semblait-il, c'était de suivre l'évolution de jeunes à travers les nouvelles structures et les programmes qui avaient été mis en place. On disait tant de choses en 1970 sur et contre les grosses écoles secondaires, sur et contre l'abandon du cours classique. Mais c'étaient toujours des adultes qui parlaient. Je me disais qu'il fallait savoir ce que les jeunes eux-mêmes pensaient, ressentaient, vivaient. Pour cela, il fallait aller les interviewer, et pas seulement une fois, mais à plusieurs reprises sur une assez longue période de temps. Nous avons entrepris l'étude en 1971 avec un échantillon de plus de 20 000 jeunes, répartis en groupes : un groupe d'élèves de secondaire I qu'on a suivi pendant six ans, un groupe de secondaire V qu'on a suivi pendant quatre ans, et un groupe de CÉGEP 2e année qu'on a suivi pendant cinq ans. Cela nous permettait de comparer des jeunes d'âges différents et de suivre des évolutions différentes.

Une autre raison que nous avions d'entreprendre cette étude était d'ordre pédagogique : nous voulions aider nos étudiants universitaires à faire des recherches à l'intérieur d'une grande recherche. En sociologie, les étudiants qui font un projet de recherche pour leur thèse sont toujours obligés de recommencer à zéro. Nous avons voulu leur fournir une sorte de vaste laboratoire composé de beaucoup de données dans lesquelles ils pouvaient se découper un sujet pour des travaux ou pour une thèse.

- *Quels ont été les résultats de cette étude pour vous ? Est-ce ce à quoi vous vous attendiez ?*

- Non, pas tout à fait. Au total, les jeunes nous sont apparus plus conservateurs que nous ne l'avions cru en entreprenant la recherche. En 1970-1971, on pouvait croire que les jeunes étaient très radicaux, très émancipés. Ce que nous constatons dès le départ, c'était qu'il y avait des groupes de jeunes qui étaient plus radicaux, plus politisés, plus émancipés que les autres, mais que la majorité des jeunes ne l'étaient pas autant qu'on le disait. De plus, l'émancipation des jeunes suit des courbes assez étonnantes. Ainsi, comme nous avons interviewé les parents en même temps que les jeunes en 1971, cela nous donnait un point de comparaison infiniment précieux. Or, les jeunes de secondaire 1 étaient nettement plus conservateurs que leurs parents, très « law and order ». Au cours des études secondaires, un nombre croissant de jeunes se détachaient de leurs parents et allaient vers des positions plus radicales, et même de plus en plus radicales en approchant de la fin du secondaire et du début du CÉGEP. Après cela, il y a une retombée : les jeunes reprennent des attitudes d'adultes vers la fin du CÉGEP, surtout lorsqu'ils sont engagés dans des orientations professionnelles. Ils deviennent de plus en plus marqués par la préoccupation du marché du travail, leur carrière, leurs responsabilités familiales. Et à l'université, c'est la même chose.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre V

Pouvoir, droit et société

[Retour à la table des matières](#)

Durant ces années, c'est-à-dire depuis votre départ pour la Californie en 1968, vous avez surtout mené une vie d'universitaire ?

- Oui. Cette période, de 1968 à 1976, en fut une de retraite intellectuelle, de vie universitaire intense et active. Dans les coups de balancier de ma vie, c'est une période d'étude, de recherche, d'enseignement. C'est dans ces années-là que j'ai écrit le livre sur Parsons, et aussi un ensemble d'analyses de l'évolution récente de la société québécoise que j'ai publié sous le titre *Le Québec en mutation*. J'ai aussi connu alors la stimulation que procure le travail avec une toute petite équipe de recherche. L'équipe qui travaillait avec nous, à la recherche ASOPE, était composée de quelques-uns de nos anciens étudiants, une dizaine. Cette expérience de vie avec une équipe de recherche a été la plus intense et la plus longue que j'ai connue.

- Mais cette phase universitaire de votre vie a été subitement interrompue en décembre 1976 ?

- Oui, après l'élection du Parti québécois, quand Camille Laurin m'a proposé d'être son sous-ministre. Je n'ai pas hésité très longtemps, je dois dire. J'avais le sentiment que se préparait une nouvelle période de chan-

gement, peut-être pas aussi intense que la « Révolution tranquille » du début des années 60 (nous n'avions pas accumulé suffisamment d'éléments nouveaux, comme on l'avait fait en 1960, pour entreprendre de très grands changements en profondeur dans la société québécoise). Mais une période de changement qui méritait qu'on y consacre du temps et de l'énergie. Je faisais une grande confiance au gouvernement Lévesque, avec qui je me sentais en communauté de pensée sur bien des points. Je faisais aussi beaucoup confiance à Camille Laurin, que je connaissais depuis longtemps, que j'avais suivi de loin ; nous avons toujours gardé une grande confiance réciproque et une grande amitié. J'ai donc fait le saut rapidement. En quelques jours, j'ai quitté l'université et suis entré dans cette vie de fonctionnaire. Je connaissais un bon nombre de fonctionnaires, et à travers eux un peu la fonction publique. J'y retrouvais un certain nombre de mes anciens étudiants, dont l'un, Guy Coulombe, était même mon patron immédiat dans la hiérarchie de la fonction publique. Mais je n'avais jamais travaillé dans un gouvernement comme fonctionnaire, encore moins comme homme politique.

- *On vous avait offert de vous impliquer en politique, de vous faire élire à un poste quelconque ? Pourquoi avez-vous refusé ?*

- Je n'ai probablement pas la psychologie d'un homme politique. Je crois que je ne suis pas prêt à accepter toutes les servitudes, les contraintes et les exigences de la vie politique, J'ai été sollicité à plusieurs reprises mais chaque fois, j'allais au bord et je reculais.

- *Vous étiez sollicité par le Parti québécois ?*

- J'ai été sollicité par plusieurs partis : le Parti libéral du Québec en 1970, le NPD au fédéral, le Parti québécois. Mais chaque fois, il y avait quelque chose en moi qui reculait. Ce furent d'ailleurs des moments assez difficiles dans ma vie, parce que je devais prendre chaque fois des décisions complexes, parfois même déchirantes.

Je n'avais donc pas connu l'exercice du pouvoir ni comme homme politique ni comme administrateur. Ce que Camille Laurin me proposait de faire au gouvernement, c'était d'occuper un poste de sous-ministre qui n'était pas à proprement parler un poste de gestion. Travailler avec les ministres d'État dans la structure gouvernementale mise en place en 1976,

c'était travailler avec des ministres qui étaient consacrés à plein temps à un travail de réflexion politique. La raison d'être des ministres d'État, ceux qu'on appelait alors les « super-ministres », c'était d'animer une pensée politique au sein d'institutions politiques. C'est un peu paradoxal, mais c'était effectivement leur fonction. La vie politique est tellement accaparante, tellement haletante... Je parle de la vie politique dans le sens le plus large, y compris celle des hauts fonctionnaires. Eux-mêmes disent volontiers qu'ils sont toujours des pompiers en train d'éteindre l'incendie du matin. Ils n'ont que rarement le temps de s'arrêter, de réfléchir, de remettre en question ce qu'ils font. Les hommes politiques savent aussi que leur carrière politique peut être courte. Ils en sont très conscients, parfois même trop conscients. Un projet à long terme est toujours difficile à vendre à un homme politique ; il recherche plutôt des projets réalisables à court terme. Il veut attacher son nom, et c'est normal, à une oeuvre qui lui survivra, qui aura marqué son passage dans un ministère. Et même si son gouvernement reste au pouvoir pendant longtemps, lui-même n'est pas certain d'être dans le même ministère pendant longtemps. Dans ce contexte, le rôle des ministres d'État était précisément d'amener leurs collègues chargés de lourdes responsabilités administratives à regarder les programmes et les interventions de leur ministère d'une manière critique, à remettre en question les politiques établies, à préparer des politiques d'avenir, à établir une meilleure coordination entre leur ministère et les autres qui travaillent dans le même secteur. J'ai accepté cette fonction - tout comme Fernand Dumont a peu près en même temps et probablement pour les mêmes raisons - précisément parce que je croyais qu'un universitaire pouvait s'y sentir plus à l'aise et plus utile que dans une fonction d'administrateur ou de gestionnaire. Je ne l'ai pas regretté. Cela a été une aventure très heureuse dans ma vie, que j'ai eu beaucoup de plaisir à vivre malgré les nombreuses frustrations engendrées par ce genre de travail ; ce qu'on voudrait faire ne se réalise pas toujours et ne se réalise pas comme on le voudrait ; il y a des lenteurs qui nous irritent, des retards qui nous choquent. Mais au total, ce fut une expérience enlevante pour moi. J'ai occupé ce poste à un moment où on pouvait se permettre plus d'innovation, où on pouvait avoir plus d'audace que dans une période pré-électorale. Je peux dire sans fausse modestie que je suis très fier d'avoir été étroitement associé à quelques-unes des plus grandes oeuvres du gouvernement Lévesque : l'élaboration et l'application de la loi 101, la préparation du Livre blanc sur la politique du développement culturel, le plan de relance et de développement de Radio-Québec, la politique de la re-

cherche scientifique. Sans compter les autres dossiers auxquels j'ai aussi travaillé : la politique de la famille (qui n'a guère abouti), les régimes de retraite.

Cela vous a aussi permis de voir de l'intérieur comment fonctionne un gouvernement...

- Vivre de l'intérieur la vie d'un gouvernement, c'est une expérience fascinante. Tout en participant très activement à la vie de ce gouvernement, je me sentais aussi un observateur. Un sociologue ne peut pas pénétrer dans une institution aussi complexe qu'un gouvernement sans être tenté d'observer comment elle fonctionne, d'analyser les forces en présence, de mesurer le poids et l'impact des groupes de pression, de suivre les processus de prise de décisions, d'essayer de comprendre comment et pourquoi des décisions se prennent, d'autres ne se prennent pas, ou se prennent au moment où on ne s'y attendait plus... Les hauts et les bas de la vie d'un gouvernement !

- Vous avez pu être un observateur en même temps qu'acteur ?

- C'était d'autant plus facile de le faire que, travaillant avec un ministre d'État, je me trouvais au cœur même du gouvernement : les sous-ministres des ministres d'État faisaient partie de ce qu'on appelle le ministère du Premier ministre, c'est-à-dire le Conseil exécutif du gouvernement. J'avais donc l'occasion de voir toutes les décisions se préparer, non seulement dans mon secteur mais dans tous les secteurs, avant qu'elles ne viennent au Conseil des ministres. Par exemple, je participais chaque semaine à des réunions où se préparaient les décisions du prochain Conseil des ministres. Cela me permettait de voir s'élaborer des dossiers presque depuis le début jusqu'à la prise de décision ou à l'absence de prise de décision. Et le nombre de dossiers constamment en évolution dans un gouvernement est énorme : plusieurs centaines de dossiers par année se préparent en vue d'une décision par le Conseil des ministres. De semaine en semaine, on voit chaque dossier évoluer, un peu comme si on visionnait un film qui se déroule devant nos yeux et dans lequel on intervient comme acteur pour certaines séquences !

De plus, j'étais passionné par l'observation du milieu des fonctionnaires, du milieu de la fonction publique. C'est un milieu de vie pour un

grand nombre de gens, un milieu de travail, une culture, je dirais même une microsociété. On y observe des hiérarchies, des clans, des luttes de pouvoir, une tradition, une culture au sens anthropologique du terme : ce qu'il faut faire et ne pas faire quand on appartient à telle catégorie de fonctionnaires plutôt qu'à telle autre, à tel rang plutôt qu'à tel autre. Rien de cela n'est écrit, bien sûr, c'est de la tradition orale, du folklore, du droit coutumier ! Et un nouveau venu doit apprendre tout cela assez vite, s'il ne veut pas casser sa pipe, faire des erreurs et se couler.

C'était d'autant plus délicat que l'institution des ministres d'État était nouvelle. Le poste de sous-ministre d'un ministre d'État n'existait pas avant 1976. Il fallait inventer ce rôle et c'était assez difficile surtout pour quelqu'un arrivant de l'extérieur de la fonction publique, comme c'était mon cas. Un ministre d'État et ses collaborateurs ont de gros handicaps : ils ne sont en contact avec aucune clientèle. Or, le prestige des ministères, des hommes politiques et des fonctionnaires se mesure trop souvent à l'importance numérique de leur budget et de leurs clientèles. Le ministre d'État et son équipe doivent plutôt s'assurer une autorité morale, une crédibilité fondées sur la qualité de leurs interventions auprès des autres ministères. Ce capital moral, il fond très rapidement comme neige au soleil aux moindres erreurs : par exemple, si l'on fait une évaluation erronée d'un projet soumis par un ministre - surtout si le ministre tient très fort à son projet ! On ne peut commettre plusieurs erreurs de ce genre sans discréditer un ministre d'État pour longtemps. Il y a donc une sorte de Bourse du capital moral des ministres d'État : les valeurs s'élèvent ou s'abaissent selon les bons coups ou les mauvais coups du ministre d'État et de son équipe. L'autorité d'un ministre d'État était donc toujours fragile, d'autant plus qu'il ne pouvait compter que sur une très petite équipe de fonctionnaires (à peine une dizaine) alors que des ministres sectoriels ont à leur service des centaines, voire des milliers de fonctionnaires. David devant Goliath ! Une telle institution ne fonctionnait efficacement que si elle avait l'appui assuré du Premier ministre.

- *La fonction publique est très différente du milieu universitaire ?*

- Oui. C'est une autre chose qu'il m'a fallu apprendre, combien la fonction publique est différente du milieu universitaire. Par exemple, c'est un milieu où il faut savoir respecter les hiérarchies. Elles sont complexes, savantes et très importantes. L'efficacité d'un ministre ou d'un haut fonc-

tionnaire peut être réduite presque à zéro - même parfois à son insu - tout simplement parce qu'il brouille et emmêle les circuits hiérarchiques de communication. Par exemple, un ministre qui donne des directives à des fonctionnaires subalternes de son ministère, par l'intermédiaire de son cabinet politique sans passer par ses sous-ministres... C'est aussi un milieu où il faut, tout en tenant compte de l'efficacité du travail, ne jamais oublier la carrière que les jeunes fonctionnaires sont en train de poursuivre, et s'intéresser à leur avenir tout autant qu'au rendement de l'ensemble de l'équipe. J'avais une équipe relativement jeune, donc d'hommes et de femmes qui ont encore une carrière devant eux, qui veulent la faire dans la fonction publique et qui espèrent connaître une certaine mobilité ascendante. Ce sont des éléments dont il faut constamment savoir tenir compte.

Autre trait qui distingue la fonction publique du milieu universitaire : il y a dans la fonction publique un grand respect de l'autorité, comme on n'en trouve pas dans le milieu universitaire. Le milieu universitaire est marqué par une certaine contestation de l'autorité du professeur ; c'est normal et c'est bon qu'il en soit ainsi. Dans la fonction publique, on peut contester, on peut critiquer, et on critique beaucoup. Mais tout en critiquant, on entretient une très grande loyauté à l'endroit de l'autorité. Loyauté à l'endroit de l'État que l'on sert, loyauté à l'endroit de l'autorité sous laquelle on travaille ou avec laquelle on collabore. Si on sait le moins mobiliser cette loyauté, c'est extraordinaire tout ce qu'on peut faire faire à des fonctionnaires. Ce sont des gens qui sont prêts à travailler, qui ne demandent que cela pour la plupart - tous ceux que j'ai connus en tout cas - et qui attendent seulement que l'autorité leur dise : voici ce qu'il faut faire, voici ce qu'on attend de vous. Ce qui fait le plus souffrir les fonctionnaires, c'est que la volonté politique soit hésitante, se cherche, se contredise ou soit tout simplement absente.

C'est amusant de voir comment certaines images persistent dans nos perceptions sociales. Par exemple, quand on parle des fonctionnaires, beaucoup s'en font le portrait de gens qui n'ont pas grand-chose à faire, des ronds-de-cuir qui prennent leur temps, ou le perdent, bricolent à de petites choses. Bien sûr, il y a des fonctionnaires qui répondent à cette image, qui s'ennuient dans leur travail et le font mal, qui sont devenus paresseux ou cyniques. Pour ma part, je peux dire que j'ai connu de nombreux fonctionnaires qui travaillent beaucoup et bien, avec soin et dé-

vouement. Quand ils ne travaillent pas beaucoup, c'est parce qu'on n'a pas su leur donner la motivation et le travail appropriés. De leur côté, les fonctionnaires - comme beaucoup de gens d'ailleurs - ont du professeur une image déformée : ils voient en lui quelqu'un qui mène une bonne vie, ne donne que quelques heures de cours par semaine, bénéficie de longues vacances... Ainsi, quand j'ai quitté le gouvernement, un bon nombre de fonctionnaires avec qui j'avais travaillé me disaient : « Alors tu retournes à la bonne vie paisible du professeur. »

Ayant fait l'expérience des deux, je puis dire que chacune a ses exigences, ses difficultés, ses gratifications et ses frustrations. Mais ce ne sont pas les mêmes. Quand on est dans l'enseignement, on connaît les joies et les difficultés de la poursuite et de la transmission de la connaissance. Quand on est dans la fonction publique, on goûte aux gratifications et aux frustrations de l'exercice du pouvoir.

- *Est-ce vrai que le pouvoir est intoxicant ?*

- Certainement qu'il est intoxicant. Il y a une véritable « libido » du pouvoir - comme aime dire Camille Laurin, dans son langage psychanalytique - et certaines personnes y sont plus sensibles que d'autres. C'est agréable de savoir que des directives, des ordres qu'on a donnés s'exécutent, et qu'on peut ainsi modifier ou corriger des situations et influencer même le cours de l'histoire. Par exemple, faire la loi 101, préparer une législation qui devait changer beaucoup et profondément le Québec, c'était fascinant, cela donnait même le vertige. Et puis une fois la loi sanctionnée, j'ai travaillé pendant deux ans à faire appliquer la loi 101, avec le personnel de l'Office de la langue française, la Commission de protection, le Conseil de la langue française. Là encore, le pouvoir nous permet de modifier des situations, opérer des changements. Ainsi, jour après jour, j'ai vu progressivement se franciser le visage de Montréal, les milieux de travail, la vie commerciale. Par exemple, de grandes entreprises industrielles ou commerciales ont entrepris la traduction française de leurs guides, directives, catalogues, à l'intention d'employés qui étaient parfois à 90% francophones. La politique d'« incitation », qui avait été celle du gouvernement Bourassa et de la loi 22, n'avait pas été suivie d'effets. Il a fallu qu'une loi plus ferme, plus coercitive, comme la loi 101, vienne opérer des changements qui auraient dû être faits depuis longtemps. C'est l'infrastructure économique du Québec qu'il fallait progres-

sivement franciser, ce qui est en train de se produire d'une manière que j'espère irréversible.

C'est exaltant de voir de jour en jour se produire des changements qui deviennent historiques. C'est ça, évidemment, la « drogue » du pouvoir : c'est de faire l'Histoire. Et cela, je l'ai connu, je ne le nie pas. Je pense que c'est important de le reconnaître et de l'avouer. Mais cela ne me comblait pas, parce qu'après un certain temps, j'avais le goût du travail intellectuel, de la vie universitaire. Même si le travail que je faisais au gouvernement en était un où la pensée avait une place importante, il n'en reste pas moins que préparer et appliquer des politiques, ce n'est pas la même chose que de faire des recherches théoriques ou scientifiques, écrire des livres, enseigner, diriger des thèses. Au fond, dans le choix des politiques, on n'a pas un grand nombre d'options devant soi. Le nombre en est limité et je trouvais qu'on pouvait s'en faire une idée assez rapidement. L'intelligence est donc surtout occupée à développer les stratégies nécessaires pour convaincre soit les autorités, soit les clientèles, soit d'autres administrations, publiques ou privées, de l'opportunité des mesures qu'on propose ou qu'on applique. C'est surtout en cela que consiste l'action politique et la pratique administrative. J'avais un peu le sentiment, je dois l'avouer, de commencer à devenir intellectuellement paresseux. Et je ne dis pas cela d'une manière péjorative ; au contraire, j'ai une grande admiration pour les fonctionnaires, en particulier les hauts fonctionnaires que j'ai connus, qui ont une intelligence pratique extraordinairement développée et un sens exerce de l'action. Cela requiert une intelligence que j'ai appelée « cinématographique », c'est-à-dire qu'il faut constamment suivre des dossiers qui changent de jour en jour, parfois d'heure en heure, et toujours bien placer la nouvelle séquence qui vient de rentrer pour que le film continue toujours dans la bonne trajectoire. Quand on suit un ou deux dossiers, passe encore. Mais quand on en a 150 ou 200 qui sont en marche en même temps, suivre chacun d'eux devient un exercice intellectuel extraordinairement complexe et qui requiert une grande intelligence. J'ai vu des hommes au gouvernement qui ont ce genre d'intelligence d'une manière remarquable.

Je crois pouvoir dire que je ne réussissais pas trop mal dans ce genre de travail. Mais toute ma formation - ou ma déformation - antérieure m'incline à un autre type d'exercice intellectuel. Devant chaque problème, j'ai besoin de rechercher les fondements théoriques par lesquels on peut

l'éclairer. Ayant passablement travaillé en histoire, j'ai aussi toujours besoin de remonter du XXe siècle au XIXe, puis du XIXe à la Renaissance, de la Renaissance au Moyen Âge, du Moyen Âge à l'Antiquité grecque et si possible à la civilisation ionienne !... Je ne peux pas m'empêcher de remonter dans le temps, sans quoi j'ai l'impression que je prends un mouvement de pensée en marche sans connaître ce qui s'est passé auparavant.

- La continuité vous préoccupait beaucoup. Est-ce que dans le gouvernement cela compte ?

- La continuité compte dans le gouvernement, mais c'est une continuité à court terme. C'est une continuité qui se compte en mois ou en années, pas en siècles. On ne remonte pas au XIXe siècle, encore moins au Moyen Age quand on doit prendre des décisions dans un gouvernement ! Cela se comprend : le gouvernement n'est pas une institution de recherche et d'étude, mais d'action, qui doit chaque jour régler des problèmes concrets. Après quatre ans et demi dans ce genre de travail, je sentais le besoin de revenir au type de vie intellectuelle que j'ai pratiquée depuis trente ans et qui correspond à ma personnalité.

- Vous n'avez pas quitté, par exemple, par désillusion ?

- Pas du tout. J'aurais continué avec plaisir, parce qu'il y avait encore des choses à faire dans la fonction que j'occupais. Au moment où j'ai quitté, la politique de la famille était encore en voie d'élaboration. Il y avait plusieurs autres dossiers importants que j'avais mis en train et qui étaient encore en marche.

- Qu'est-ce que vous avez trouvé le plus difficile pendant votre séjour au gouvernement ?

- Physiquement, c'est assez fatigant. C'est une vie désordonnée ; ce n'est pas du tout du neuf à cinq. Il n'y a pas d'heure et il y a pas mal de déplacements, de voyages, avec un horaire constamment perturbé. Mais on s'y fait assez vite ; on apprend à vivre à ce rythme et dans la mobilité des horaires. C'est d'autant plus facile qu'un sous-ministre a autour de lui plusieurs collaborateurs et collaboratrices qui, s'il sait faire appel à eux, peuvent l'aider très efficacement : secrétaires, adjoints, professionnels, etc.

Ce qui m'a peut-être le plus fait souffrir cependant, c'est un élément de la vie d'un gouvernement que j'ignorais et que je trouve assez malsain : les hauts fonctionnaires et les ministres, qui sont des personnes réalistes à bien d'autres égards, ne le sont pas en ce qui concerne le temps. Ils font des calendriers à trop court terme, trop serrés. Ils nous font sans cesse travailler pour « la prochaine réunion du Conseil des ministres ». Et cette prochaine réunion du Conseil des ministres, on a l'impression qu'elle va être la dernière avant l'éternité : si un projet ne passe pas à la prochaine réunion du Conseil des ministres, le monde s'écroule !... Or, bien souvent, il est physiquement et institutionnellement impossible que le dossier en question puisse être acheminé au Conseil des ministres dans le trop court temps prévu. Mais tout le monde semble quand même partager cette espèce d'utopie qui veut que « ça va passer au prochain Conseil des ministres ». Avec la conséquence qu'on vit toujours avec le sentiment de retards qui s'accumulent. Mais de retards qui sont dus au fait qu'on n'a pas bien compté son temps et qu'on a télescopé des calendriers. Il en résulte qu'on crée et qu'on multiplie des tensions inutiles et chez les ministres et chez les fonctionnaires... entraînant à certains moments des conflits, des crises internes, même des dépressions nerveuses !

De surcroît, le danger dans un gouvernement, c'est d'escamoter des problèmes ou encore de présenter des dossiers mal ficelés. Les fonctionnaires se font dire par des autorités un peu trop impatientes : « Vous êtes en retard. Comment se fait-il ? Cela fait déjà un mois qu'on attend ça ». Alors là, ils envoient un dossier mal fini, ce qui a comme effet de retarder encore plus la décision, parce qu'on se rend bien compte que le dossier est incomplet ou mal fait ; on le retourne aux fonctionnaires. Je crois que cette espèce de hâte malsaine, un peu pathologique, retarde souvent la prise de décision et la bonne marche d'un gouvernement, plutôt que de l'avancer.

C'est étonnant, ce manque de réalisme, parce que, par ailleurs, ces mêmes personnes sont d'un tel réalisme devant beaucoup d'autres problèmes. J'ai trouvé que les ministres et députés et les hauts fonctionnaires étaient des gens qui avaient un grand sens des réalités. Par exemple, des réalités régionales. Beaucoup connaissent bien les différentes régions du Québec, ont un flair pour ce qu'elles ressentent, attendent, souffrent. Au gouvernement, j'ai été en contact avec des hommes et des femmes qui

étaient très sensibles aux besoins de la Côte Nord, de l'Abitibi, de la Gaspésie, du Nouveau-Québec et cette vue polyvalente du Québec est très caractéristique de l'intérieur du gouvernement.

- Est-ce que vous avez l'impression que dans le gouvernement la règle dominante est le compromis ?

- Oui, généralement. C'est peut-être cela qu'on appelle l'art du possible dans l'art de gouverner. En réalité, un gouvernement a une marge de pouvoir bien plus limitée qu'on ne le dit couramment. C'est là une des choses qui m'a le plus étonné. Un gouvernement est obligé de tenir compte d'un grand nombre de facteurs dans sa prise de décision. Il doit tenir compte de ses ressources financières et des ressources humaines dont il dispose pour appliquer un nouveau programme ; mais il se préoccupe aussi de ce que l'opposition va dire, de ce que les autres régions vont penser, des réactions que sa décision entraînera, des conséquences en chaîne qui peuvent découler d'un choix, du précédent qu'il crée. Et puis, divers groupes de pression s'agitent sans cesse autour du gouvernement et font constamment sentir leur influence.

- Par exemple, pour la loi 101, on a l'impression que le gouvernement a décidé de faire cette loi à partir d'un principe, mais pas nécessairement en tenant compte de l'opinion ou des groupes de pression, qu'il fallait que la loi 101 se fasse et qu'elle passe.

- La loi 101 est un cas où le gouvernement a, je crois, obéi le moins à des groupes de pression. Ce n'est pas faute de groupes de pression, cependant. Il y en avait beaucoup ! Je crois que ce qui a le plus influencé le gouvernement à garder sa ligne à ce moment-là, c'est la leçon qu'il retenait de ce qui était arrivé au gouvernement Bourassa, lorsqu'il a fait adopter la loi 22. Le gouvernement Bourassa a tenté de satisfaire tout le monde à la fois, les francophones, les anglophones, les immigrants. Et il a réussi ce coup extraordinaire de ne satisfaire finalement personne à force de vouloir satisfaire tout le monde. La situation linguistique au Québec, c'est un peu la quadrature du cercle : il est impossible d'y toucher sans que des gens se croient heurtés ou lésés. Et cela, parce que les gouvernements antérieurs et nous tous avons laissé pourrir les choses. Il est anormal pour une société de voir tous ses nouveaux citoyens par immigration adopter la langue et la culture de la minorité. Il ne peut qu'en

résulter une situation explosive. Il fallait prendre des décisions qui concernaient l'avenir collectif des Québécois, tout en respectant les droits des personnes - les droits réels, cependant, pas ceux que n'importe qui s'invente ou se crée. Je puis dire que j'ai été témoin du grand soin que le gouvernement a apporté à la protection des droits des personnes en préparant cette loi. Et il lui a fallu du courage pour prendre certaines décisions, et surtout les maintenir devant les jeux de force des groupes de pression.

- Est-ce qu'il y a eu beaucoup de discussions à l'intérieur du Conseil des ministres au sujet de la loi ou y a-t-il eu unanimité ?

- Je n'ai pas assisté aux réunions du Conseil des ministres. Ce que j'en sais, c'est qu'il lui a fallu plusieurs heures pour scruter à fond ce projet de loi. C'est là quelque chose de tout à fait normal, compte tenu de l'importance à la fois politique et historique qu'avait un tel projet de loi.

- Au moment où vous êtes sorti du gouvernement, vous avez décidé de revenir à une carrière universitaire. Où vouliez-vous aller ? Est-ce que vous vouliez retourner à la sociologie ? Est-ce que vous vouliez aller aux États-Unis préparer un autre livre ?

- Je voulais revenir à l'Université de Montréal. Je m'en étais absenté déjà passablement. Je voulais revenir au département de sociologie, reprendre mon enseignement et mes recherches. Mais j'ai reçu une invitation, qui a été une grande tentation à laquelle je n'ai pas pu résister : le Centre de recherche en droit public de la Faculté de droit m'a proposé d'occuper un poste de chercheur pour développer la sociologie du droit. C'est un champ très peu développé ici au Québec, au Canada et dans la plupart des pays. Et comme j'avais redécouvert le droit, que j'avais laissé de côté depuis bien longtemps, pendant mon séjour au gouvernement, cela m'a intéressé vivement. Au gouvernement, j'avais participé à l'élaboration de lois et de règlements, j'avais administré des lois ; j'en avais vu faire beaucoup d'autres. Je trouvais que j'étais maintenant assez sensibilisé à l'aspect juridique de la vie sociale pour étudier d'une manière sociologique comment se font et se vivent les lois. J'avais le sentiment que cette recherche était en continuité avec ce que je venais de faire au gouvernement. C'était comme si je bâtissais maintenant de la recherche sur l'expérience concrète et pratique que je venais d'avoir au gouvernement.

Je suis donc en train de préparer un ouvrage sur la sociologie du droit. Et je participe en même temps à des projets de recherche sur des secteurs particuliers du droit, mais toujours comme sociologue-consultant. C'est un exercice intellectuel intéressant et difficile : trouver le mode de fonctionnement d'un sociologue et sa contribution dans un centre de juristes. Je ne suis entouré que de juristes ou à peu près, qui sont bien sympathiques à la sociologie mais sans trop savoir ce que la sociologie peut apporter. Ce n'est d'ailleurs pas à eux de le dire évidemment, c'est à moi de le démontrer. C'est à moi de trouver ce que la sociologie peut contribuer à une meilleure connaissance et à une compréhension plus étendue du droit. C'est à cela que je m'emploie en ce moment.

- *Est-ce qu'on vous considère comme une espèce de corps étranger, comme un dilettante perdu chez les juristes ?*

- Comme un dilettante, non. Peut-être un corps étranger, car je ne suis pas juriste. Mais pas un corps étranger qui crée un malaise. Au contraire. J'ai plutôt senti un intérêt chez les juristes pour ce que le sociologue peut apporter, si bien que je me sens chargé d'une mission : j'espère ne pas décevoir leurs attentes !

- *De quel ordre sont ces attentes ?*

- Un bon nombre de juristes sont sensibles au fait que le droit est relié à l'évolution des institutions sociales, des structures sociales, qu'à certains moments le droit peut être en avance sur le changement social, mais ils croient surtout qu'il est généralement en retard. Tout cela c'est une sorte d'intuition qu'ils ont. Ils voudraient bien savoir d'une manière précise comment le droit se relie à ces institutions sociales, quelle est la dynamique ou la dialectique de l'interaction qu'il y a entre le droit et le reste de la société. C'est précisément ce qu'on attend de moi. Mais il est plus facile de poser la question que d'apporter la réponse !

- *Est-ce que vous trouvez qu'en ce moment de l'histoire québécoise, étant donné la situation très spéciale du Québec en Amérique du Nord et sa relation au reste du Canada, et la relation du Québec à sa propre histoire (et sachant que dans l'histoire tout finalement vient s'accrocher aux lois et que ce sont les lois qui finissent par nous contrôler) que c'est très*

important que le droit québécois soit en contact avec sa propre sociologie pour s'aménager un futur ?

- Je ne dirais pas cela seulement du Québec, remarquez. Je pense que c'est propre à toutes les sociétés modernes, mais on le vit peut-être plus intensément au Québec en ce moment. Depuis environ une cinquantaine d'années, le droit est entré dans une période de grande révolution : le droit qu'on enseigne aujourd'hui est très différent de celui qu'on enseignait il y a quarante ans, en particulier parce que le droit public y a pris une place énorme en comparaison du droit civil. Cette croissance du droit public date bien sûr du XIX^e siècle mais elle s'est produite à un rythme galopant depuis quelques années. De plus, les institutions sociales se sont modifiées ; par exemple, le droit de la famille se voit confronté aujourd'hui avec des formes de famille qui paraissaient tellement impensables ou trop marginales il y a peu de temps encore qu'on n'aurait jamais cru qu'il fallait que le droit en tienne compte. Pensez au nombre de couples, par exemple, qui vivent comme des gens mariés sans l'être, à la nouvelle égalité de l'homme et de la femme dans le mariage, aux droits des enfants, aux couples homosexuels qui souhaitent avoir des enfants. Tout cela pose un certain nombre de problèmes juridiques. Et je dirais la même chose du droit de l'éducation : il a été conçu pièce par pièce, morceau par morceau, au fur et à mesure du besoin de la société et de l'évolution du système scolaire. Cela fait finalement un ensemble juridique complexe, et surtout pas toujours en accord avec les réalités vécues, comme dans le cas de la confessionnalité. Il faudra éventuellement mettre de l'ordre dans le droit de l'éducation, replacer un peu les morceaux et en faire un droit qui se tienne et qui soit adapté à la réalité des institutions d'enseignement contemporaines.

- Est-ce qu'il y a un aspect du droit qui vous intéresse plus particulièrement ?

- Au point de vue théorique, je m'intéresse à la nature du droit, qui demeure une réalité ambiguë, aux rapports du droit avec la morale et les autres formes de normativité. À cet égard, l'évolution à travers les siècles de la notion du Droit naturel est très instructive. Au point de vue empirique, je m'intéresse à la fois à la production du droit et à la manière dont on interprète et on applique les lois et les règlements dans une administration publique. La sociologie du droit ne s'est encore intéressée que trop

exclusivement au droit qui vient devant les cours de justice et au fonctionnement des tribunaux. Mais ce n'est qu'une partie du droit. On n'a pas encore beaucoup exploré le droit tel qu'il se construit et le droit tel qu'il est pratiqué par les organismes publics, les gouvernements, les administrations publiques. Et pourtant, c'est le droit qui nous touche le plus. Les décisions des tribunaux concernent ce que j'appellerais les cas pathologiques. Mais dans le quotidien de notre vie, nous sommes soumis à une grande quantité d'administrations publiques, qui interprètent un grand nombre de lois et de règlements et qui, à travers cela, font parfois leurs lois : c'est un phénomène sociologique de grande ampleur qu'on n'a pas beaucoup exploré.

- *Après le droit, Guy Rocher, que va-t-il devenir ? Est-ce que vous avez un projet spécial ? Un couronnement quelque part que vous préparez ?*

- Je travaille depuis plusieurs années à une histoire de la sociologie américaine. J'avais entrepris de faire cette histoire à un moment où personne ne s'y intéressait. Les sociologues américains ne s'étaient pas beaucoup tournés vers l'histoire de leur sociologie et les Français ne la connaissaient pas. Le livre que j'ai écrit sur Parsons était un premier jalon de cette histoire de la sociologie américaine. Mais depuis quelques années, des sociologues américains de plus en plus nombreux se penchent sur l'histoire de leur discipline. Ils peuvent peut-être la faire mieux que moi parce qu'ils sont dans le bain, dans le milieu. Il se peut donc que j'abandonne ce projet. Pour l'heure, je suis entièrement absorbé par mes recherches théoriques et empiriques sur les rapports entre droit et société et par la préparation de publications sur ce sujet.

- *Est-ce que vous resterez toujours dans l'enseignement ?*

- Je compte bien rester dans l'enseignement. Et si j'en sors encore une fois, y revenir !

- *Qu'est-ce que c'est pour vous enseigner ?*

- C'est un défi quotidien. Après plus de trente-cinq ans d'enseignement, je n'entre pas dans une salle de cours sans avoir le trac. Je ne prépare pas un cours sans nervosité, même un cours que j'ai donné pendant

plusieurs années. Et je n'ai jamais été capable de redonner deux fois le même cours de la même manière et dans les mêmes termes. Je suis toujours obligé de le préparer de nouveau, d'y consacrer plusieurs heures de lectures et de rédaction de notes. À cause de cela, je considère que je suis le premier bénéficiaire de mon enseignement. J'ai d'ailleurs toujours été convaincu que dans une salle de cours, c'est le professeur qui en apprend le plus. Et comme je suis curieux de nature, j'aime apprendre, je suis heureux d'être mon propre étudiant perpétuel dans l'enseignement. Les étudiants sont un peu mes provocateurs ; même s'ils ne parlent pas, même s'ils ne disent pas un mot, la présence d'un groupe d'étudiants m'est une stimulation intellectuelle. Je sais que je dois me présenter devant ces étudiants avec un projet de discours cohérent, structuré, fondé ou sur des lectures ou sur des recherches personnelles. Que ce soit dans un séminaire où les étudiants vont parler, ou dans une salle de cours où le vais parler, c'est la même chose ; je ne peux pas arriver sans avoir un discours prêt. Les étudiants représentent pour moi une grande stimulation intellectuelle, même lorsqu'ils ne sont pas physiquement présents ; par exemple, lorsque je prépare mes cours, ils sont déjà devant moi : je les vois ; je vois la salle de cours, la salle de séminaire. Et ça me stimule la matière grise !

- *Vous aimez enseigner ?*

- J'ai toujours pris beaucoup de plaisir à donner des cours. Je suis probablement un exhibitionniste qui a besoin d'exposer ses idées, le fruit de ses recherches, l'évolution de sa pensée. Il faut avoir des tendances à l'exhibitionnisme pour être un professeur. Et comme j'ai toujours beaucoup aimé les grandes salles de cours, cela montre bien que je suis exhibitionniste. Je suis plus à l'aise devant cent ou trois cents étudiants que devant dix. J'ai toujours trouvé un petit groupe de dix étudiants plus menaçant pour le professeur qu'une salle de trois cents. Je suis sûrement cabotin, j'aime faire un spectacle. Il y a en moi un homme de théâtre réprimé, peut-être plutôt un monologueur qu'un homme de théâtre.

- *Quand vous entrez dans une salle de cours où vous attendent cent cinquante étudiants, est-ce que vous portez le masque « Guy Rocher », c'est-à-dire vous sentez-vous précédé de votre réputation de Guy Rocher, un des grands sociologues québécois ?*

- Oh non, je ne pense jamais à ça !...

- *Vous ne vous sentez pas investi par votre réputation ?*

- Oh non ! je suis plutôt à la fois inquiet de ce que j'ai à faire et électrisé par la salle de cours. C'est électrisant, de rentrer dans une salle de cours. Chaque fois, c'est un défi, c'est chaque fois la peur de commettre des erreurs, de manquer son coup, de ne pas passer son message, de balbutier. Mais quelques minutes après avoir commencé un cours, le trac s'en va et commence alors le plaisir de communiquer avec un groupe d'étudiants. Il y a des heures de cours qu'on rate ; il y a des heures de cours qu'on réussit. Mais on ne sait jamais : ce qui est raté à nos yeux est parfois réussi aux yeux des étudiants. Et l'inverse. Notre appréciation personnelle d'une heure de cours n'est pas nécessairement celle qu'en font les étudiants.

- *Est-ce qu'au cours des années 50 jusqu'à aujourd'hui, vous avez senti qu'il y avait un changement dans la mentalité des étudiants ?*

- La mentalité des étudiants change très rapidement. Je dirais que de trois ans en trois ans à peu près, on a une nouvelle génération. Ce n'est pas plus long que ça, une génération d'étudiants. J'ai donné pendant plusieurs années un cours d'introduction à la sociologie pour des étudiants qui arrivaient à l'université ou qui étaient à l'université depuis peu. Je devais modifier profondément mon cours, à peu près à tous les deux ou trois ans, parce que la mentalité des étudiants n'était plus la même, leurs attentes, leurs lectures, leurs rôles, leurs préjugés avaient changé. Les stéréotypes avec lesquels ils arrivaient concernant l'université, la société, le Québec, le monde, la sociologie, n'étaient plus les mêmes. J'ai connu des générations d'étudiants idéalistes, d'autres cyniques, des générations très politisées et d'autres qui étaient polarisées par de tout autres intérêts que la politique.

- *Est-ce que les revendications politiques ont changé ?*

- On retrouve toujours un peu le même fond de revendication politique. C'est assez constant. Mais elle change de forme, de langage, de discours. Pendant quelques années, c'était un discours explicitement politique, puis un discours anti-politique, puis c'est redevenu un nouveau dis-

cours politique. Ce qui change le plus, c'est l'attitude à l'endroit du politique : on y croit ou on en doute, on s'y intéresse ou on s'en désintéresse. Mais au-delà de ces variations, il y a toujours une forte majorité d'étudiants peu politisés et une minorité plus ou moins importante assez politisée. C'est la proportion de cette minorité qui fait la différence de climat.

Peut-on dire que ceux qui se dirigent vers les sciences sociales sont des gens qui se préoccupent plus de la théorie que de la réalité ?

- Pas nécessairement. Il y a des sciences sociales plus théoriques et d'autres plus appliquées. Il y a plus de théorie en science économique et en sociologie qu'en relations industrielles ou en service social. Les rapports entre la théorie, la pratique et la recherche empirique sont très complexes dans les sciences sociales et humaines. On est porté à s'enfermer dans la pratique et à oublier la théorie ou à s'enfermer dans la théorie et à oublier la pratique. Ce qui a le moins bien mûri dans les sciences humaines, c'est le rapport à l'intérieur de cette grande triade : théorie, pratique, recherche empirique. Ça se voit constamment d'ailleurs dans tous nos travaux, dans les thèses de maîtrise et de doctorat des étudiants aussi bien que dans nos propres travaux. On construit un modèle théorique, puis on fait parallèlement une recherche empirique. Et le lien entre le modèle théorique et la recherche empirique est très ténu. Ou encore, on fait une longue recherche empirique qui devrait déboucher sur une théorie, puis au moment de déboucher, on s'arrête ; c'est comme si on n'avait plus ni le temps ni le souffle nécessaires pour aller plus loin.

- J'ai déjà entendu dire qu'on pourrait facilement se débarrasser de toutes les sciences sociales et que ça ne changerait absolument rien à la vie de la société.

- C'est un des paradoxes des sciences sociales de souvent nous dire, après des recherches bien compliquées, ce que tout le monde savait. Et de ne confirmer que des banalités. C'est bien frustrant et bien humiliant pour les chercheurs des sciences sociales. Et pourtant, au-delà de cette grande humiliation, je crois que les sciences sociales ont beaucoup contribué à faire mûrir la conscience sociale contemporaine dans nos sociétés. C'est un des phénomènes marquants de nos sociétés qu'on y trouve une conscience plus vive qu'auparavant des réalités sociales qui nous concernent. Quand on lit, par exemple, la correspondance d'Alexis de Tocqueville, on

se rend compte que la conscience politique et sociale des hommes du XIXe siècle était l'apanage d'une minorité de personnes. Le peuple vivait sa vie quotidienne dans la pauvreté, la petite misère. La vie politique et la conscience de l'histoire se déroulaient au-dessus de lui, entre un certain nombre de personnes qui pouvaient se parler, qui avaient étudié et qui constituaient la minorité instruite et dirigeante. Et c'est cette minorité instruite qui évoque pour nous la vie du XIXe siècle, qui nous raconte l'histoire du XIXe siècle. On n'entendra jamais le témoignage des ignorants, du peuple laborieux qui vivait sa vie à lui parce qu'il n'a rien dit, rien écrit et qu'il n'a pas beaucoup participé - sauf quelques exceptions - aux grandes décisions politiques de son époque. Il arrive parfois un miracle, comme la découverte que Leroy-Ladurie a faite des témoignages oraux qui ont été enregistrés lors d'un procès et qui nous révèlent un petit coin de la vie du peuple du Moyen Âge. Mais c'est un miracle dans l'histoire. Il y en a bien peu de miracles comme ça.

Aujourd'hui, la conscience collective s'est sensibilisée ; la conscience politique, la conscience sociale, la conscience de l'histoire se sont étendues à beaucoup plus de gens. Personnellement, je veux croire que les sciences sociales ont participé à cette évolution. Elles y ont participé parfois d'une manière indirecte. Par exemple, en nourrissant la réflexion de chefs syndicalistes, de leaders populaires qui ont étudié les sciences sociales, ou qui ont été des autodidactes des sciences sociales. Je dirais que c'est la même chose pour les mouvements politiques ou idéologiques, comme un mouvement nationaliste, par exemple. Il y a une certaine diffusion de la science sociale qui s'est produite, qui rejoint non seulement des élites, mais les masses, et c'est là un phénomène propre au XXe siècle. Et à cause de cela, le XXe siècle est unique dans l'histoire de l'humanité.

- *Qu'est-ce que vous considérez comme la grande réalisation dans votre vie ? Est-ce que ce sont vos livres, l'enseignement, le rapport Parent, la loi 101 ?*

- Je dirais que c'est d'abord mon enseignement. C'est à cela que j'ai consacré le plus de temps et le plus d'énergie depuis trente ans. C'est ce qui m'appartient le plus et qui, je pense, marque le plus ma vie. C'est là que je crois avoir mis le plus de cœur et de moi-même. Et je dis cela même si je ne crois pas avoir eu une très grande influence sur les étu-

dians à qui j'ai enseigné. J'ai depuis très longtemps relativisé l'influence du professeur. Quand je disais tout à l'heure que le premier bénéficiaire de l'enseignement, c'est le professeur, je le crois profondément, non seulement pour moi mais d'une manière générale. L'étudiant, il est comme le professeur : il apprend dans la mesure où il fait lui-même sa démarche, poursuit sa recherche, lit les textes dont le professeur parle. Souvent, des étudiants viennent me parler d'un livre qu'ils lisent comme s'ils m'annonçaient une grande découverte, alors que j'avais mentionné ou même commenté ce livre en classe. Mais subitement l'étudiant, trois mois après, découvre ce livre, le lit et le comprend. J'avais peut-être pris une heure à l'expliquer en classe ou à essayer d'en dégager les grandes lignes, mais ça n'avait pas passé. C'est un peu humiliant pour le professeur, mais c'est le processus normal d'apprentissage.

Le professeur peut donc être un déclencheur de lecture, d'idées, un animateur intellectuel, un éveilleur, même si, au total, les étudiants ne se souviennent pas d'une grande partie de nos cours, surtout pas de ce que nous voudrions qu'ils aient retenu ! Il m'arrive souvent de rencontrer d'anciens étudiants - j'ai quelque quatre mille anciens étudiants ! Je suis toujours amusé d'entendre ce qui leur reste comme souvenirs des cours que je donnais. C'est à la fois drôle et frustrant. Malgré cela, je continue à croire au rôle de déclencheur et à me dire que c'est à ce métier de professeur que j'ai attaché le plus d'importance...

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre VI

Les influences

[Retour à la table des matières](#)

- *Si vous aviez à recommencer, qu'est-ce que vous changeriez ? Est-ce que vous recommenceriez exactement la même chose ?*

- Il m'est bien difficile d'imaginer par quel autre chemin je passerais.

- *Est-ce qu'il y a quelque chose que vous auriez aimé faire, que vous n'avez pas pu faire et qui n'est dorénavant plus possible ?*

- J'aurais beaucoup aimé être un écrivain. Je ne me considère pas comme un écrivain. J'aimerais en être un d'ici la fin de ma vie. J'ose espérer que c'est encore possible.

- *Vous aimeriez vous lancer dans la littérature, écrire des romans ?*

- Oui, j'en ai toujours rêvé. J'ai travaillé à plusieurs projets de romans et de nouvelles que je n'ai pas terminés, mais c'est un vieux rêve qui m'obsède.

- *La littérature a donc joué un grand rôle dans votre vie ?*

- Oui, un très grand rôle. Mais inégal, selon les périodes de ma vie. Elle a joué un grand rôle durant ma jeunesse, dans les années '40, quand j'ai découvert la littérature française contemporaine : Péguy, Claudel, Giono, Camus. Cela a été pour moi une grande période d'exaltation et j'ai vraiment rêvé alors d'écrire des romans. Mais par la suite, je me suis engagé dans les sciences sociales et pendant très longtemps, une vingtaine d'années, j'ai beaucoup investi dans mes lectures professionnelles et je me suis privé de lire de la littérature. Cependant, je dois dire que j'ai quand même toujours gardé contact avec la littérature québécoise. J'ai aussi lu beaucoup de romanciers américains pendant cette période : Henry James, Steinbeck, Thomas Wolfe, Tom Wolfe, Dos Passos, Melville, Miller, Mailer, Vonnegut... Depuis quelques années, je suis revenu à la littérature d'une manière plus soutenue : la littérature russe, que j'ai lue récemment avec beaucoup de plaisir, traduite en français ou en anglais, celle du XIXe siècle et du XXe siècle ; et les grands auteurs français du XIXe siècle. Je connaissais très peu le XIXe siècle, c'était demeuré un grand trou noir dans ma formation. J'ai entrepris, il n'y a pas si longtemps, la lecture de Flaubert, Balzac, Stendhal, Zola, Proust qui étaient pour moi de grands inconnus. Et c'est une grande joie ; je me récompense quand je les lis. Quand j'étais au gouvernement, que je n'avais pas à préparer de cours, j'avais une grande liberté intellectuelle et de longues heures de solitude dans mes voyages, mes déplacements. Alors j'emportais toujours quelques livres dans ma poche ou dans ma serviette. Et c'est ainsi que j'ai entrepris de lire les auteurs français et russes du XIXe siècle.

- *Est-ce que la littérature québécoise a influencé votre rôle de sociologue ?*

- Oui, sûrement. Je dois beaucoup à certaines œuvres, à cause de la lumière souvent crue et dure qu'elles jetaient sur des coins de la société québécoise : *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy, *Trente arpents* de Ringuet, *Les amélanchiers* de Jacques Ferron, *Au pied de la pente douce* de Roger Lemelin et *St. Urbain Street* de Mordecai Richler.

- *Lorsqu'on regarde votre oeuvre et votre vie, on ne peut s'empêcher de penser que, au fond, n'ayant pas eu de famille enfant, vous avez cherché à la retrouver dans le collectif. D'où votre préoccupation pour la so-*

ciologie, pour l'éducation et pour la jeunesse, et votre réflexion sur la société. Cette recherche d'une famille collective est-elle un des grands facteurs de votre vie ?

- Je ne suis pas sûr que je n'ai pas eu de famille. Je n'ai pas eu de père. Mais j'ai eu une mère qui s'est vouée à notre éducation, mon frère et moi. J'ai donc eu une famille brisée, une famille infirme. J'ai grandi dans ce qu'on appelle aujourd'hui une famille monoparentale. Je pense que cela a été un facteur inconscient pendant très longtemps, mais qui, lorsque je le regarde rétrospectivement, a sûrement été très actif dans ma vie. Sur le plan affectif, c'est ce qui fait que je me suis trouvé heureux dans un collège dirigé par des hommes où je retrouvais l'univers de mâles qui me manquait beaucoup dans ma famille. Et d'ailleurs, cela a été tellement marquant dans ma vie que pendant des années et des années, le lieu que mon inconscient choisissait pour un grand nombre de mes rêves était ce collège que j'avais fréquenté, le Collège de l'Assomption.

Mais en même temps, un collège fait d'hommes et de mâles finit par être une sorte d'énorme mère. C'est précisément ce qu'on appelle l'Alma Mater qui signifie « mère nourricière », fusionnant ainsi l'image du père et de la mère. Cette communauté d'hommes, quand on y fait référence, s'appelle une Mère, ce qui ne va pas sans paradoxe. Portant tous robes d'ailleurs, ces hommes avaient avec nous des relations à certains moments maternelles autant que paternelles. Ce milieu a sûrement été pour moi un substitut familial très important, un substitut collectif à la famille. Je me suis retrouvé dans une vaste collectivité, vaste pour l'époque, avec trois cents élèves et une cinquantaine de professeurs. Et je suis persuadé maintenant, quand j'y repense, que le fait de décider de rester dans la vie universitaire en 1950-1952 et de faire carrière dans l'université était la recherche d'une deuxième Alma Mater. L'université était un monde très mâle, surtout à cette époque-là, car c'était une collectivité qui était la suite naturelle de celle du collège. Dans la même veine, mais sur un autre plan, le plan mystique, je dirais que la première grande influence spirituelle que j'ai subie a été celle de l'Église Corps mystique, que j'évoquais précédemment. Cela a eu de profondes résonances en moi, parce que c'était la même idée d'une grande communauté, d'une grande collectivité, qui a une même respiration et qui tient à la fois du père et de la mère. Le Corps mystique, c'est Dieu le Père se réalisant à travers la Mère-Église, c'est l'unité de la paternité et de la maternité se confondant l'une dans l'autre.

- *Et en termes d'influences intellectuelles ?*

- C'est sûrement la sociologie française qui a été la première grande influence que j'ai subie quand j'étais étudiant à l'Université Laval. Ce qu'on appelle l'École sociologique française, animée par Émile Durkheim, qui précisément était une école très sociologisante, très collectiviste. À la différence de la sociologie américaine, qui était beaucoup plus influencée par la psychologie sociale et même la psychologie individuelle, la sociologie française était une sociologie des grands ensembles. Durkheim parlait de « représentations collectives », de « conscience collective », à tel point qu'il voyait la source fondamentale de la religion dans le respect que la société inspire à l'homme, la crainte qu'elle doit lui inspirer. Et il faisait de la religion le grand intégrateur social, qui constamment refait les solidarités trop fragiles de la société, rassemble les hommes dans des cérémonies, des rites, des gestes collectifs, des processions, des sacrifices publics. Selon lui, la religion avait comme fonction principale et fondamentale d'unifier les sociétés. C'est l'idée qu'il a développée dans sa grande oeuvre, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

À l'Université Laval, comme étudiant, j'ai entrepris la lecture à peu près complète des oeuvres de l'École sociologique française, non seulement celles de Durkheim mais aussi de Mauss, et la collection de ce qui s'appelle *l'Armée sociologique*. Tous les ans, au début du XXe siècle, Durkheim et ses collaborateurs publiaient un énorme cahier comprenant à la fois des articles de fond et de nombreuses analyses critiques de toutes les oeuvres parues dans les sciences sociales et autour des sciences sociales. Cette collection demeure un monument. Ce fut là mon introduction à la sociologie. Je me souviens encore que, lorsque j'ai lu l'étude de Durkheim sur *Le suicide*, ce fut pour moi un étonnement extraordinaire de constater tout à coup que le suicide, qui est l'acte le plus individualisé et le plus secret qui soit, qui est généralement posé à l'insu de tout le monde (quand quelqu'un se suicide on est toujours surpris, c'est rare que quelqu'un qui va se suicider l'annonce longtemps à l'avance), que le suicide donc, tout en étant un geste très individuel et même secret, est un phénomène social ; il y a des variations dans les taux de suicides que l'on explique par exemple selon les pays, les saisons, les cycles économiques, l'appartenance à une religion plutôt qu'à une autre, le sexe, l'état civil. Durk-

heim m'apprenait donc que les deux grandes réalités qui sont peut-être les plus secrètes de l'être humain, sa vie religieuse et la décision de se tuer, étaient en même temps deux grands phénomènes sociaux, qu'ils avaient de profondes racines sociales et qu'ils s'expliquaient - du moins pour une part - par l'état de la société.

Mon besoin, jusque-là mal exprimé, de comprendre les collectivités, de les interpréter, de leur donner un sens, s'est alors trouvé comblé par l'oeuvre et la pensée de Durkheim et de ses disciples. C'est la première grande influence intellectuelle que j'ai subie. Je n'arrive pas à trouver avant cet âge-là - et j'avais pourtant 23-24 ans - une influence intellectuelle aussi importante, aussi marquante dans ma vie. J'avais auparavant subi l'influence d'un certain nombre d'écrivains, de philosophes, comme Emmanuel Mounier, Kierkegaard, Scheler, mais ils ne m'avaient pas marqué intellectuellement autant qu'allait le faire l'École sociologique française.

- *Au moment où vous découvrez Durkheim, quel état d'esprit vous a permis d'être réceptif à son œuvre ?*

- Je sentais que je n'avais pas d'outil intellectuel pour comprendre la société. C'est pour cela que j'étais revenu aux études. C'était pour moi un problème de méthodologie au sens propre du terme. Et j'avais le sentiment que Durkheim m'apportait non pas toutes les réponses, mais un cadre de pensée, une structure mentale.

- *Comment votre pensée chrétienne a-t-elle réagi à la rencontre avec Durkheim ?*

- Cette rencontre a été une perturbation importante, la première grande perturbation de ma vie spirituelle. Pour comprendre Durkheim, il fallait le situer dans le courant du positivisme français. Suivant les pistes de Durkheim, j'ai voulu prendre contact avec la philosophie du XIX^e siècle. En particulier, j'ai entrepris de lire Auguste Comte, son grand traité de philosophie positiviste, et Herbert Spencer, le philosophe de l'évolutionnisme de la fin du XIX^e siècle, deux auteurs dont Durkheim était l'héritier. J'ai été fasciné par le positivisme, par cette idée que l'humanité avait progressé dans sa connaissance à travers ce qu'Auguste Comte a appelé la « Loi des trois États », qui décrit le passage progressif de la connaissance

de type théologique, qui est l'État de l'enfance, à la connaissance métaphysique, qui est l'État de l'adolescence, à la connaissance finalement positiviste, donc scientifique, qui est l'État de la maturité. Cette loi de Comte et toute cette grande perspective historique mais positiviste qu'il développait m'a beaucoup attiré lorsque j'étais étudiant et j'ai connu une grande tentation positiviste. Il ne pouvait pas ne pas en résulter d'importantes répercussions sur ma pensée religieuse, qui s'est considérablement relativisée. Je me rendais compte que la vie et la pensée religieuses, qui avaient été au centre de ma vie, allaient maintenant appartenir à un univers mental plus complexe, où d'autres parties étaient en train de se développer, en particulier l'univers scientifique et l'univers philosophique qui étaient très sous-développés dans ma culture. Je ne le cache pas : j'ai alors connu une grande crise religieuse, qui s'est prolongée à Harvard d'une manière encore plus aiguë. A l'Université Laval, on était dans un milieu intellectuel qui demeurait chrétien : je ne me souviens pas d'un seul ami athée à l'Université Laval à cette période-là, et s'il y avait des professeurs athées, ils ne se manifestaient pas à nous comme tels parce que l'institution confessionnelle qu'était l'Université Laval requérait la pratique religieuse ou du moins la foi religieuse pour y enseigner.

- Il n'y avait pas de rumeurs venant d'ailleurs ?

- Oui, bien sûr. Et elles nous atteignaient. Mais leur écho était comme étouffé par ce milieu religieux. Tandis qu'à Harvard, j'ai reçu cet écho de plein fouet : l'attrait pour le positivisme s'est alors amplifié, dans un milieu où je n'avais plus le support sociologique d'une université catholique. Au contraire, Harvard, qui avait été autrefois une université religieuse, s'était laïcisée, du moins dans sa mentalité : il y avait un certain nombre de professeurs qui étaient ouvertement anti-religieux. En particulier, certains anthropologues, par suite des contacts qu'ils avaient eus avec une grande variété de religions de toutes sortes, avaient complètement relativisé le phénomène religieux et ne cachaient pas leur scepticisme, sinon leur athéisme. Je subissais d'autant plus leur influence que je m'enfonçais dans des lectures qui, en me faisant pénétrer l'univers scientifique, m'amenaient à mettre de plus en plus en question ma culture religieuse.

À l'Université Harvard, j'ai découvert une autre école parallèle de sociologie, l'école allemande. Non pas celle de Marx et Engels, parce qu'à ce moment-là on n'enseignait pas les marxistes dans les départements de

sociologie des universités américaines ; on considérait qu'ils n'étaient pas des sociologues, mais plutôt des philosophes ou des idéologues. Mais j'ai surtout découvert la sociologie de Max Weber. J'avais un peu fréquenté la sociologie allemande à l'Université Laval, grâce à mon ami Léon Dion qui m'avait fait lire Tönnies et Spengler, par exemple.

- *Qu'a été Léon Dion pour vous ?*

- Il a été un grand frère, le grand frère que je n'avais pas eu, une sorte de grand frère intellectuel. Il était en avance sur moi ; il avait lu beaucoup plus que moi en sociologie et en philosophie. À ce moment-là, Léon Dion lisait beaucoup les philosophes, historiens et sociologues allemands et il m'en parlait longuement. Mais je n'étais pas encore entré dans cette pensée-là. J'étais trop occupé à faire mon propre chemin à travers l'École sociologique française. La pensée allemande, à laquelle m'avait initié Léon Dion, je ne l'ai un peu mieux saisie qu'à Harvard, où l'influence allemande était très prononcée. Les universités américaines, comme on le sait, n'ont pas été beaucoup influencées ni par la France, ni par la Grande-Bretagne. Elles ont surtout subi l'influence des universités allemandes.

- *Comment expliquez-vous cela ?*

- Il faut dire que l'université allemande constituait un milieu intellectuel très vivant, très actif, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Beaucoup plus actif que l'université britannique et l'université française à cette époque-là. De plus, c'est surtout des universités allemandes qu'immigraient un bon nombre de professeurs vers les Etats-Unis. Il y avait beaucoup de va-et-vient entre les universités américaines et les universités allemandes.

- *Il y avait une certaine parenté, finalement...*

- Il y avait une parenté intellectuelle, que j'ai toujours cru fondée sur une parenté spirituelle et religieuse. Le protestantisme américain a beaucoup plus d'affinité avec le protestantisme allemand qu'avec celui de l'Angleterre. Et je dirais la même chose du catholicisme. Les États-Unis ont été la création de dissidents protestants qui fuyaient l'Anglicanisme dominant en Grande-Bretagne. Et ce fait historique fondamental demeure toujours présent au coeur de la conscience religieuse - et même non reli-

gieuse - américaine. On le retrouve dans l'histoire du développement des universités et de la science aux États-Unis, surtout à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Et peut-être d'une manière plus affirmée dans les sciences humaines, la philosophie, la pensée sociale, qui sont évidemment plus près de la pensée religieuse que les sciences naturelles ou exactes.

Le rapport entre Talcott Parsons (qui fut mon principal professeur et tuteur à Harvard) et l'Europe illustre bien ce que je viens de dire. Talcott Parsons était profondément protestant de mentalité, même si je ne sais pas s'il était pratiquant. Quand il entreprit ses études supérieures, il se rendit d'abord en Angleterre, où il ne passa que quelques mois, n'y trouvant pas ce qu'il cherchait. Il se rendit alors en Allemagne, à l'Université de Heidelberg. C'est là que Max Weber avait enseigné et son souvenir y était encore très vivant. Talcott Parsons fut conquis par les oeuvres de Max Weber qu'il voulut faire connaître aux États-Unis. Il est significatif qu'il choisit alors de traduire en anglais cette partie de l'œuvre de Weber intitulée : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Je suis persuadé que Talcott Parsons avait trouvé chez Weber la justification historique de ce qu'il vénérât le plus : la société libérale, la démocratie capitaliste, la mentalité protestante.

- *C'est Talcott Parsons qui vous a initié à Max Weber ?*

- Oui, d'une double manière. Tout d'abord, par le long commentaire critique de l'œuvre de Weber que Talcott Parsons a publié dans son premier grand ouvrage, *The Structure of Social Action*, publié en 1937. Puis, par les traductions anglaises que Parsons fit lui-même de certaines parties de l'œuvre de Max Weber.

- *Qu'est-ce qui vous attirait chez Max Weber ?*

- Plusieurs choses. Tout d'abord, Max Weber est le sociologue du début du XXe siècle qui s'est le plus profondément interrogé sur la société industrielle et capitaliste moderne. Dans toute son oeuvre, il a cherché à définir cette société, à la caractériser, à en expliquer l'origine et l'évolution.

En second lieu, son explication du capitalisme moderne était, et demeure toujours, d'une grande originalité. Max Weber est arrivé à la conclusion qu'à différentes périodes de l'histoire de l'humanité et dans différentes civilisations, il y eut des moments où on a été tout près de développer le capitalisme. Mais celui-ci ne s'est réalisé que dans un seul contexte, celui de la société occidentale du XIX^e siècle. Pourquoi ? En Chine classique, en Israël, en Italie au XVe siècle, les religions dominantes ne développaient pas des comportements économiques favorables au capitalisme. Il n'y eut qu'une religion qui, à la fois par sa doctrine et sa morale, a encouragé des comportements économiques favorables au capitalisme, c'est la branche puritaine du protestantisme. Celle que l'on trouve en particulier aux États-Unis, en Allemagne et, dans une moindre mesure, en Grande-Bretagne. Par sa doctrine de la prédestination, son ascétisme moral, sa foi dans la science, le puritanisme encourageait ses fidèles à investir leurs activités, leurs épargnes et toutes leurs énergies, dans des entreprises économiques dont le succès était considéré comme des gages de leur salut éternel. Max Weber a voulu confirmer cette thèse en poursuivant des études très élaborées sur la religion en Chine, la religion juidaïque, le catholicisme, pour montrer comment ces religions n'engendraient pas le même type de comportement économique que le puritanisme protestant. Certains ont voulu voir dans cette explication une réponse au marxisme alors qu'elle était, aux yeux de Max Weber, plutôt complémentaire de l'explication marxiste. Sans nier l'influence historique de l'infrastructure économique, elle montrait comment la superstructure idéologique peut, à certains moments de l'histoire, jouer un rôle clé dans l'évolution des structures sociales.

On doit encore à Max Weber une analyse pénétrante de l'un des caractères dominants de la société moderne : la bureaucratie. Il a longuement analysé les composantes de la bureaucratie, les raisons pour lesquelles elle prolifère et comment elle a évolué d'un type de société à l'autre. C'est dans la foulée des études de Weber que se placent les grandes analyses des bureaucraties publiques et privées qui ont été faites en science politique et en sociologie. C'est aussi dans cette même perspective que Max Weber a développé la sociologie du droit, montrant en particulier que la rationalité juridique a joué un rôle essentiel dans la formation du capitalisme, de la société industrielle et qu'elle a contribué à mouler la société occidentale moderne. Après Montesquieu, dont *L'esprit des lois* est la première grande oeuvre de sociologie du droit, c'est Max Weber qui est le

précurseur contemporain de la sociologie du droit. Maintenant que je travaille dans ce secteur, c'est à lui que j'ai dû d'abord revenir.

- *Ne diriez-vous pas que Max Weber était tout autant un historien qu'un sociologue ?*

- En effet. Et c'est là une des grandes richesses de l'œuvre de Max Weber. On a pu mettre en doute certaines des vues historiques de Max Weber. Mais pour un sociologue, ses écrits offrent un double enseignement. Il nous montre d'abord comment les sociétés sont toujours engagées dans une action historique, qu'elles sont le produit d'un long passé, d'une lente évolution, d'un changement à long terme. En second lieu, l'histoire a servi à Max Weber de matériau pour élaborer une sociologie comparative ; car c'est un des grands enseignements de Max Weber qu'il n'y a de sociologie que comparative. Le sociologue, s'il veut vraiment procéder d'une manière scientifique, doit construire des comparaisons dans le temps ou dans l'espace, entre des types de sociétés comparables sous certains aspects. C'est la seule manière, dans les sciences sociales, de retrouver l'équivalent de l'expérimentation du laboratoire. La comparaison permet de maintenir constantes certaines variables et de voir ce qui se produit quand le jeu d'autres variables peut s'exercer.

- *C'est de cette manière qu'on peut vérifier des hypothèses et construire une théorie...*

- Exactement. Quand on étudie une seule société, ou une seule période historique, on ne peut rien vérifier d'une manière scientifique. On fait de la sociographie, de l'historiographie, c'est-à-dire qu'on transcrit nos observations du passé ou du présent dans un certain langage. Mais ce n'est pas un langage scientifique. Max Weber s'est employé à construire une sociologie et une histoire scientifiques, sur la base d'une méthodologie comparative...

- *Vous avez vous-même pratiqué des études de sociologie comparative ?*

- Oui. J'ai voulu garder et pratiquer ce grand enseignement méthodologique de Max Weber sur l'étude comparative. Je l'ai fait de différentes manières. Le projet de recherche ASOPE, dont nous avons déjà parlé, est

essentiellement une étude comparative entre différentes générations de jeunes, et aussi d'une même génération de jeunes dans le temps. Mais la première étude comparative que j'ai faite, au début de ma carrière de professeur, c'est ma thèse de doctorat. Max Weber avait eu sur moi assez d'influence pour m'entraîner à faire une thèse de doctorat en sociologie historique et comparative. J'ai entrepris de faire une analyse, que je voulais sociologique, des rapports entre l'Église et l'État en Nouvelle-France au XVII^e siècle.

- *Quelle était votre hypothèse ? Comment avez-vous procédé pour la vérifier ?*

- Mon hypothèse était que les relations entre l'Église et l'État sont, si non déterminées, du moins conditionnées par les types de sociétés, par l'organisation des rapports de force dans une société. Contrairement à ce que nous racontait une certaine histoire de la Nouvelle-France, les rapports entre l'Église et l'État ne tenaient pas à la personnalité de quelques hommes. Ce n'était pas à cause du mauvais caractère de Frontenac ou de l'autoritarisme de Monseigneur de Laval que les relations entre l'Église et l'État étaient conflictuelles, houleuses, à certaines périodes de l'histoire. Les relations entre l'Église et l'État sont des rapports de force entre deux puissances sociales.

J'ai pu vérifier cette hypothèse à travers l'histoire de la Nouvelle-France au XVII^e siècle. Il y eut en effet durant ce siècle deux types de rapport entre l'Église et l'État, et le passage d'un type à l'autre fut la résultante d'un changement de société. Au XVII^e siècle, la Nouvelle-France fut successivement un *comptoir*, depuis ses débuts jusqu'en 1660, puis une *colonie* jusqu'à la fin du siècle. Au début du XVII^e siècle, la France prétendait vouloir coloniser le territoire de la Nouvelle-France. Mais ce n'était qu'un discours, sans suites concrètes. Le roi avait abandonné à de grandes compagnies le soin d'installer des colons en Nouvelle-France, en retour du droit exclusif de commerce entre la France et la Nouvelle-France. Le résultat fut désastreux : les compagnies se sont très mal acquittées de leurs obligations. Durant cette période, la Nouvelle-France prit un retard considérable sur le développement de la Nouvelle-Angleterre, qui était rapidement en train de devenir une colonie, alors que la Nouvelle-France ne demeurait qu'un comptoir, c'est-à-dire un lieu principalement consacré au commerce avec les Indiens.

Les relations entre l'Église et l'État furent marquées par ce contexte social du comptoir. L'axe principal de la vie du comptoir était le commerce avec les Indiens et c'est celui-ci qui a conditionné les rapports entre l'Église et l'État. Les Indiens fournissaient la principale ressource naturelle que l'on avait découverte en Amérique : les peaux de castor. Les premiers Français avaient cru découvrir des mines et d'autres richesses en Nouvelle-France, mais on n'avait finalement trouvé que le castor. Celui-ci se vendait très bien en France, où on en faisait principalement le chapeau de castor, très à la mode à cette période et qui est resté proverbial au Québec. En échange du castor, les commerçants avaient découvert que l'eau-de-vie était une monnaie hautement appréciée des Indiens. Elle pouvait aussi servir non seulement à payer les peaux de castor, mais à les voler, à la faveur de l'ivresse des Indiens. C'est ce problème de l'utilisation de l'eau-de-vie dans le commerce avec les Indiens qui a dominé les rapports entre l'Église et l'État dans la société du comptoir. Les communautés religieuses, surtout les jésuites, cherchaient à protéger les Indiens contre l'abus de l'alcool, mais on considérait chez les commerçants que c'était au détriment du commerce. Une sourde lutte d'influence auprès des Indiens va être l'objet du conflit permanent entre les membres du clergé en Nouvelle-France, d'une part, les commerçants et la Cour, d'autre part.

En 1660, la société de la Nouvelle-France change rapidement. On parlerait aujourd'hui d'une « révolution tranquille ». Colbert constate l'échec de la colonisation par les compagnies. D'un autre côté, il rêve d'un vaste empire français qui irait de la Nouvelle-France à la Louisiane, en passant par les Îles des Caraïbes, pour constituer avec la France un grand triangle commercial. Colbert réussit à convaincre le roi de prendre lui-même en main la colonisation de la Nouvelle-France, pour y installer une population stable et active. C'est ce qui va entraîner le passage de la société du comptoir à la société de la colonie.

De son côté, l'Église aussi s'organise. Un évêque est nommé, chargé d'implanter un clergé permanent, à l'intention à la fois des colons français et des Indiens à convertir.

Dans ce nouveau contexte, les rapports entre l'Église et l'État vont changer rapidement. Ils ne seront pas meilleurs, mais les sources de conflits ne seront plus les mêmes. Bien sûr, le problème de l'eau-de-vie

va demeurer, mais comme un élément des conflits qui vont opposer l'Église et l'État. Désormais, le clergé et le pouvoir politique vont chercher à s'arracher les lambeaux de pouvoir politique que la métropole abandonnait aux habitants de la Nouvelle-France. Je parle de lambeaux de pouvoir politique, car la Cour demeurerait très jalouse de son pouvoir et n'abandonnait que des pouvoirs délégués aux coloniaux. Ce fut d'ailleurs une autre source de faiblesse de la Nouvelle-France en comparaison de la Nouvelle-Angleterre.

Le conflit politique entre l'Église et l'État va être envenimé par un conflit idéologique. L'État français est profondément gallican, c'est-à-dire jaloux des pouvoirs du roi à l'encontre des pouvoirs du pape. Le roi de France réclame des pouvoirs considérables dans la nomination des évêques, l'administration des biens religieux, et il cherche à limiter le pouvoir croissant de la papauté sur le clergé. Celui-ci est divisé en France, une partie acceptant assez facilement l'autorité de l'État, une autre se rangeant du côté du pape. C'est à ce second groupe qu'appartient le clergé qui vient s'installer en Nouvelle-France. Il est ultramontain, c'est-à-dire qu'il se réclame de l'autorité du pape, qui réside précisément de l'autre côté des montagnes séparant la France de l'Italie, d'où son nom d'ultramontain.

Comme vous voyez, toutes les conditions étaient là pour créer un conflit permanent entre le clergé de la Nouvelle-France et les autorités politiques en Nouvelle-France et à la Cour. La plupart des hommes nommés par la Cour pour diriger la Nouvelle-France étaient gallicans et se donnaient comme but de mater cette Église trop peu nationaliste à leurs yeux.

Au terme de mon étude, je faisais l'hypothèse qu'au début du XVIII^e siècle, un nouveau type de société se développait en Nouvelle-France, une société *semi-coloniale*, et que les rapports entre l'Église et l'État allaient en être modifiés une autre fois. C'est ce que j'aurais voulu étudier si j'avais continué. Mais je ne l'ai pas fait.

- *Est-ce que vous avez publié cette recherche ?*

- J'aurais dû la publier, car elle était originale à l'époque, c'est-à-dire en 1958 quand j'ai soutenu ma thèse. Mais je ne l'ai pas fait pour plu-

sieurs raisons. Tout d'abord, elle était en anglais et j'aurais voulu la ré-écrire en français. Et puis, je la trouvais beaucoup trop scolaire, à la manière des thèses de doctorat. J'aurais voulu en faire un livre de lecture plus facile, plus agréable. Enfin, j'aurais voulu aller faire un séjour plus prolongé dans les archives, en France et à Ottawa, pour mieux documenter ce travail que je considérais comme préliminaire. Lorsque j'ai terminé cette thèse, qui avait été pour moi une opération longue et je dirais aussi douloureuse, je me suis progressivement détourné de la sociologie religieuse pour m'intéresser à d'autres champs de recherche.

- Après avoir été soumis à l'influence de la sociologie française, vous avez connu celle de la sociologie américaine.

- Oui. Après avoir d'abord connu l'influence de la sociologie française, plus particulièrement de l'oeuvre d'Émile Durkheim, j'ai ensuite subi l'influence américaine à travers ce que la sociologie de Durkheim m'avait donné. C'est sans doute ce qui explique qu'à l'intérieur de la sociologie américaine, j'ai choisi de devenir un élève de Talcott Parsons, dont la pensée fut influencée à la fois par Max Weber et Émile Durkheim.

- Après Émile Durkheim, Talcott Parsons a été un des grands pôles de votre vie intellectuelle. C'est lui qui vous fait découvrir Max Weber. Mais quelle est la pensée elle-même de Parsons ? Qu'est-ce qui vous a attiré si profondément chez lui dans sa pensée ?

- Avant tout, Parsons a voulu développer le cadre théorique et conceptuel le plus rigoureux possible de la sociologie. C'est ce qui fait de lui le principal théoricien de la sociologie contemporaine. Ce cadre théorique et conceptuel, Parsons l'a développé en s'inspirant largement de Weber et de Durkheim. Mais il a cherché à en pousser la rigueur beaucoup plus loin. Il a été le premier sociologue à utiliser d'une manière rigoureuse l'analyse systémique, c'est-à-dire à fonder toute l'analyse sociale sur le postulat que la société constitue un vaste système et qu'elle a les propriétés structurales et fonctionnelles d'un système. Ce postulat, en apparence simple, Parsons l'a utilisé d'une manière si raffinée, si élaborée, qu'il a développé sur ce postulat un vaste édifice conceptuel et théorique. Cette énorme construction mentale, qui a rebuté beaucoup de sociologues, et qui a contribué à faire la mauvaise réputation de Parsons, c'est précisément ce que, pour ma part, je trouvais positif dans son oeuvre. Quelqu'un nous apportait

enfin une perspective d'ensemble, dotée d'une cohérence interne, une unité de pensée ayant sa logique propre. Mis à part le cadre de pensée de Parsons, la théorie sociologique est floue, imprécise, souvent incohérente. Je souffrais personnellement de ce manque de fermeté dans la pensée sociologique. C'est sans doute parce que Parsons me paraissait corriger ce grave défaut que j'ai trouvé dans sa théorie une première forme architecturale de la pensée sociologique. Et c'est en ce sens-là que Talcott Parsons a exercé une assez grande influence sur ma vie intellectuelle : Durkheim m'avait ouvert des horizons sur les perspectives sociologiques, Parsons leur apportait des assises et un encadrement.

Mais je n'ai jamais été un disciple inconditionnel de Parsons, pas plus que de Durkheim. Je crois avoir été toujours critique de l'un et de l'autre. En ce qui concerne Parsons, j'ai toujours trouvé que son modèle théorique était beaucoup trop statique. À la fois chez Max Weber et chez Émile Durkheim, Talcott Parsons est allé chercher les éléments de leur pensée qui allait plutôt dans le sens de l'analyse statique que de l'analyse dynamique. C'est ce qu'on a d'ailleurs beaucoup reproché à Parsons, qui a bien cherché à s'en défendre, mais sans véritablement réussir à convaincre ceux qui lui faisaient ces objections. Et je peux dire que nous, ses étudiants de 1950, étions probablement les premiers à lui faire cette critique, qui lui a été répétée par la suite par presque tous ses contradicteurs. Je me souviens très bien que ce sujet a fait l'objet de quelques séminaires passionnés que nous avons avec Parsons au printemps 1951 et à l'automne 1952.

Cette tendance chez Parsons à développer une pensée statique est d'autant plus paradoxale que Parsons avait lui-même un esprit historique très poussé. Il croyait en l'histoire, alors que ses contradicteurs disaient de lui le contraire. Il lisait énormément en histoire et il avait une vaste culture historique. C'est d'ailleurs lui qui m'a encouragé à faire une thèse de doctorat qui portait sur l'histoire de la Nouvelle-France au XVII^e siècle. Mais en même temps, Parsons s'intéressait à la cybernétique, à la mathématique, à la biologie moderne et c'est de ce côté qu'il se tournait pour aller chercher des modèles plus rigoureux de pensée théorique et conceptuelle que ce qu'il avait trouvé chez les précurseurs de la sociologie et les premiers sociologues.

Mais ce n'était pas le seul paradoxe chez Parsons. Ce théoricien, dont les écrits sont très abstraits et de lecture très difficile, était en même temps constamment à l'écoute de l'événement, de la conjoncture présente, des mouvements sociaux contemporains. S'il est vrai qu'une partie de son inspiration pour développer son modèle théorique lui est venue d'auteurs comme Durkheim, Weber et d'autres, on doit aussi ajouter que sa réflexion théorique s'alimentait également par l'observation quotidienne de la vie politique et sociale. Grand lecteur de livres, il lisait aussi plusieurs journaux par jour. Une partie de son oeuvre est donc composée d'essais sur des événements courants. Par exemple, l'attention de Parsons fut rapidement attirée sur l'évolution des professions libérales dès les années 1930 et 1940. Au cours de la deuxième guerre mondiale et immédiatement après, il écrivit plusieurs articles de grande importance pour expliquer les origines du fascisme et du nazisme en Europe. Ayant étudié en Allemagne et étant un grand admirateur de la pensée et de la culture allemandes, il fut profondément traumatisé par le triomphe du nazisme en Allemagne, l'étendue de son pouvoir et finalement l'épouvantable cataclysme qu'il a entraîné. De même, au cours des années 50, il fut le premier sociologue à observer le phénomène de la culture des jeunes et je crois même que c'est lui qui a le premier utilisé en anglais l'expression « Youth culture », qui est devenue par la suite tellement populaire.

Il était aussi très attentif à l'évolution du monde universitaire. C'était à mes yeux l'universitaire par excellence, profondément attaché à l'université où il a passé toute sa vie. Il avait une sorte de mystique de la vie universitaire, un très grand respect pour ses exigences et tout accroc à la liberté universitaire le touchait profondément. Il fut heurté par la montée du mccarthysme aux États-Unis dans le cours des années 1950, car celui-ci visait particulièrement le monde des intellectuels et des chercheurs. Cela l'a amené à écrire sur ce sujet, de même que sur le fonctionnement de l'université américaine en général. Un de ses derniers grands ouvrages porte précisément sur l'évolution et l'organisation de la vie universitaire aux États-Unis.

Autre paradoxe chez Parsons. Ses écrits sont très difficiles à lire, très hermétiques et on le lui a abondamment reproché, comme on s'en est aussi moqué. D'ailleurs, j'ai souvent observé qu'à cause de cela beaucoup de commentateurs critiques de Parsons n'avaient pas vraiment lu son oeuvre. Ils ne la connaissaient que de seconde main. Par contre, comme profes-

seur, il donnait un cour d'une grande clarté. Ses cours étaient toujours suivis par des centaines d'étudiants, non seulement à cause du prestige dont jouissait déjà Parsons au début des années 50, mais surtout à cause de la qualité de son enseignement. Il montait à la tribune sans aucune note, sortait de sa poche un tout petit bout de papier qui était plié en huit, le dépliait lentement, le déposait sur la table devant lui et parlait ensuite pendant deux heures en arpentant lentement l'amphithéâtre et sans regarder son petit bout de papier. Et ce que je trouvais particulièrement extraordinaire, c'est qu'une leçon de Parsons était toujours complète en elle-même. Jamais on entendait Parsons terminer en disant, comme le font bien d'autres professeurs : « Je n'ai pas pu terminer ce que j'avais à vous dire, nous continuerons la prochaine fois. » Il réussissait toujours à boucler la boucle de son cours, au terme de la seconde heure, et l'ensemble se tenait par lui-même. De plus, il avait un débit toujours égal, qui permettait aux étudiants de prendre des notes. Et comme la matière qu'il donnait était toujours très dense, nous prenions des notes pendant 2 heures, sans avoir cependant eu le sentiment de subir une dictée. J'ai toujours gardé mes notes de cours de Parsons, car elles constituaient pour moi une partie de son oeuvre inédite. Je puis dire que Parsons compte parmi les quelques professeurs, pas très nombreux malheureusement, dont je puis dire qu'ils paraissaient aimer enseigner. Il y prenait un évident plaisir, ce qui explique sans doute qu'il préparait soigneusement son enseignement, même s'il n'y paraissait rien, et qu'il en faisait chaque jour, j'oserais dire, une oeuvre d'art. D'ailleurs, Parsons a enseigné toute sa vie. Il a commencé à enseigner dès son retour des études supérieures qu'il avait poursuivies en Europe et il ne s'est jamais arrêté. Lorsqu'il a pris sa retraite de l'Université Harvard à 68 ans, il consacra une partie des douze ans qu'il vécut encore à enseigner dans diverses universités, aux États-Unis, en Europe, en URSS et jusqu'en Australie. Il enseignait encore à 77 ans lorsqu'il est mort subitement en Allemagne, où il s'était rendu pour y donner des conférences à l'occasion du 50e anniversaire de son doctorat.

Encore un autre paradoxe. Cet homme, qui a joui toute sa vie d'une grande réputation de sociologue et de conférencier, même s'il était souvent critiqué, et qui semblait si à l'aise dans une chaire de professeur, était un très grand timide. Dans la vie privée, il était intimidant parce qu'il était timide. Lui qui a tant écrit sur l'interaction humaine, la communication, ne savait pas causer. Lorsqu'il nous recevait à son bureau, il paraissait toujours gêné, intimidé, ne sachant pas s'il devait nous offrir un siège

et rendant ses visiteurs très mal à l'aise. Et alors que son enseignement était si clair lorsqu'il était à la tribune, les explications qu'il nous fournissait dans son bureau étaient obscures, parce qu'il s'exprimait dans des Phrases hachées, incomplètes, mêlées de gestes dont il fallait comprendre la signification.

Enfin, j'ai toujours cru que c'était un homme profondément religieux, mais assailli de doutes, d'incertitudes. Il était fils de pasteur protestant, comme l'ont été beaucoup de sociologues américains. Il avait un grand respect pour la religion, et je devrais dire pour les religions en général. Il a été un observateur attentif des phénomènes religieux aux États-Unis. C'est d'ailleurs probablement aussi pourquoi il fut si profondément influencé par Max Weber, car il admirait profondément les études d'histoire sociale des religions de Max Weber. Comme j'étais moi-même torture au point de vue religieux à cette époque de ma vie, j'ai peut-être projeté sur lui mes souffrances et mes doutes, mais il m'a toujours semblé que Parsons n'était pas un homme dont -la conscience religieuse était sereine.

- *Est-ce que votre propre enseignement a porté la marque de l'influence que vous avez subie de Parsons ?*

- Oui, sans doute beaucoup. À la fois dans son contenu et dans sa forme. Lorsque je suis revenu de Harvard, en 1952, et que j'ai commencé à enseigner la sociologie à l'Université Laval, j'ai dû construire un cours d'introduction à la sociologie à ma manière. Et il est certain que je l'ai construit en m'inspirant beaucoup de l'enseignement que je venais de recevoir de Talcott Parsons. Je crois que j'essayais de faire ma propre synthèse entre l'enseignement de Talcott Parsons, dont les grands ouvrages n'étaient pas encore publiés, et la sociologie de Durkheim et de Weber.

Dans sa forme aussi, mon enseignement s'est modelé sur celui que j'avais reçu de Parsons. Car je puis dire que Parsons est demeuré pour moi le modèle du très bon professeur, que j'ai toujours eu en tête quand j'enseignais. Et c'est encore le cas. Mais je dis tout de suite que je n'ai jamais réussi à enseigner comme lui et aussi bien que lui. J'ai toujours eu besoin d'avoir recours à des notes lorsque j'entrais dans une salle de cours, des notes assez élaborées et assez souvent des livres auxquels j'allais me référer. Et puis, j'aurais aimé pouvoir faire de chaque leçon une unité complète en elle-même, comme le faisait Parsons. Il arrivait que j'y

réussissais, mais pas toujours d'une manière aussi égale que Parsons lui-même. D'ailleurs, quand on a déjà des notes devant soi, on en est un peu prisonnier. Alors que Parsons, on le voyait en quelque sorte travailler devant nous, élaborer sa pensée, parfois se corriger dans la minute qui suivait. Nous avions l'impression d'assister à la préparation d'un livre ou à l'élaboration d'un manuscrit encore incomplet.

- *Quelle a été l'influence de Parsons sur votre vision du Québec de cette époque et sur la forme de votre engagement face à ce Québec ?*

- Cette influence porta sur le rôle et la place de la religion dans la société, idée qu'il avait d'ailleurs héritée de Weber et de Durkheim. J'ai rédigé ma thèse de doctorat dans cette perspective comprendre le Québec à partir de sa tradition religieuse. J'ai rédigé cette thèse en gardant à la mémoire mes lectures de Weber et les cours de Parsons sur la sociologie religieuse. Mais j'avais néanmoins le sentiment que Parsons comprenait mieux un pays comme les États-Unis qu'un pays comme le Québec, et ceci me détachait de lui jusqu'à un certain point. Parsons ne comprenait pas le catholicisme, qui lui demeurait assez mystérieux. Il avait à l'endroit de cette religion des préjugés qu'il cachait mais que nous arrivions à percer en parlant assez longuement avec lui. Il voyait dans le catholicisme une religion essentiellement cléricale où le clergé jouissait d'une trop grande influence. Une religion exclusiviste également : pour lui, le « hors de l'Église, point de salut » révélait le fond réel de la pensée catholique. Toute tentative d'assouplir cette maxime trahissait la, vraie pensée catholique. C'est dire l'image durcie qu'il se faisait du catholicisme.

Ayant moi-même vécu l'expérience de l'Action catholique, je trouvais qu'il simplifiait le point de vue de l'Église catholique et je le lui fis remarquer à plusieurs reprises. J'eus même l'occasion de rédiger pour lui un essai où je développais l'idée que le catholicisme constituait une réalité beaucoup plus polyvalente qu'il ne l'admettait. C'est à cause de ces préjugés et de sa grande admiration pour le succès du capitalisme américain qu'il avait de la difficulté à comprendre le Québec. C'est en revenant au Québec que j'ai commencé à me détacher de Parsons, car je ne voyais pas comment sa pensée m'aiderait à comprendre le Québec.

- *En quoi le Québec était-il différent ?*

- Ce que j'essayais de comprendre à l'époque, c'était l'évolution du nationalisme québécois et celle de l'Église québécoise. Parsons était loin de tout cela ; il ne comprenait ni le nationalisme, ni le catholicisme. Il ne comprenait pas en fin de compte les petites sociétés. C'était un homme des grandes sociétés, des grands ensembles. De plus, sa conception de l'histoire appartenait à la tradition allemande - qui ne s'appliquait pas tellement à notre petite histoire québécoise. Cela me posait un problème, car pour comprendre le Québec, j'étais livré à mes seules ressources et je n'arrivais pas à trouver de modèle pertinent dans tout ce que j'avais lu jusque là.

Il me fallut donc me rabattre sur le modèle du passage de la société traditionnelle à la société urbaine, modèle plus durkheimien. Je tentai de voir le Québec comme une société encore très marquée par les caractères d'une société archaïque, rurale et repliée sur elle-même, mais qui était de plus en plus forcée de s'ouvrir au monde extérieur - et qui allait éclater. Il n'y avait aucun doute dans mon esprit que le Québec allait éclater. De quelle façon ? J'étais incapable de le dire, mais je savais qu'il allait éclater. Le couvercle qui retenait la vapeur était de plus en plus léger. La marmite allait sauter.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre VII

Enracinement et combat

[Retour à la table des matières](#)

- *Comment vous est apparu le Québec sous Duplessis à votre retour de Harvard - où vous aviez été témoin d'un monde complètement différent ?*

- Le Québec m'est apparu comme un pays beaucoup trop étouffé pour échapper encore longtemps à l'explosion. Il y avait certes de très fortes résistances au changement, à l'ouverture, à un nouveau type de société. Mais une partie de la population supportait de moins en moins cet enfermement et cet écrasement. Le Québec m'est apparu également comme un pays de mensonges, le mensonge d'un faux nationalisme trop tourné vers le passé et refusant de faire face à l'avenir, un nationalisme affirmant des traditions qui n'existaient plus dans la vie concrète de tous les jours, un nationalisme qui ne servait finalement que les intérêts du parti au pouvoir.

L'Église catholique vivait également dans le mensonge, car elle continuait à laisser croire à l'existence d'une société religieuse monolithique où il n'y avait pas de contestation, alors que celle-ci se manifestait de plus en plus. L'Église continuait à prétendre que toute la population était pratiquante, alors que de toute évidence s'était installée une pratique sociologique qui ne correspondait plus à la pratique d'une foi profonde.

J'étais frappé de voir à quel point le Québec vivait dans le mensonge. L'Université Laval était également une université de mensonges, car elle se disait université confessionnelle où il fallait avoir la foi pour y enseigner et même pour y étudier. Mais c'était de moins en moins vrai. Certains professeurs professaient une foi officielle mais ne l'avaient pas nécessairement. Le milieu universitaire n'était plus celui d'une université confessionnelle. Cette université prétendument catholique constituait donc un autre mensonge quotidien.

Une telle société de mensonges, me disais-je, ne tient le coup qu'à cause du pouvoir établi, mais cela ne durera pas longtemps. Cette prise de conscience fut capitale dans ma démarche car elle me sensibilisa aux résistances au changement dont font preuve les sociétés. J'ai toujours trouvé que les sociologues de cette période se consacraient beaucoup trop à l'étude du changement, des mouvements révolutionnaires et des révolutions, et négligeaient de tenir compte des sources profondes de résistances au changement que contiennent les sociétés. J'ai été très sensible à ces résistances. Toutes les sociétés font preuve de lourdeur et s'opposent naturellement au changement. Chaque société le fait à sa manière.

Le Québec, par exemple, possède un passé de fatalisme face au changement. Les grands changements se passaient au-dessus de nous. L'histoire nous avait oubliés et nous n'y jouions plus un rôle actif. Un passé de survivance nous obligeait à nous replier sur nous-mêmes et à nous attacher aux choses du passé. Notre idéologie religieuse nous imposait le statisme. Notre situation minoritaire en Amérique du Nord nous inspirait un profond sentiment d'insécurité qui venait aggraver notre impuissance. Une minorité ne peut se permettre de grands bouleversements - qui risqueraient de menacer son existence.

Nous nous percevions à cette époque-là comme des objets de musée, survivants d'un vaste empire qui s'était rétréci, telle une peau de chagrin ; comme de vieux masques et de vieux ossements de musée, ratatinés et desséchés. Nous persistions à durer malgré le cours du temps.

Mais ça ne pouvait plus durer longtemps. Trop de changements de structures, dont nous n'étions pas responsables, avaient déjà ébranlé les bases de notre société et allaient bousculer nos vies. Depuis le début du XX^e siècle, le Québec s'était lentement industrialisé ; les campagnes

s'étaient déversées dans les villes plutôt que vers la Nouvelle-Angleterre ou vers l'Ouest canadien. Nous étions progressivement passés à un système urbain, nous vivions dans des structures industrielles, mais nous avions encore une mentalité pré-industrielle. C'est ce que j'ai essayé d'analyser dans *Le Québec en mutation* en particulier. L'écart entre la mentalité pré-industrielle et la vie quotidienne allait un jour nous causer de graves problèmes. Il nous fallait chercher à réduire cette schizophrénie collective qui nous rattachait à un passé correspondant de moins en moins à la réalité.

- *Comment un tel jugement a-t-il affecté votre engagement social ?*

- Durant les années 50, mon engagement social était avant tout celui d'un universitaire. J'enseignais et je rédigeais en même temps ma thèse de doctorat. La seule ambition que j'avais était de contribuer à la création, dans le milieu universitaire québécois, d'une science sociale qui soit inspirée à la fois par une sorte de réalisme social et par le souci de remettre en question et de critiquer le type de société dans lequel nous vivions, notamment cet écart entre la mentalité pré-industrielle et les structures industrielles. J'avais la conviction que les sciences sociales se devaient de jouer un rôle à la fois critique et scientifique. Je me disais que former des étudiants à cette nouvelle discipline, les initier aux canons de la recherche, à la fois scientifique et critique, c'était poser les jalons d'un autre avenir.

Je consacrai donc le plus clair de mon énergie à participer à la mise en place du département de sociologie à l'Université Laval et à développer un enseignement susceptible de contribuer à l'avenir d'un autre Québec. Mon engagement de l'époque ne dépassait pas un tel but. Je n'avais ni le temps ni l'énergie pour autre chose. C'est pourquoi je n'ai pas milité dans la revue *Cité libre* et ne suis pas retourné à l'Action catholique. Cette dernière, du reste, était en pleine crise et en plein déclin.

Il y a un homme qui eut une grande influence sur moi à cette époque-là : Arthur Tremblay. C'était un collègue de l'université qui, après des études en sciences sociales, s'était dirigé vers la pédagogie et l'étude du système d'éducation. Il dirigeait ce qui s'appelait alors l'École de pédagogie et d'orientation de l'Université Laval, qui fut l'embryon de la future Faculté des sciences de l'Éducation. Bien qu'il fût un peu plus âgé que

moi et mon aîné universitaire, je puis dire que nous étions amis. J'admirais sa vive intelligence et sa merveilleuse aptitude à cerner les questions. C'est lors de nos conversations que j'ai commencé à comprendre le rôle que devait jouer le système d'éducation dans la vie québécoise. C'est lui qui le premier m'a convaincu que le Québec ne pouvait changer que si changeait son système d'enseignement. C'était là la conviction très profonde d'Arthur Tremblay. C'est à cette tâche difficile qu'il s'est consacré. Il fut dans les années 1950 un précurseur des événements des années 1960 - événements qu'il annonçait dans ses écrits, sa conversation et son enseignement - et l'on sait le rôle-clé qu'il a joué par la suite dans la réforme de l'éducation, comme premier sous-ministre du nouveau ministère de l'Éducation et conseiller de plusieurs ministres de l'Éducation. Il m'avait invité à donner avec lui quelques cours de sociologie de l'éducation. Je crois que nous nous sentions complices et que nous aimions travailler l'un avec l'autre. Cet enseignement commun avec Arthur Tremblay fut pour moi enrichissant et révélateur. Mais je ne croyais pas du tout qu'il puisse déboucher sur autre chose. Pour moi, le champ de l'éducation, c'était le domaine d'Arthur Tremblay et je ne pensais pas du tout qu'un jour j'allais être moi-même appelé à y entrer. Je le soupçonne du reste d'avoir joué un rôle dans ma nomination à la commission Parent...

*- Aviez-vous déjà, à la fin des années 50, le pressentiment que vous al-
liez un jour vous engager socialement dans les formes publiques que fu-
rent votre participation au rapport Parent et votre poste de sous-
ministre ? Pensiez-vous qu'un jour vous vous dirigeriez dans cette voie
pour affecter la société ?*

- Non, je n'y pensais pas. Je prenais très au sérieux la vie universitaire, où il y avait tant de choses à faire. Je voulais plutôt écrire, faire de la recherche. Je voulais contribuer au développement du milieu universitaire. Je me souviens de certains de mes collègues qui militaient dans le Parti libéral, le parti de l'espoir à l'époque pour ceux qui voulaient s'opposer à l'Union nationale. J'avais également des collègues qui travaillaient de concert avec le gouvernement fédéral à Ottawa, l'autre espoir, puisque l'avenir était bloqué à Québec. Ils croyaient qu'en passant par Ottawa, on pouvait peut-être changer les choses au Québec. Mais ce n'était pas là une tentation pour moi. J'aimais les écouter, discuter avec eux de leurs activités, mais je n'ai rien fait pour m'engager dans une carrière politique, ce qui aurait pu très bien se produire, et encore moins dans une carrière

d'administrateur. J'étais trop profondément engagé dans la vie universitaire, qui m'absorbait complètement et qui me paraissait être ma réelle vocation, pour penser faire autre chose. Je suis du reste surpris aujourd'hui d'être sorti de la vie universitaire comme j'en suis sorti à l'occasion - j'étais tellement persuadé que l'enseignement serait ma seule carrière pour la vie entière.

- *Puisque vous vouliez dans votre jeunesse vous engager, militer, être actif, pensiez-vous à cette époque pouvoir influencer les rouages de la société ? Militiez-vous pour la réforme de l'enseignement avec un espoir de succès ?*

- Précisons que je militais pour la réforme de l'enseignement des sciences sociales. Cette tâche me préoccupait trop pour penser à autre chose. J'avais endossé la vie d'intellectuel, de professeur, de chercheur, qui représentait pour moi une sorte de vie de militant. J'avais entrevu une autre forme de militantisme que l'action catholique : la construction d'une faculté de sciences sociales et d'un milieu universitaire dynamiques et critiques.

- *Un de vos anciens étudiants a tracé de vous le tableau suivant : « Guy Rocher, on peut le résumer en deux mots : jeunesse, éducation. » À la fin des années 50, le thème de la jeunesse avait-il commencé à vous préoccuper ?*

- Oui, dans la mesure où je me consacrais à l'éducation dans le milieu universitaire. Mais je dois dire que je connaissais à peine le reste du système d'enseignement, sauf pour ce que j'en apprenais à travers mes conversations avec Arthur Tremblay. J'étais beaucoup plus préoccupé par le système universitaire, et aussi par mes recherches sur les classes sociales et les clivages sociaux au Québec. J'étais particulièrement frappé par les nombreux clivages que je découvrais au Québec : clivages de langue, de culture, de région, de classes sociales, de religion. C'est ce qui explique l'étude que j'ai entreprise avec un de mes étudiants, Yves de Jocas, sur la mobilité de génération en génération. Cette étude constitue la principale recherche empirique que j'effectuai à cette époque. Je me dirigeais plutôt vers ce que j'appellerais la société brisée, car je me rendais de plus en plus compte que la société n'était pas l'unité majestueuse qu'une certaine sociologie dite « fonctionnaliste » semblait laisser croire. Je deve-

nais sensible aux différentes formes et aux différentes hiérarchies de statut. Je prenais conscience, par exemple, du rôle que jouent l'économie et l'idéologie dans la création des statuts, à la fois pour les personnes, les groupes, les ensembles. C'étaient là mes centres d'intérêt. Quant à la jeunesse, elle m'intéressait dans la mesure où je la rencontrais et vivais avec elle dans l'enseignement. Mais elle ne m'apparaissait pas encore comme un point d'interrogation. Je la percevais plutôt dans le contexte de la stratification et de la mobilité sociale : les étudiants universitaires étaient à mes yeux une couche de population en mobilité ascendante, à la recherche d'un nouveau statut. Et le rôle joué par l'université était ambigu, car elle contribuait à favoriser cette ascension sociale et du même coup à maintenir et accentuer les inégalités dans la société.

- Est-ce que la hiérarchie que vous perceviez dans le système social du Québec vous révoltait ?

- Je ne dirais pas qu'elle me révoltait. Elle ne faisait que confirmer les perceptions que j'avais eues plus jeune, comme orphelin, des inégalités sociales et de la difficulté qu'il y a à les réduire. L'ensemble des inégalités et des clivages a toujours constitué pour moi un des mystères et une des misères de l'humanité, la source de tant de conflits, de guerres, de révoltes populaires, de révolutions. L'humanité a beaucoup lutté pour éliminer les inégalités. La société démocratique les a réduites, mais sans les éliminer. Dans la société québécoise, ce qui me frappait à l'époque, c'est que les clivages étaient beaucoup plus nombreux que ne le disaient les idéologues et les hommes politiques. Il y avait là pour le sociologue un sujet fascinant d'étude mais qui me paraissait encore confus, que je n'arrivais pas à bien saisir, car il me manquait une méthode et un cadre théorique d'analyse.

- La religion joue un grand rôle chez les deux penseurs qui vous ont influencé, Durkheim et Parsons (et à travers ce dernier, Weber). Et chacun sait la place qu'a eue la religion au Québec. Comment vous apparaît la confessionnalité d'une société telle que le Québec à la fin des années 50 ? Est-elle un élément fondamental, un élément de consensus et de cohésion ou, au contraire, un élément problématique, un obstacle ?

- Elle m'apparaissait comme un des mensonges du Québec... mensonge qui avait ses racines historiques, bien sûr. La confessionnalité sco-

laire avait été instaurée durant le XIXe siècle, certainement pas avant, du moins pas avec le caractère officiel et étatique qu'elle a acquis au XIXe siècle. Elle avait été instaurée d'ailleurs à la faveur des luttes politiques du XIXe siècle. Cette instauration ne s'est pas produite spontanément et elle n'a pas été acceptée par tous. Elle fut l'enjeu de luttes considérables. Des historiens contemporains, comme Fernand Ouellette, ont bien mis en lumière que le Québec du XIXe siècle n'était pas totalement catholique. Une certaine bourgeoisie canadienne-française s'inspirait de la pensée rationaliste et laïque du siècle des Lumières. Elle s'opposait à la main mise du clergé sur tout l'enseignement. Le haut clergé de l'Église catholique et un groupe de catholiques réussirent, au terme d'une longue lutte, à avoir raison de cette opposition. C'est ainsi que finit par se développer au Québec une sorte d'unanimité clérico-religieuse autour de la confessionnalité. En réalité, cette unanimité ne dura qu'environ soixante-quinze ans, de 1875 à 1950.

- *C'est donc un phénomène tout récent ?*

- Tout à fait. Avant 1875, cette unanimité religieuse n'existait pas. La période de l'unanimité fait partie de l'histoire du Québec, mais elle n'en est pas toute l'histoire. En fait, au moment où l'enseignement public fut institué, vers 1840, ce ne fut pas dans un esprit religieux et il n'était pas question de remettre tout ce système aux mains de l'Église. Loin de là. C'est l'Église qui progressivement l'emporta sur ses opposants et triompha vers 1870. S'instaura alors une période d'unanimité religieuse qui devint de plus en plus mensongère à mesure que le Québec s'avancait dans le XXe siècle.

Ce qui était mensonger en 1960, ce n'était pas que certaines écoles puissent être confessionnelles ou religieuses, mais que tout un système le fût. Je trouvais faux, et je trouve encore faux, que des commissions scolaires, qui sont des corps publics faisant partie de l'État, soient confessionnelles et que tout un système d'enseignement public se répartisse sur la base de deux confessions religieuses, la protestante et la catholique. C'est ce qui explique qu'au moment où je devins membre de la commission Parent, ce problème constituait pour moi un abcès qu'il fallait ouvrir. Je ne savais pas trop comment nous allions faire, mais je savais qu'il le fallait.

À cette époque, le Mouvement laïc de langue française, alors en pleine vitalité, remettait en question la confessionnalité non seulement dans l'enseignement mais partout. Par exemple, dans le système judiciaire : devant les tribunaux, le serment sur la Bible était obligatoire. Était également obligatoire le mariage religieux. Le M.L.F. demandait que l'État institue un mariage civil - qui n'existait pas. Les catholiques qui voulaient se marier en dehors de l'Église avaient pris l'habitude de faire appel à un pasteur protestant, comme si cela équivalait à un mariage civil, ce qui était absolument ridicule. C'était à l'époque la seule façon de se marier légalement sans se marier à l'église catholique. Certains pasteurs protestants acceptaient cette pratique, d'autres, pas. C'est dire à quel point la confessionnalité était devenue pour plusieurs un mensonge de plus en plus pénible.

Il y avait également des parents qui demandaient que leurs enfants ne reçoivent pas d'éducation religieuse à l'école, soit qu'ils s'y opposaient parce qu'eux-mêmes n'étaient plus pratiquants ou croyants, soit qu'ils s'opposaient au genre d'éducation religieuse dispensée. Ces derniers n'étaient pas nécessairement anti-religieux, agnostiques ou athées. C'était pour la plupart des parents croyants qui considéraient que l'éducation religieuse de leurs enfants était l'affaire de la famille et non de l'école, et que l'éducation religieuse que donnait l'école ne correspondait pas à leurs convictions. Ce fut mon cas, jusqu'à un certain point. Une des grandes difficultés qu'a suscitées pour moi l'éducation de mes enfants fut l'obligation de contrer ce que je considérais être la déformation religieuse que leur donnait l'école et la nécessité de leur donner une éducation religieuse qui, sans être nécessairement une contestation ouverte de l'éducation officielle, en était fondamentalement une. J'avoue que cela me fut très difficile car je ne voulais pas élever mes enfants contre l'école ni les marginaliser. D'autre part, je trouvais inacceptable l'idéologie religieuse du Concile de Trente que l'école s'entêtait à leur donner.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre VIII

La commission Parent

[Retour à la table des matières](#)

- Lorsque vous êtes entré à la commission Parent, aviez-vous déjà des idées très précises quant aux besoins du Québec en matière d'éducation ? Vous étiez-vous fixé des buts qui demeuraient dans la lignée des grandes influences intellectuelles de vos études universitaires ?

- Non, je n'avais pas d'idées précises ni aucune réponse, mais plutôt des questions. Je savais qu'il nous fallait d'abord résoudre le problème de la confessionnalité. Mon expérience universitaire et familiale, les échos du Mouvement laïc de langue française, le mensonge que vivait le Québec, tout portait à me convaincre de cette nécessité. Il nous fallait aussi trouver les moyens de démocratiser le système d'enseignement, remettre en question les collèges classiques et leur rôle social traditionnel. Un trop grand écart séparait l'état de l'enseignement de l'état de la société en 1960. L'enseignement n'avait pas évolué au même rythme que la société, qui venait de traverser de grandes mutations depuis 50 ans.

Mais quelles réponses apporter à ces problèmes ? je ne le savais pas, ne connaissant pas assez bien le système scolaire pour cela. Il fallait être prêt à étudier toutes les solutions possibles,. Plus encore que la question de la confessionnalité, la démocratisation du système québécois d'enseignement allait devenir notre préoccupation centrale. Je voudrais à ce sujet

raconter un fait qui permet de comprendre le contexte scolaire de 1960. Le cours classique était dispensé depuis plus d'un siècle exclusivement par les collèges classiques, qui étaient tous (sauf un) des oeuvres du clergé. À la fin des années 1950, des commissions scolaires avaient obtenu du Comité catholique de l'Instruction publique l'autorisation d'ouvrir des « sections classiques » à l'intention d'enfants qui ne pouvaient aller au collège. Pour comprendre la situation, il faut savoir que le Comité catholique était composé de tous les évêques du Québec (ils étaient 22 en 1960) et d'un nombre égal de laïcs. Ainsi constitué, le Comité catholique était dans une étrange position de conflit d'intérêt : ses membres religieux avaient la haute main sur l'enseignement privé et sur l'enseignement public. Ils ne pouvaient donc être insensibles à la concurrence que ces nouvelles sections classiques représentaient pour les collèges classiques. Pour des raisons par ailleurs valables, il faut le souligner, le Comité catholique avait autorisé ces commissions scolaires à ne donner que la première moitié (les quatre premières années) du cours classique. Les élèves qui avaient suivi ces quatre années dans une école publique devaient ensuite s'inscrire dans un collège classique privé, ce dernier étant considéré comme le *sine qua non* de la bonne formation intellectuelle. Seul le collège classique, disait-on, possédait une tradition, des bibliothèques, un corps enseignant compétent.

Mais voilà qu'en 1961, au moment où débutaient les travaux de la commission Parent, des commissions scolaires demandaient l'autorisation d'ajouter encore deux années à leur section classique. L'accepter, c'était rogner un peu plus encore sur la clientèle des collèges classiques. Sentant que la décision était délicate à prendre, le ministre Gérin-Lajoie a demandé à la commission - qu'il venait tout juste de créer - de lui présenter un rapport préliminaire sur ce point précis. Je me souviens que cette question nous a fort embêtés, car nous n'avions même pas encore étudié le problème dans son ensemble, et voilà que le ministre nous demandait un rapport préliminaire. Nous le lui avons remis tant bien que mal - plutôt mal que bien, à mon avis. Heureusement, du reste, qu'il ne s'agissait pas d'un rapport public mais d'un rapport uniquement destiné au ministre. Mais dès l'abord, ce rapport nous a immédiatement obligés à aborder un problème de fond. la démocratisation de l'enseignement. Parler de cela aujourd'hui, c'est presque parler d'une époque préhistorique, mais cela se passait en 1961, cela ne fait tout de même pas des siècles !

- *Quelles étaient les forces en présence dans la commission Parent ?*

- On ne peut pas dire que la commission était divisée en forces opposées ou en clans. On peut même soutenir qu'il y manquait des éléments de conflit. En effet, dès le départ, les dés étaient pipés en faveur de l'enseignement privé et de l'enseignement confessionnel. La majorité des membres de la commission venaient du secteur privé, des collèges et des universités. Il a donc fallu que la commission traverse une véritable conversion pour finalement remettre au gouvernement un rapport favorable à l'enseignement public. Mais cette conversion a mis du temps à se produire. En outre, personne à la commission n'y représentait le Mouvement laïc de langue française, par exemple. Elle était constituée de membres qui n'avaient jamais contesté publiquement et officiellement l'enseignement religieux confessionnel. C'est dire l'ampleur de la conversion qui s'est produite par la suite.

Quand il a nommé cette commission, le gouvernement Lesage savait-il ce qu'il faisait ?

- Oui, dans une certaine mesure, puisqu'une telle commission faisait partie du programme électoral que le Parti libéral avait élaboré en 1959. Il ne faisait que remplir une promesse électorale. Je ne crois pas, cependant, que les hommes du gouvernement Lesage savaient plus que nous ce qui allait en sortir. Je suis porté à croire qu'on ne s'attendait pas à une révolution aussi profonde ; on espérait replâtrer le système d'enseignement, sans tout remettre en question.

- *Et non pas le transformer ?*

- Il n'était certainement pas question de le transformer aussi radicalement qu'il le fut. Personne parmi nous ni au gouvernement ne pouvait prévoir une telle transformation.

- *Lorsque vous dites que les dés étaient pipés, l'avaient-ils été par le gouvernement ou par les groupes de pression ?*

- Par le gouvernement qui nommait la commission, bien sûr. Mais ce faisant, le gouvernement ne faisait que refléter le climat de l'époque, la hiérarchie alors existante dans le système d'enseignement. Par ailleurs, je

crois que, comme tout gouvernement, celui-là voulait une commission ni trop conservatrice ni trop radicale. C'est-à-dire une commission qui soit acceptable à la majorité de l'opinion publique. Et elle l'était dans la mesure où deux membres du clergé en faisaient partie, où aucun des autres membres n'était athée, aucun n'avait déjà contesté de façon radicale le système d'enseignement. Le plus contestataire d'entre nous était Arthur Tremblay, qui siégeait sur la commission mais n'avait pas le droit de vote. Il n'avait qu'un pouvoir limité, pouvoir qui s'est progressivement amenuisé jusqu'à ce qu'il quitte la commission à cause des autres fonctions qu'il occupait au gouvernement.

Il était évident que le gouvernement ne désirait pas des changements trop radicaux. Lorsque nous avons remis la deuxième tranche du rapport, où nous explicitons la réforme pédagogique de l'enseignement ainsi que la transformation des collèges classiques, monsieur Lesage a dû faire un gros effort pour comprendre ce que nous proposons. Il ne s'attendait pas à cela. Il s'est même porté à la défense des collèges classiques dans la conférence de presse où nous lui remettons le rapport, affirmant qu'après tout, les collèges classiques avaient produit nos grands hommes politiques et l'élite de la société. Il n'arrivait pas à comprendre que l'on veuille modifier si profondément une institution aussi étroitement identifiée à l'histoire du Québec. Nos propositions allaient bien au-delà de ce que nous-mêmes avions prévu au départ et à des années-lumière de ce que les hommes politiques qui nous avaient nommés avaient prévu.

Les hommes politiques n'aiment pas nommer des commissions qui recommanderont des changements radicaux. Une certaine modération est préférable, c'est leur principe à tous en général. Mais il arrive assez souvent qu'une commission *a priori* modérée dépose des recommandations radicales. C'est ainsi que se produit parfois un accident de l'histoire. Et la commission Parent fut un accident de l'histoire...

- *Comment la commission Parent s'est-elle « convertie » ?*

- Progressivement, grâce à un énorme travail intérieur et à de très longues discussions. Il y eut beaucoup de conflits. Ce ne fut pas une commission « facile » et paisible. La vie interne de cette commission fut très agitée. On n'a jamais écrit la véritable histoire de la commission Parent, avec tous ses conflits, tous ses problèmes. D'autant plus que, contraire-

ment à certaines commissions fédérales que j'ai connues, nous avons beaucoup travaillé ensemble. À la différence des commissions dont les membres travaillent séparément pour ensuite collationner leurs différents travaux, nous passions deux ou trois jours par semaine ensemble à brasser nos idées, échanger nos informations, confronter nos points de vue et concilier nos opinions. Et cela pendant cinq ans...

C'est une lente évolution qui nous a menés à ce rapport qui pour l'époque semblait si radical. La première tranche du rapport a joué un rôle considérable : nous y proposons la création d'un véritable ministère de l'Éducation et cette innovation et l'effet qu'elle produisit nous ont galvanisés. Il nous fallait continuer après cela à être novateurs, demeurer à la hauteur de la réputation que ce premier rapport nous avait faite. Cette perception de nous-mêmes fut probablement marquante.

Il faut mentionner également les voyages au Canada, aux États-Unis, en Europe, car ils nous ont beaucoup éclairés. Ils nous permirent tout d'abord de relativiser les innovations dont nous avions entendu parler ou sur lesquelles nous avions lu. Une fois dans les pays en question, nous nous rendions compte que les dites innovations n'étaient pas aussi bien appliquées qu'on nous l'avait dit, ou encore qu'elles ne touchaient qu'une partie très marginale de la population.

Plus encore, les voyages à l'étranger nous ont éclairés sur les solutions à proposer. Ainsi, une idée centrale de la réforme (idée d'ailleurs mal appliquée), celle de la polyvalence, c'est à l'Angleterre et surtout aux pays scandinaves que nous l'avons empruntée. C'est à l'occasion de ce voyage que nous avons compris qu'il ne fallait pas isoler la formation générale de la formation professionnelle, qu'il fallait au contraire les intégrer beaucoup plus qu'elles ne l'avaient été jusque là au Québec, qu'il fallait également éviter de cloisonner le système d'enseignement et d'engager les jeunes très tôt, à l'âge de 9, 10 et 11 ans, et d'une manière définitive, dans une direction et un canal dont ils ne peuvent plus sortir. La France, par exemple, nous apparaissait trop organisée selon un système de canaux définitifs. Ces différents modèles nous firent réfléchir et comprendre qu'il fallait retarder les décisions définitives dans la vie scolaire des jeunes et leur permettre le plus possible de revenir en arrière sur ces décisions, de pouvoir les changer.

- *Vous vouliez en définitive rendre le système plus complexe ?*

- Plus complexe et plus simple à la fois. Plus simple dans sa structure globale, car nous proposons de mettre en place un système unifié pour remplacer l'ensemble de pièces détachées qui formaient le réseau des diverses institutions d'enseignement au Québec. Plus complexe à l'intérieur de chaque établissement, pour offrir aux élèves une pluralité de choix. Mais au total, un système plus souple qu'auparavant. Il faut à ce sujet souligner la contribution des commissaires anglophones de la commission, qui nous influencèrent en nous rappelant constamment leur principe de base, qui était « l'école au service de l'enfant », comme ils disaient. Ils insistaient sur la nécessité d'un système d'enseignement où la priorité revient à l'élève et à ses choix, non au programme scolaire, à la discipline, à l'institution ou au confort des enseignants. Ce sont eux qui nous rappelé cette vérité fondamentale.

- *On a justement reproché à la commission Parent d'avoir américanisé le système scolaire québécois au moment même où les Américains constataient un certain échec de leur propre système. Comment réagissez-vous à cette critique ?*

- Elle n'est pas très juste. La vérité, c'est plutôt qu'au moment de la commission Parent, les Américains étaient en train de découvrir la révolution scolaire qui s'était produite en Angleterre et dans la plupart des pays d'Europe après la Deuxième Guerre mondiale. Ce que nous avons connu à travers les États-Unis, ce n'est pas seulement le système américain, mais aussi la réforme scolaire déjà engagée dans d'autres pays. Ainsi, les réformes que nous avons proposées pour l'enseignement secondaire et collégial nous avaient été inspirées principalement par l'expérience des pays scandinaves, comme je l'ai dit. Pour le niveau primaire, ce fut surtout l'Angleterre qui nous offrit un modèle novateur. Après la guerre, les Anglais, d'une manière tout à fait britannique, du reste, c'est-à-dire sans intervention de l'autorité centrale, avaient entrepris une profonde réforme de l'enseignement primaire. Le système traditionnel avait été transformé par de petits groupes d'enseignants qui ne voulaient plus d'une classe où le maître enseigne d'autorité aux enfants, mais en faisaient plutôt un atelier fondé sur une communauté de travail impliquant enfants et adultes. Cette communauté s'organisait autour d'un certain nombre de tâches que l'on accomplissait en commun et où l'on s'enseignait les uns les autres.

Cette communauté comportait non seulement des adultes enseignants mais aussi des adultes « ressources », provenant du milieu : parents et autres.

Les Américains venaient à peine de découvrir cette innovation. De telle sorte que l'influence la plus profonde que nous avons subie, ce n'est pas celle des Américains mais bien celle des Britanniques, du moins en ce qui concerne l'enseignement primaire. C'était ce qu'on appelait alors « l'école active », une idée qui a inspiré une grande partie du rapport Parent.

Les visites d'écoles anglaises sont celles dont je garde les plus vifs souvenirs. Car c'est là que nous avons vu des écoles publiques véritablement novatrices, qui pratiquaient à fond la pédagogie active, l'idée de l'école-atelier. Et il s'agissait bien, je le souligne, d'écoles publiques et non d'écoles privées. Je me souviens qu'en terminant la visite d'une de ces écoles à Londres, que je trouvais tout à fait exceptionnelle parce qu'elle rompait avec ce qu'on connaissait de l'école traditionnelle, j'avais dit à notre guide que je souhaitais maintenant visiter une école ordinaire. Il m'avait répondu avec son sourire tout britannique que c'était cela, leur école ordinaire ! De telles écoles, il en existait bien quelques-unes en France, mais elles étaient marginales, mal acceptées par le système. En Angleterre, par contre, ces écoles faisaient partie du système lui-même. La réforme de l'enseignement primaire s'y était faite un peu à la manière d'un feu de brousse qui se répand sous terre d'un endroit à l'autre. Personne n'imposait ces nouvelles écoles en Angleterre ; elles étaient plutôt l'oeuvre d'enseignants qui se regroupaient entre eux parce qu'ils partageaient la même vision pédagogique.

La même réforme se poursuivait aussi en Allemagne de l'Ouest, à Hambourg en particulier. Une grande partie de la ville de Hambourg avait été détruite pendant la guerre et on en avait profité pour reconstruire de nombreuses écoles non plus sur l'ancien modèle traditionnel de l'école « boîte à savon », mais selon une architecture qui s'efforçait d'être le reflet de la pédagogie de l'école. J'y ai vu des écoles primaires admirablement construites en campus composés de petits édifices dont un était consacré à la musique, un autre à l'agriculture (un bâtiment abritait une ferme où les élèves élevaient en pleine ville quelques animaux), d'autres aux salles de classe de différents niveaux, selon la taille d'enfants de 6

ans, 8 ans, 10 ans. La dimension des salles était adaptée à l'âge et à la grandeur des élèves ; les classes des plus jeunes étaient plus petites, ainsi que leur mobilier. Ce dernier pouvait se déplacer facilement de façon à permettre une reconfiguration de la disposition générale. Voici enfin, nous disions-nous, une conception dans laquelle la pédagogie et l'architecture se rejoignent !

Comme le Québec connaissait à l'époque une poussée démographique, nous espérions qu'on allait construire de nouvelles écoles en fonction d'une nouvelle pédagogie. Nous aurions voulu voir le modèle allemand de l'école primaire adopté par nos architectes. Comme vous voyez, les écoles primaires britanniques et allemandes nous ont inspirés bien plus que le modèle américain où nous n'avions vu parfois que de mauvaises copies des nouvelles écoles anglaises.

- Comment l'idée de la non-confessionnalité a-t-elle germé à l'intérieur de la commission Parent ?

- Elle est venue de la constatation qu'on ne pouvait plus maintenir un système d'enseignement public qui imposait à tous les enfants l'école d'une confession religieuse, dans une société de plus en plus pluraliste. L'idée de la non-confessionnalité s'imposa le jour où nous prîmes conscience du pluralisme du Québec, de son pluralisme religieux.

- Y avait-il vraiment pluralisme religieux au Québec à cette époque ?

- Oui, il commençait à devenir visible. Je me souviens d'un article de Gérard Pelletier, paru dans *Cité Libre* à la fin des années 50, qui s'intitulait « Feu l'unanimité ». Dans cet article, qui nous a profondément influencés, Pelletier affirmait qu'il n'y avait plus d'unanimité religieuse au Québec, qu'un certain nombre de Québécois francophones n'appartenaient plus à l'Église catholique mais demeuraient néanmoins des Québécois. Cet article venait briser les vieilles images du Canadien français nécessairement catholique, qui avaient formé la mythologie de notre enfance et même la mythologie de l'Action catholique. Je crois que, parce que cette idée était exprimée par Gérard Pelletier, elle paraissait plus acceptable à plusieurs que les affirmations du Mouvement laïque de langue française. Il fallait donc reconnaître comme un fait qu'il y avait maintenant à l'école catholique des enfants de parents non catholiques qui refu-

saient la confessionnalité et qui demandaient que leurs enfants soient élevés dans des écoles non confessionnelles.

- *Y a-t-il eu résistance à cette idée de non-confessionnalité ?*

- Bien sûr. Et d'ailleurs, la commission Parent n'a pas recommandé l'abandon de la confessionnalité mais plutôt d'offrir aux parents le choix entre l'école confessionnelle et l'école non confessionnelle. Nous n'osions pas parler d'écoles neutres, notre terminologie a longtemps hésité entre l'école non confessionnelle et l'école multiconfessionnelle. Nous avons beaucoup travaillé sur cette idée, bien qu'elle ne fut pas l'objet de conflits entre nous. Ce fut plutôt son mode d'application qui nous donna le plus de fil à retordre. Nous y avons mis beaucoup de travail et, paradoxalement, ce fut une des recommandations du rapport Parent qui ne vit jamais le jour. Aucune école publique non confessionnelle ou multiconfessionnelle n'a été créée au Québec. C'est assez étonnant et j'y vois une des curiosités de l'histoire, quand on songe à toute la passion qui alimentait ce débat dans les années 1960.

Les écoles confessionnelles continuèrent d'exister et les enfants non catholiques apprirent à y fonctionner. Non pas toujours harmonieusement, toutefois. Un autre mode de choix fut institué : les parents pouvaient demander l'exemption de l'enseignement religieux. Mais, malheureusement, cette exemption fut parfois considérée comme un triste privilège qu'on devait tout au plus tolérer. Des parents qui la demandèrent furent l'objet de pressions de la part d'enseignants, sous prétexte que ces enfants seraient montrés du doigt, marginalisés. Cette initiative ne fut donc pas très réussie, loin de là.

Par ailleurs, ce sont paradoxalement les parents ultra-catholiques qui ont commencé à se sentir mal à l'aise dans l'école confessionnelle, bien plus que les parents non catholiques, parce qu'elle ne répond plus à leur conception d'une école vraiment confessionnelle, parce qu'elle est devenue un compromis entre l'école catholique et l'école multiconfessionnelle. Et puis, un grand nombre d'éducateurs et d'éducatrices des écoles catholiques ne sont plus croyants ou ne croient plus à l'école confessionnelle.

On se rend compte aujourd'hui à quel point le problème est loin d'être réglé. Vingt-cinq ans après le rapport Parent, on n'a pas encore jugé opportun d'ouvrir à Montréal des écoles non confessionnelles.

- Pourtant, si l'on considère le système actuel d'enseignement, de l'école primaire jusqu'à l'université la première impression qui se dégage en est une de non-confessionnalité, du moins au secondaire, au Cégep et à l'université.

- Certes. Mais encore là, c'est la perpétuation d'un énorme mensonge puisque que le système, bien que déconfessionnalisé dans les faits, ne l'est pas juridiquement. Non seulement le système n'est-il pas déconfessionnalisé, mais on l'a encore plus confessionnalisé qu'en 1960. En 1960, des juristes pouvaient soutenir qu'un grand nombre de commissions scolaires n'étaient pas confessionnelles, d'un point de vue juridique. Aujourd'hui, la législation récente les a toutes rendues confessionnelles, y compris les commissions scolaires régionales.

- Comment expliquer alors cette législation récente ? Pourquoi a-t-on confessionnalisé des commissions qui ne l'étaient pas ?

- La raison en revient au mouvement de droite dans lequel le Québec est engagé depuis la fin des années 70. Personne n'a remarqué cette législation. Nous n'avons pas progressé en ce qui concerne la déconfessionnalisation, quoique, en pratique, les écoles secondaires qui relèvent de commissions scolaires confessionnelles ne le sont plus et bien des écoles primaires ne le sont guère. Les enfants de parent athées et chrétiens peuvent maintenant y cohabiter sans trop de problème. Je crois que même les parents ultra-catholiques ont abandonné l'idée d'une confessionnalité pure de l'école secondaire. C'est à l'école primaire qu'est posé le problème aujourd'hui, c'est là qu'il est grave et sérieux parce que l'on continue à vouloir maintenir à tout prix la confessionnalité des écoles primaires.

- Il faut dire que l'enfant est toujours l'enjeu des plus grandes batailles.

- Oui, surtout en matière de religion.

- *Mais pour quelqu'un comme vous qui fut dans sa jeunesse un chrétien engagé, l'absence de fondement religieux dans une société ne pose-t-elle pas problème ?*

- Je ne crois pas qu'il existe de société qui n'ait pas, en dernière analyse, de fondement religieux.

- *Même des sociétés comme la France ou les États-Unis ?*

- Ces deux sociétés ont de grands fondements religieux, même aujourd'hui.

- *Malgré la séparation de l'État et de l'Église ?*

- Cette séparation dictée par leur Constitution n'empêche pas l'existence d'un fondement religieux.

- *Mais ces fondements ne sont-ils pas justement en train de se désagréger ?*

- Ce n'est pas si clair que ça ! Même les sociétés athées ou anti-religieuses ont des religions qu'elles doivent tolérer et avec lesquelles elles doivent vivre. Les religions continuent d'exercer une grande influence sur les mentalités, même sur celles des non-croyants. La question est ouverte à savoir si, dans nos sociétés, les religions dépérissent aujourd'hui. L'on constate, il est vrai, qu'il s'est opéré un certain transfert des valeurs religieuses vers des valeurs laïques ou profanes. Mais il se produit parallèlement une sorte de renaissance, en dehors des institutions religieuses, de diverses valeurs religieuses ou quasi-religieuses.

Le sociologue n'est pas un homme ou une femme qui nie les religions. Au contraire, c'est une personne qui, même si elle n'est pas religieuse, constate l'omniprésence du phénomène religieux dans la vie sociale regarde la vie religieuse avec intérêt sinon avec sympathie. C'est à travers la religion qu'un grand nombre d'hommes et de femmes trouvent un sens à la vie. Et le grand problème contemporain n'est-il pas précisément celui du sens à donner à la vie ? C'est le problème qu'ont posé Max Weber aussi bien que Durkheim et Parsons : le problème du sens que les religions, les théodicées ou les idéologies politiques peuvent donner à la vie. Durk-

heim a mis l'accent sur les solidarités sociales qu'engendrent et soutiennent les croyances et les pratiques religieuses. Mais Weber a perçu beaucoup mieux que Durkheim le problème de l'intériorité de la vie humaine et du rapport de cette intériorité à la religion. Et c'est dans cette même perspective que Parsons est revenu, dans ses derniers écrits, sur le thème de la religion en rapport avec ce qu'il appelait, s'inspirant d'André Malraux, « la condition humaine ». Nous nous dirigeons présentement beaucoup plus vers une problématique wébérienne et parsonnienne que durkheimienne. C'est-à-dire vers une vision de la religion comme pourvoyeuse de sens à la vie. Si la religion peut être cette source de sens, comment et à quelles conditions peut-elle l'être dans le monde contemporain ?

- Quelle fut l'influence sur vous-même de la commission Parent ? Où en êtes-vous en 1965-1966 ?

J'en suis sorti avec un sentiment d'urgence : j'avais eu le choc de constater que la population québécoise francophone était bien en retard sur le reste de l'Amérique du Nord en terme de scolarisation. Il fallait agir vite pour démocratiser tout le système, le rendre accessible à tous, selon les intérêts et les aptitudes de chacun. La participation à la commission m'avait fait faire un virage : dans les années 50, je m'étais consacré à la vie universitaire, à l'édification d'un département de sociologie. En 1965, un peu malgré moi, j'étais engagé dans une entreprise de réforme sociale, je me sentais responsable d'un projet qui affecterait profondément la société québécoise. Je suis sorti de la commission Parent avec un esprit « missionnaire » : pendant deux ans, j'ai donné je ne sais combien de conférences un peu partout au Québec pour expliquer le rapport Parent. Je constatais que notre rapport avait été lu par peu de personnes, il avait été mal compris, mal interprété, jugé trop rapidement. Je me suis senti, par conséquent, obligé d'accepter toutes les invitations et d'aller le défendre et le commenter. Pendant deux ans, je me suis mis en service commandé !

Des réformes s'amorçaient partout ; le rapport que nous avions soumis avait reçu un accueil assez favorable dans certains quartiers, surtout au ministère de l'Éducation du temps, et il commençait à être appliqué. Tout le travail qui s'était fait à l'extérieur et en périphérie de la commission

Parent avait profondément changé la mentalité du milieu de l'enseignement.

Mais je sentais à la fois de grandes résistances, de la part des parents surtout. Les parents sont toujours, dans une réforme de l'enseignement, les derniers convertis. Trop près de leurs intérêts immédiats, ils n'ont aucune vue d'ensemble sur le système d'enseignement - qu'ils ne perçoivent finalement qu'à travers leurs enfants, leurs propres ambitions non réalisées et projetées sur leur progéniture. C'est à l'occasion des conférences aux associations de parents que j'ai rencontré le barrage le plus violent contre la transformation des collèges classiques, et ce de la part de parents qui n'avaient pas eux-mêmes bénéficié des collèges classiques mais qui espéraient que leurs enfants puissent un jour y accéder. Ce sont eux qui s'opposèrent le plus violemment à la démocratisation et à la publicisation de l'enseignement.

Partout, j'ai senti des freins : retour en force et renaissance des institutions privées qui reprenaient confiance et espéraient cette fois-ci se tailler une place de choix. Retour, sous d'autres masques et dans le secret, des anciens cloisonnements à l'intérieur des écoles secondaires et des collèges. Même aujourd'hui, les parents ne se doutent pas que leurs enfants sont prédéterminés dès l'âge de 10-11 ans, dirigés vers telle orientation plutôt qu'une autre. Un cours mal choisi, un autre échoué, et déjà l'avenir de l'enfant se fige dans le béton. Personne ne le sait trop, personne ne le crie sur les toits. Cloisonnements définitifs dont on ne peut plus sortir. Cloisonnements au secondaire, et même au primaire avec ces fameux cours « enrichis » et « allégés ». Sous le couvert d'un nouveau vocabulaire aux airs généreux, on a abouti aux mêmes conséquences qu'autrefois. Et puis, la déconfessionnalisation que nous avions proposée ne fut pas acceptée et subit le même sort : fut confessionnalisé ce qui ne l'était pas et ne fut pas déconfessionnalisé ce qui l'était.

Une fois de plus, je touchais du doigt les limites du changement social. Ces obstacles et ces résistances, l'homme d'action en moi qui croyait à quelque chose en souffrait. Mais le sociologue y voyait un fabuleux laboratoire d'étude. Cette expérience m'a permis de sortir de l'action et de la relativiser : de tels énormes changements, me disais-je, ne peuvent se produire d'un seul coup, on ne change pas du jour au lendemain et les structures et les mentalités. Déjà les structures étaient changées, il fau-

draît attendre d'autres générations pour changer les mentalités. Nous vivons aujourd'hui dans des structures d'enseignement très différentes d'autrefois, mais avec une mentalité qui ressemble à bien des égards à celle d'antan.

Je ne le dis pas d'une manière désabusée, j'y vois tout simplement un mouvement très naturel du changement social. Non seulement l'observe-t-on dans une révolution tranquille, mais aussi dans les révolutions moins tranquilles. Au lendemain de la grande révolution bolchévique de 1917, on garda beaucoup de choses de l'ancien système et l'URSS d'aujourd'hui porte encore des traits de la Russie tsariste. Même phénomène pour la Révolution française : de Tocqueville a bien montré que les nouvelles institutions qu'elle a mises en place ont emprunté les moules hérités de l'Ancien Régime.

Même les grandes révolutions doivent reprendre le passé et le retravailler lentement. Il n'est donc pas étonnant qu'une révolution tranquille comme la nôtre passe par le même chemin. Les révolutions ou les évolutions se font par spirale : on avance et on recule, on revient sur ses pas, on boucle le cercle mais on se retrouve un cran plus haut. Sans oublier qu'une société n'est pas une unité. Cette découverte m'avait fasciné dans les années 50 et encore plus dans les années 60 : une société ne change pas en bloc mais par pièces détachées, par morceaux. Certains avancent, d'autres reculent, c'est la dialectique du changement - qui n'est pas uniquement l'opposition entre la classe prolétarienne et la classe possédante.

Une multiplicité de dialectiques se produisent à la fois dans une société. Les changements sociaux se déroulent sur plusieurs roues à la fois ; mais ces dernières ne sont pas toutes de la même grandeur et ne vont pas toutes à la même vitesse. C'est pourquoi une société évolue d'une manière si chaotique, si incohérente, et que la prédiction est si difficile pour le sociologue. Il y a toujours une roue qu'on n'avait pas remarquée et qui tout à coup devient maîtresse du mouvement. C'est, je crois, ce qui s'est produit à la fin des années 60. Je l'ai senti non seulement au Québec mais aussi en Californie où j'étais allé me recycler. J'avais suivi là-bas le mouvement de la réforme scolaire et j'y ai vu se produire le même phénomène de retour en arrière et de réaction à des changements qui s'étaient produits un peu trop vite dans le petit district scolaire où nos enfants fréquentaient l'école publique. Au moment de notre départ de la Californie, la réforme

pédagogique et les innovations qui avaient été engagées quelques années auparavant étaient complètement balayées par une nouvelles équipe élue à la commission scolaire sur une plate-forme contre-réformiste. Ainsi allait prendre fin ce qui avait été une expérience pédagogique très novatrice. Quand j'y suis retourné, trois ou quatre ans plus tard, cette commission scolaire en était revenue à peu près au système traditionnel.

- *De 1965 à 1970 se produit aux États-Unis, au Canada et au Québec ce qu'on a appelé la contre-culture, la floraison des hippies. Comment avez-vous vécu cette révolution culturelle qui remettait en cause les valeurs traditionnelles de l'Occident, le travail, la production, etc., et qui prônait l'écologie, la communauté, la drogue, la transformation des états de conscience, le retour à la terre, la technologie douce et alternative, la sexualité libre, le célèbre « love and peace » ?*

- Cette révolution constitue précisément un exemple d'une roue qui n'était pas apparente au début des années 60 et qui tout à coup s'empare de la scène quelques années plus tard. Personne ne l'a vue se mettre en mouvement, cette roue-là. Pour moi, elle fut un grand point d'interrogation : cette révolution culturelle allait-elle demeurer marginale ou allait-elle conquérir une majorité ? C'est ce que pouvait se demander un père de famille avec des enfants adolescents, un enseignant dont les élèves étaient très attirés par ce vent nouveau.

Deux courants de pensée parallèles mais opposés se disputaient l'allégeance des jeunes. Il y avait, d'une part, celui des jeunes politisés, plus ou moins sympathiques au mouvement terroriste, au mouvement révolutionnaire, aux mouvements souverainiste et indépendantiste. Il y avait, d'autre part, la contre-culture, que n'intéressait pas la politique, qui allait puiser ses valeurs dans des sources beaucoup plus profondes, souterraines, négligées par notre société. Elle contestait notre civilisation de manière beaucoup plus fondamentale que le mouvement politique - qui n'était en somme que la contestation d'un moment de l'histoire d'un petit pays, le Québec.

J'étais partagé et perplexe face à ces deux mouvements et ne pouvais appartenir à aucun des deux. Le mouvement politique parlait haut et fort, il était très visible, mais on sentait que l'autre était plus profond : il s'adressait d'une manière plus fondamentale à tout l'être humain et s'atta-

quait aux bases mêmes de la civilisation occidentale. Les deux me touchaient mais je ne pouvais y entrer. Au Québec, j'avais connu le premier, mais en Californie, j'avais plus ressenti l'influence du mouvement de la contre-culture - qui était d'ailleurs né en Californie.

- *La Californie fut-elle un choc pour vous à ce moment-là ?*

- Pas vraiment. J'ai cherché à mieux connaître la contre-culture, mais de l'extérieur toutefois. Je l'avais du reste assez connue au Québec pour ne pas être étonné par ce que j'ai vu ou entendu en Californie. Mais tout compte fait, je crois que la Californie et la contre-culture ont peut-être eu plus d'effet sur moi que je n'ai voulu le croire ou le dire à l'époque. Elles m'ont amené à relativiser des valeurs morales qui avaient dominé ma vie et celle de ma famille. Je n'avais eu jusque-là, par exemple, presque aucun contact avec l'univers des homosexuels et des lesbiennes. Je les acceptais, certes, mais comme des formes un peu malades de l'humanité, qu'il fallait tolérer. Mais sous l'influence de la contre-culture, j'ai appris à reconnaître la pluralité possible de la vie sexuelle en société, non seulement possible mais nécessaire. Ce fut un moment très important de mon évolution personnelle. J'avais vécu jusque-là d'abord avec l'image classique de l'homosexualité, apprise au collège : tare satanique et démoniaque, appartenant à l'univers du péché et de l'enfer. Je me suis cru, par la suite, très évolué d'accepter que l'homosexualité relevait de la pathologie plutôt que du péché. Et progressivement, il m'a fallu faire un autre saut pour accepter qu'elle fait tout simplement partie de l'humanité et qu'à ce titre elle est, lorsque la culture est tolérante, aussi normale que l'hétérosexualité.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre IX

Du nationalisme au séparatisme

[Retour à la table des matières](#)

- Avez-vous été en contact avec le nationalisme québécois dès votre jeunesse ?

- Oui, très jeune. Au collège de l'Assomption, j'ai été en contact avec le nationalisme très militant de l'époque. Comme dans la plupart des collèges classiques de cette période, le nationalisme canadien-français était l'idéologie dominante. Sur mon maigre budget de collégien, j'achetais *L'Action nationale* ; je lisais et annotais les articles de François-Albert Angers et d'André Laurendeau, les ouvrages de l'abbé Lionel Groulx et d'Esdras Minville. Nos professeurs lisaient *Le Devoir*, journal nationaliste à l'époque, et certains nous enthousiasmaient pour les grandes causes nationalistes de cette époque. À tort ou à raison, je garde cependant le souvenir d'un nationaliste de droite, qui appuyait le pétainisme en France, le franquisme espagnol ou qui se tournait avec admiration vers Salazar. Je ne sais pas si l'on peut dire que ce nationalisme avait certaines affinités, lointaines certes, avec les vagues fascistes montantes de l'époque. Il n'était pas nécessairement influencé par elles, mais il appartenait à ce climat de l'entre-deux-guerres, hanté par les affrontements des grandes nations européennes ainsi que par un esprit de revanche chez ces dernières.

- *Étiez-vous sympathique à Hitler et Mussolini ?*

- Nous nous sentions ambivalents à leur endroit. Nous comprenions le danger qu'ils représentaient mais nous ne pouvions qu'être sympathiques à leurs revendications nationales et à leur dénonciation de la démocratie. Je me souviens qu'au collège, la démocratie parlementaire était souvent dénoncée ou critiquée ; nous la considérions comme un moment de l'histoire et presque une erreur de l'histoire.

- *C'est étonnant, Pourquoi ?*

- Le nationalisme de droite ne peut que porter un tel jugement. Les idéologies de droite ou de gauche sont rarement sympathiques à la démocratie parlementaire. On y milite soit pour un parti unique, soit pour une démocratie corporatiste. L'idéologie nationaliste de ma jeunesse était corporatiste : elle prétendait que le parlementarisme tel qu'il se pratiquait, c'est-à-dire basé sur le suffrage universel et les partis politiques, était pure illusion et tromperie et qu'il fallait inventer une démocratie parlementaire basée sur la représentation des grandes unités sociales, des corporations au lieu des partis politiques. Ces derniers nous inspiraient beaucoup de mépris pour leurs courtes vues et leur électoralisme facile. Nous croyions qu'il fallait inventer une démocratie où les syndicats d'ouvriers, de paysans, d'entrepreneurs, d'industriels, seraient représentés selon un mode proportionnel à déterminer. Cette idée me fascinait et m'apparaissait plus réaliste que la démocratie parlementaire basée uniquement sur le vote de l'individu, le suffrage universel et les partis.

Le nationalisme de ma jeunesse se voulait canadien-français, il n'était pas encore québécois. Nous étions très sympathiques aux minorités francophones de l'Ontario, du Nouveau-Brunswick, du Manitoba, qui étaient victimes de répression et de discrimination. Nous réclamions des choses qui aujourd'hui peuvent sembler bien désuètes : le bilinguisme sur la monnaie et les timbres-poste, le bilinguisme dans les organismes fédéraux, un drapeau canadien. Ce nationalisme était non seulement canadien-français mais également canadien. Il ne voulait pas s'exclure du Canada ; au contraire, il affirmait que le Canada nous appartenait autant qu'aux autres. Les autres, c'était les anglophones. Nous soutenions que

nous avions des droits autant à Toronto et à Ottawa qu'à Montréal ou à Québec. Et c'est pour cela que nous faisons sans cesse des pétitions et des campagnes en faveur des écoles françaises dans les autres provinces.

Je me suis par la suite éloigné de ce nationalisme, d'abord à la J.É.C. et ensuite à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Ces deux milieux n'étaient pas très sympathiques au nationalisme canadien-français, qui leur apparaissait comme une maladie infantile ou une faiblesse. C'était la période d'après-guerre et un certain climat internationaliste régnait dans ces deux milieux. La guerre nous apparaissait comme une des conséquences néfastes des nationalismes européens. Nous espérions ardemment qu'il n'y aurait jamais plus de guerre dans le monde et qu'après les boucheries et les catastrophes dont nous venions d'être témoins, le monde en serait purgé à jamais. Il fallait réduire les nationalismes et instaurer l'esprit de l'internationalisme. Nous vivions ce sentiment sur le plan religieux à travers la spiritualité de Teilhard de Chardin ; sur le plan politique, à travers la création de l'ONU et de l'UNESCO, les échanges internationaux. La J.É.C. retrouvait des dimensions internationales et devenait consciente du problème des pays « sous-développés », comme on disait à l'époque.

Nous découvrions que les pays en voie de développement constituaient une immense plaie de l'humanité. Nous voulions mettre fin à l'exploitation de ces pays et que, pour cela, l'Occident abandonne ses idées impérialistes et colonialistes et se mette plutôt à les aider à s'aider eux-mêmes. J'ai participé alors à un mouvement de missionnaires laïques d'esprit chrétien, « Amitié Canada-Orient », qui s'efforçait d'envoyer dans des pays en voie de développement des ingénieurs, des médecins, des vétérinaires, des travailleurs sociaux, capables de s'inscrire dans les structures économiques du pays, de pratiquer leur métier comme homme, femme ou couple, de vivre le plus près possible des gens du pays et de témoigner ainsi du fait que le christianisme n'était pas seulement une affaire de prêtres mais aussi de personnes ordinaires. J'ai aussi vu partir des couples amis : Pierrette et Jacques Dubuc, Françoise et Pierre Laplante, Françoise et Pierre Moreau.

- *Comment l'Église québécoise percevait-elle ce mouvement ?*

- Elle ne l'a pas vu du tout. Nous étions invisibles, trop petits. Il y avait bien quelques prêtres et soeurs missionnaires qui croyaient à ce que nous faisions, mais l'ensemble de l'Église québécoise n'en a jamais pris connaissance.

- *Comment l'Église québécoise avait-elle vécu la guerre et la défaite des fascismes européens ?*

- Question très complexe. Ce qui l'a peut-être surtout affectée, c'est la défaite du pétainisme en France. Durant la guerre, nous étions pétainistes et anti-gaullistes au Québec. Nous voyions en Pétain non seulement celui qui sauvait l'honneur de la France mais aussi celui qui redonnait aux institutions françaises une orientation religieuse, basée sur une morale authentique. Nous applaudissions aux législations de droite introduites par Pétain, qui redonnaient leur place à la famille, au travail, à l'ordre moral. Ce n'est qu'après la guerre que nous avons découvert le gaullisme des années 40. J'étais à la J.É.C. lorsqu'un dirigeant de la J.É.C. française, André Rauget, est venu faire un séjour de deux mois au Québec, à l'automne 1945. J'ai visité plusieurs collèges avec lui. Dans chaque collège, il donnait des conférences où il racontait ce qu'avait été la guerre pour un jeune Français. Il faisait scandale, car il annonçait à des auditoires atterrés qu'une grande majorité de catholiques français avaient été opposés à Pétain, qu'ils ne se reconnaissaient pas dans le pétainisme mais avaient plutôt adhéré à la résistance gaulliste. Les professeurs des collèges classiques étaient scandalisés du procès que la France avait intenté à Pétain - qu'ils considéraient comme un martyr des anticléricaux français. Ils voyaient dans ce procès une résurgence de la grande tradition anticléricale en France.

Notre ami de la J.É.C. française nous faisait découvrir le point de vue de la résistance et ce que celle-ci appelait la trahison de Pétain. Ce fut un dialogue difficile entre lui et les professeurs et élèves des collèges classiques. Je me souviens de longues discussions, tard dans la nuit, avec certains professeurs. Heureusement, André Rauget avait une pensée claire et structurée qui lui permettait de se faire comprendre et d'être convaincant.

Cette révélation remettait en question toute l'attitude de l'Église québécoise durant la guerre. Elle n'avait pas été fasciste - elle était même an-

tinazie - mais elle avait été pétainiste, comme elle avait été franquiste durant la guerre d'Espagne.

- *Par quelle voie êtes-vous revenu au nationalisme ?*

- Le grand choc fut pour moi les événements d'octobre 70. J'ai vécu ces événements de façon particulièrement intense car l'attitude du gouvernement fédéral m'a profondément heurté, par sa Loi des mesures de guerre, son intervention militaire au Québec, l'emprisonnement de près de cinq cents Québécois. Je me suis inscrit contre toutes ces actions. Je n'approuvais pas la violence, particulièrement cette violence terroriste dont nous avons été témoins depuis quelque temps. Mais je m'opposais aussi à l'espèce de violence qu'utilisait le gouvernement fédéral, avec la pleine complicité du gouvernement provincial de l'époque, du reste, pour non pas écraser le FLQ mais bien pour écraser le nationalisme et la gauche québécoise. Je n'ai jamais douté une seule seconde que c'était là leur réelle intention. Quelques amis et moi-même avons alors tenté de créer un front commun contre la Loi des mesures de guerre et contre l'emprisonnement de presque cinq cents de nos concitoyens - ce qui représente encore à mes yeux la pire répression dont ce pays ait jamais été témoin.

Nous avons regroupé quelques personnes et sommes entrés en contact avec les syndicats, le PQ - dont la position était assez embarrassante, ne voulant pas paraître, face à l'opinion publique qui le lui reprochait déjà, trop lié au FLQ. Il nous fut impossible de créer un front commun. Nous avons tenté alors de créer un front commun d'institutions et de mouvements, et là encore, cela n'a pas marché. Nous créâmes donc un groupe privé, le « Comité des huit », puisque nous étions huit individus parmi lesquels se trouvaient des syndicalistes, des professeurs et des écrivains. Nous avons organisé une grande rencontre pour protester contre la Loi des mesures de guerre, pour demander la libération des personnes emprisonnées. Nous avons fait des démarches pour rencontrer les deux premiers ministres, messieurs Bourassa et Trudeau, ce qu'avec l'aide des journaux et un certain battage publicitaire, nous réussîmes à faire. Nous leur avons demandé deux choses : la révocation de la Loi des mesures de guerre et la libération des personnes emprisonnées. Nous n'avons obtenu ni l'une ni l'autre. À la veille de Noël, nous avons donc organisé une marche autour de la prison Parthenais où étaient détenus nos camarades.

Ces quelques mois furent très importants pour moi, non seulement parce que j'y vivais des émotions très intenses mais aussi parce que je reprenais contact avec d'anciens amis du gouvernement fédéral, Pierre Trudeau, Marc Lalonde, Gérard Pelletier, Jean Marchand, Fernand Cadieux, pour tenter de les convaincre qu'ils avaient adopté des attitudes répressives absolument inacceptables.

- *Ces politiciens avaient-ils vraiment peur ?*

- Disaient-ils. Mais j'ai toujours cru qu'ils se laissaient « faire des peurs » par des gens qui étaient intéressés à leur faire peur. Ils avaient même des peurs qu'ils n'ont jamais osé avouer publiquement.

Je me souviens que l'un d'eux, ministre dans le gouvernement fédéral, m'a longuement entretenu d'un grand complot chez les journalistes québécois pour provoquer un « black-out » de la presse parlée et écrite. Ce « black-out » aurait obligé la population à ne se nourrir que de rumeurs, ces rumeurs auraient engendré la panique - et à la faveur de la panique, une poignée de gauchistes se serait emparé du pouvoir. Robert Bourassa et son ministre de la justice, Jérôme Choquette, nous ont raconté la même chose : « Nous tenons les preuves d'un vaste complot, nous ont-ils dit. On ne peut pas vous les communiquer, c'est secret, mais un jour vous les verrez. » Nous n'avons jamais rien vu de ces preuves et d'ailleurs on dut relâcher presque toutes les personnes emprisonnées sans pouvoir leur faire de procès. Inexistantes, les fameuses preuves !

Marc Lalonde se scandalisait lorsque je lui parlais de prisonniers politiques. « N'emploie pas cette expression, me disait-il, il n'y a pas de prisonniers politiques au Canada. » je lui répondais que tous ces gens emprisonnés étaient des prisonniers politiques puisqu'ils avaient été arrêtés sous prétexte d'une insurrection appréhendée, donc sous un prétexte politique. La meilleure preuve en est d'ailleurs que la libération conditionnelle de Francis Simard fut si longue à obtenir, et celle des frères Rose, parce qu'on les considérait non pas comme des prisonniers ordinaires, de droit commun, mais comme des prisonniers politiques. Encore aujourd'hui, je me révolte de tous ces invraisemblables mensonges dont les politiciens ont entouré la crise d'octobre. Lorsqu'on annonça la mort de Pierre Laporte, le maire Jean Drapeau fit un discours démagogique où il laissait clairement entendre qu'on avait infligé à Pierre Laporte d'innombrables

tortures physiques. Pure invention ! Il y avait vraiment chez les hommes politiques une conspiration pour créer une panique.

J'avoue avoir perdu bon nombre d'amis chez les hommes politiques à l'occasion de cette crise et je ne pourrai plus jamais refaire les liens d'amitié qui m'avaient longtemps uni à Pierre Trudeau, Gérard Pelletier, Marc Lalonde, Jean Marchand. Je le regrette, mais une distance s'est alors définitivement installée entre eux et moi.

J'étais dans une situation assez curieuse à l'égard du gouvernement fédéral. J'étais alors vice-président du Conseil des Arts. Je me suis demandé si je devais démissionner. J'en ai discuté avec Gérard Pelletier, de qui je relevais car il était Secrétaire d'État. Il m'a répondu de ne pas démissionner tant que je me sentirais à l'aise. Je lui répondis : « Tant que vous tolérerez mon opposition à votre gouvernement, je resterai. » Je terminai mon mandat - qui ne fut pas renouvelé, bien sûr. Il aurait dû l'être normalement, puisque le Conseil des Arts était en période de transition. Mais certains ministres s'y opposèrent formellement.

- *Que représentait le Canada pour vous à cette époque ? Étiez-vous séparatiste ?*

- Je n'étais pas séparatiste. Une de mes grandes déceptions politiques fut l'attitude des Canadiens anglais lors de cette crise. Nos compatriotes anglophones, qui prétendent avoir un plus grand respect que nous pour la démocratie, les droits de la personne et le « flair-play » britannique, n'ont pas du tout été révoltés par la Loi des mesures de guerre. Je me suis rendu au Canada anglais pour y donner plusieurs conférences sur le sujet. À Winnipeg et à Toronto, m'attendaient des salles vides : dix personnes dans une salle qui pouvait en contenir cinq cents. À la télévision, les journalistes qui m'interviewaient n'avaient qu'une idée en tête : me mettre en contradiction avec moi-même. Mon fédéralisme en a pris pour son rhume !

J'ai compris à ce moment-là que lorsqu'il s'agissait de mater les Canadiens français, particulièrement ceux du Québec, le libéralisme anglophone disparaissait. Si la Loi des mesures de guerre avait été décrétée pour écraser un groupe d'Anglais du Manitoba ou de la Colombie-Britannique, il y aurait eu un soulèvement massif de la conscience an-

glaise. Certains individus se révoltèrent et je leur suis reconnaissant d'une telle attitude, mais ils ne constituaient qu'une infime minorité.

Ce fut une grande révélation. Mes rapports avec le Canada, le fédéralisme et les anglophones se refroidirent considérablement. Je compris à quel point nous étions aux antipodes les uns des autres et que le séparatisme, loin d'être une idéologie de l'avenir québécois, était au fond une vision réaliste du Canada : les Québécois sont déjà séparés de fait du reste du Canada. J'osai le dire lors d'une émission télévisée à CBC. Mon collègue et ami, l'historien Ramsay Cook, l'animateur de l'émission, fut profondément scandalisé et ne me le pardonna jamais. C'est de cette période que date mon adhésion au séparatisme du Québec. Je ne saurais dire si le Québec parviendra jamais à sa souveraineté, certaines résistances internes s'y opposant malheureusement, on l'a bien vu. Mais je crois essentiel d'affirmer à tout le moins la différence du Québec et de la faire reconnaître - que ce soit à l'intérieur d'un fédéralisme repensé et renouvelé ou que ce soit dans la séparation. Pour ce qui est du fédéralisme renouvelé, je sais pertinemment que les politiciens fédéraux et ceux du Canada anglais n'y tiennent pas !

- *Pourquoi ?*

- Manque d'imagination d'une part, et surtout incompréhension du Québec dans le reste du Canada, quand ce n'est pas une sourde hostilité à son endroit. On ne veut pas refaire un autre Canada, on est satisfait du Canada présent. Et ceux qui sont insatisfaits ne le sont pas pour les mêmes raisons que nous. L'insatisfaction de l'Ouest diffère complètement de celle du Québec, qui diffère elle-même de celle des provinces maritimes. Le Canada se compose d'une accumulation d'insatisfactions qui se neutralisent entre elles, grâce au *statu quo* du fédéralisme actuel. Aux demandes de l'Ouest, on oppose celles de l'Est, vice-versa, et on empêche par le fait même toute discussion approfondie d'une constitution repensée sur de nouvelles bases.

- *Le Canada est-il un non-sens ?*

- Le Canada a existé pendant un certain temps tel qu'il fut pensé et voulu en 1867, je dirais jusqu'au début du XXe siècle. Mais depuis 75 ans, cette idée du Canada a subi de nombreuses distorsions qui en ont fait

un non-sens. Nous ne sommes pas un cas unique, plusieurs pays sont des non-sens. La politique n'est pas le lieu privilégié de l'incarnation de la rationalité et de la logique. Une succession de compromis s'accumulent, survivent, modifient l'élan du départ et finissent par constituer la réalité d'une nation. Cet ensemble de compromis est très protégé par la crainte et le rejet du changement. On préfère le plus souvent modifier légèrement le *statu quo* au lieu d'entreprendre un changement réel. La politique se nourrit de courtes vues et du court terme. C'est pourquoi les grands changements sont si rares dans l'histoire. On peut les compter ; c'est pour cela du reste qu'on les élève au rang de moments historiques.

D'autre part, ces moments historiques ne sont pas toujours vécus comme tels. Ce n'est que progressivement, par exemple, que les colonies américaines ont compris qu'elles étaient engagées dans une guerre d'indépendance qui allait mener à la création d'une confédération indépendante. Mais ce n'était pas là leur intention de départ : rares étaient les Américains qui voulaient se séparer de l'Angleterre en 1776. La grande majorité voulait plutôt négocier et réaménager les rapports entre la colonie et la métropole.

Les grands moments de l'histoire ne sont jamais vécus de façon rationnelle. Je ne crois pas d'ailleurs que l'histoire ait un sens ou de grands desseins. L'histoire est faite d'accidents. C'est pourquoi je prône le volontarisme dans la vie des collectivités comme dans celle des personnes. Je crois que c'est à force de vouloir quelque chose qu'on finit par obtenir un changement, par marquer l'histoire. Les grandes théories théologiques ou eschatologiques, les grands finalismes philosophiques, qui cherchent toujours le grand sens de l'histoire, me mettent mal à l'aise. Ces finalismes contiennent toujours une part de projection du présent, de nos désirs, de nos aspirations. Ils essaient de conformer l'histoire à ce que nous voulons que soit l'histoire de demain, à partir de ce que nous vivons, ou croyons vivre, aujourd'hui.

- *Dans ce contexte, avez-vous été surpris de l'élection du Parti québécois en novembre 76 ? Est-ce que ce fut le début de nouveaux espoirs ?*

- Le soir de l'élection, j'avais été invité comme commentateur à un poste de télévision. Je me souviens qu'à 19 heures et 2 minutes, dès après la fermeture des bureaux de scrutin, on nous demanda nos prévisions et je

répondis que je m'attendais à une victoire du PQ, mais une victoire qui en ferait un gouvernement minoritaire. Je m'appuyais pour le dire sur les sondages d'opinion. Je m'étais donc trompé. Une demi-heure plus tard, les premiers résultats du dépouillement nous firent comprendre que nous nous dirigions vers un gouvernement péquiste majoritaire. Ce ne fut pas une trop grande surprise, car j'avais senti un revirement dans l'opinion publique au cours des semaines qui avaient précédé les élections. Les gens se tournaient vers ce nouveau parti, étaient prêts à lui faire confiance.

Ce fut d'ailleurs une des rares fois où je fus tenté par la vie politique. On m'avait offert d'être candidat dans un comté - où je m'attendais à être battu. Comme le PQ avait alors le vent dans les voiles, la campagne promettait d'être fort intéressante. Mais pour des raisons de vie personnelle, je dus refuser.

Cette prise du pouvoir par le PQ était un moment historique, mais elle n'était pas inscrite dans l'histoire. Rien n'est inscrit dans l'histoire. Ce n'est qu'à court terme que l'on pouvait prévoir la victoire ou la défaite du PQ. Les prévisions à long terme sur les développements de l'histoire sont, à mon sens, impossibles.

- *Étiez-vous d'accord sur la formulation de la question posée au référendum ?*

- Étant donné l'engagement qu'avait pris le PQ, c'était probablement la meilleure façon de la poser. On peut toujours après coup, bien sûr, tenter de refaire l'histoire autrement, donner dans le « si ceci... si cela », mais c'est de l'histoire conjecturale. Si le PQ avait posé une autre question, que serait-il arrivé ?

Les résultats du référendum vous ont-ils surpris ?

Je m'attendais à des résultats plus serrés, mais non à une victoire du oui. Je ne considère pas pourtant que ce fut une défaite. Ni une victoire ni une défaite. Si le PQ avait posé cette question au tout début de son mandat, il aurait obtenu environ 20% de oui. Entre-temps, la conscience politique québécoise a considérablement évolué. Que 40% des Québécois aient accepté de donner au gouvernement du Québec un mandat pour né-

gocier la Souveraineté-Association, c'est là pour moi le signe d'une évolution considérable. Il existe dorénavant dans la population québécoise une forte proportion de citoyens qui sont prêts à tenter l'aventure de l'autonomie.

Quel que soit l'avenir, il reste que pendant cette période du premier mandat du gouvernement Lévesque, nous avons assisté à une transformation de l'opinion publique. Le Québec demeure toutefois une société divisée, mais pas plus qu'avant. La profonde division du Québec, elle n'est pas seulement politique, elle est surtout éthique : je crois que c'est en termes de valeurs, de modes de vie et d'attitudes que le Québec est le plus profondément divisé. Il n'est peut-être pas polarisé, mais il est certainement plus pluriel qu'il ne l'a jamais été.

- *Est-ce une situation dangereuse ?*

- Non, c'est là le fait des sociétés contemporaines. L'espèce d'unanimité des valeurs qu'a connue le Québec durant soixante-quinze ans fut artificiellement créée par le pouvoir que l'Église s'était progressivement donné. Aujourd'hui, le Québec est fragmenté, mais il n'est pas polarisé entre une droite et une gauche. En réalité, il y a des droites et des gauches. Sans parler de l'indifférence politique d'une importante partie de la population.

L'évolution du Québec est beaucoup plus difficile à prévoir qu'auparavant. Un virement à droite est toujours possible - que l'on sent dans certains secteurs de la population et de la vie collective. Les commissions scolaires, par exemple, ont été prises en main par une certaine droite. D'autre part, certains syndicats et mouvements populaires sont soumis à de fortes pressions de la part d'une certaine gauche marxisante.

Mais rien de tout cela n'est vraiment significatif pour l'avenir du Québec. À mon avis, le Québec est appelé à demeurer encore longtemps pluraliste. C'est une réalité avec laquelle il faut accepter de vivre. Il faudrait donc développer des institutions qui correspondent à ce pluralisme, développer un système d'enseignement qui corresponde aux différents désirs des parents, non seulement en ce qui concerne le caractère confessionnel de leur école, mais aussi en ce qui concerne le type de pédagogie désiré, le « projet éducatif ».

Les mêmes remarques s'appliquent à nos rapports avec les Amérindiens, avec les Inuits. Il faut apprendre à respecter leurs aspirations et à reconnaître que certaines de leurs demandes ne seront pas toujours faciles à rencontrer. Un Amérindien n'a pas nécessairement ni tort ni raison du seul fait d'être un Amérindien. Nous ne sommes pas tenus de passer de l'indifférence à la naïveté et à la candeur. Des négociations doivent avoir lieu avec eux, comme il y a entre d'autres groupes de la société québécoise dans une attitude ouverte de part et d'autre.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre X

Syndicalisme et travail

[Retour à la table des matières](#)

- Certains prétendent que le syndicalisme prend ici une ampleur qui peut lui être néfaste puisque le Québec a le taux de grève le plus élevé au monde.

- Il est vrai que la multiplication des grèves peut faire tort au droit de grève, droit qui a été acquis chèrement et doit être bien protégé. C'est surtout dans les services publics que ce danger existe. Il se peut aussi que l'abus des grèves ait entaché la réputation du syndicalisme, étrangement plus que celle des patrons. Je ne mets pas le syndicalisme en cause ; je suis syndiqué moi-même et je crois au syndicalisme. J'ai contribué pour ma part à créer le syndicat auquel j'appartiens. J'ai été un des premiers professeurs universitaires à croire, dès 1966, au syndicalisme des professeurs et à le promouvoir. Mais cela ne m'empêche pas d'être parfois en désaccord avec l'orientation que prend le syndicalisme.

Ce qui m'inquiète le plus en ce moment, c'est la corporatisation du milieu du travail que le syndicalisme contribue à accentuer. Que ce soit dans l'enseignement, dans le secteur de la santé et du bien-être social, dans le domaine des communications, de la radio, de la télévision, de la scène, on a fragmenté le milieu de travail en métiers et professions qui réclament chacun le respect de leurs horaires, de leurs qualifications, de

leurs spécialités. Cette fragmentation entraîne des coûts cachés qui peuvent être considérables. Cela devient très coûteux d'avoir affaire à plusieurs corporations ou plusieurs syndicats qui exigent que personne d'autre ne fasse le travail de leurs membres. On voit dans les studios de télévision, par exemple, et ailleurs bien sûr, des gens qui ne font rien, en attendant que les techniciens responsables viennent déplacer tel objet ou aient terminé leur pause-café. La gestion de petits groupes devient de plus en plus difficile.

La technocratisation des mentalités, c'est-à-dire cette obsession permanente du respect de nos privilèges, des limites de notre juridiction, de nos droits corporatifs, ne peut que faire du tort à tous. Elle a eu des effets négatifs dans le milieu scolaire, le milieu du bien-être social, de la santé, des communications, de la fonction publique. Une telle évolution de la société québécoise ne peut que m'effrayer.

- *Est-ce propre à la société québécoise ?*

- Pas du tout. Mais il semble que ce mouvement soit plus accentué au Québec qu'ailleurs.

- *Pour quelles raisons ?*

- Peut-être parce que nous avons pris le syndicalisme plus au sérieux qu'ailleurs. Le syndicalisme est venu combler ici un vide qui se faisait sentir plus qu'ailleurs. Le syndicalisme est plus militant au Québec qu'au Canada et aux États-Unis. Il est une sorte de compromis entre le syndicalisme nord-américain, trop peu militant, et l'europpéen, d'orientation idéologique. Sans oublier qu'au Québec, le syndicalisme a été investi par des groupes de gauche qui ont contribué à le politiser beaucoup plus qu'au Canada et aux États-Unis.

C'est un syndicalisme plus vivant et intéressant, en général, que celui des États-Unis. Mais étrangement et paradoxalement, il s'est marié avec le vieux fonds de conservatisme et d'insécurité des Québécois, qui ont trouvé dans le syndicalisme une façon de se réencadrer et de se protéger. Un tel mariage a réussi à transformer un syndicalisme militant en instrument de bureaucratisation, tout en tenant un discours de gauche. C'est une

des ambiguïtés du syndicalisme aujourd'hui, ambiguïté que j'ai pu vérifier d'assez près soit comme syndiqué soit comme négociateur.

Cela me trouble d'autant plus que j'avais fondé beaucoup d'espoir dans le syndicalisme et dans un syndicalisme militant. Mais comme cela arrive si souvent dans la vie, les mouvements dans lesquels nous avons investi beaucoup d'espoirs perdent parfois un certain aura avec le temps...

- *Quels espoirs aviez-vous mis dans le syndicalisme ?*

- Le syndicalisme a été pour moi une remise en question de la structure autoritaire non démocratique de l'entreprise publique aussi bien que privée. Dans le milieu universitaire, par exemple, nos employeurs, qui n'étaient pas de mauvais employeurs, géraient l'université et son personnel selon le principe de l'arbitraire le plus complet. Certes, on nous consultait à l'occasion, mais nos recommandations n'avaient aucun poids. On avait l'art, dans les milieux universitaires, de faire semblant de nous consulter, pour ensuite prendre des décisions arrêtées dès le départ. Le syndicalisme a joué dans le milieu universitaire un rôle salutaire et a permis que se fasse sentir la présence du corps enseignant et des autres corps intéressés. Son rôle fut fondamental dans la démocratisation de ce milieu de travail, comme de bien d'autres. Mais lorsque cette démocratisation s'accompagne d'une corporatisation, il y a danger. Dans le milieu scolaire, primaire et secondaire, le syndicalisme a beaucoup contribué à faire respecter le métier d'enseignant(e), dont on sait qu'il était déprécié il n'y a pas longtemps, particulièrement au Québec. Le syndicalisme pourra avoir encore cette influence pour ce métier et pour bien d'autres, s'il ne cède pas à la mentalité corporatiste et technocratique.

- *On entend souvent dire qu'autrefois les Québécois avaient un sens très prononcé du travail mais qu'aujourd'hui ce sens s'est perdu, qu'il n'y a plus qu'un mot d'ordre : travailler le moins possible et faire le plus d'argent possible. On déplore cet effritement de la valeur morale attachée autrefois au travail.*

- Il y a eu effectivement une évolution et un changement d'attitude à l'endroit du travail. Mais le Québécois possède une vieille tradition de fêtes et de réjouissances populaires. Je ne crois pas que les Québécois aient jamais été un peuple de grands travailleurs. On aimait beaucoup les

fêtes religieuses pour les congés qu'elles occasionnaient et les « joyeusetés » qui les accompagnaient. Nous n'avons jamais connu la tradition puritaine d'austérité et de travail.

- *Même pas une tradition du travail béni par Dieu ?*

- Certes, on croit qu'il faut travailler, selon l'injonction biblique, mais aussi que la vie n'est pas faite que pour le travail. Dans les milieux ruraux que j'ai connus dans ma jeunesse, on travaillait très fort durant l'été, du lever au coucher du soleil. Mais l'automne venu, la vie prenait un tout autre rythme. Et un autre rythme l'hiver. On ne travaillait presque plus et on fêtait beaucoup. De longues périodes joyeuses punctuaient la vie des cultivateurs. Nous n'avons jamais eu le culte du travail en tant que tel, mais je crois que nous avons eu celui du travail bien fait. L'idéologie du travail appartient plutôt à la bourgeoisie capitaliste qui a accordé une valeur suprême au travail. Et il était payant pour les bourgeois, le travail, lorsque les pauvres travaillaient quinze heures par jour dans des entreprises insalubres !

- *Le sens du travail appartient plus à l'esprit protestant.*

- Exactement. Si l'on revient à la thèse de Max Weber, c'est le protestantisme puritain qui a été un des moteurs de l'idéologie du travail. Ce que je constate plutôt aujourd'hui, c'est que nous revenons à des aspects de la vie qui ont autant d'importance que le travail : le corps, la santé, le bien-être physique personnel. Personne ne faisait du jogging ou de la course, il y a vingt ans. Le jogger se serait fait arrêter pour aliénation mentale. Aujourd'hui, on voit des joggers et des cyclistes à toute heure du jour et même de la nuit.

On peut évidemment déplorer que la société de consommation ait rejoint même le sport personnel, qui est devenu si coûteux. Mais la société de consommation a tout envahi, nous n'y pouvons rien. Que ce soit dans le travail, le sport ou le sommeil, elle nous rejoint toujours. C'est à chacun de nous d'apprendre à vivre avec elle et à se défendre contre elle.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble de la population consacre beaucoup plus de temps à la santé et au corps qu'il y a trente ans. Il n'y a pas si longtemps, par exemple, les filles ne faisaient pas de sport : pas de baseball,

de soccer, de hockey, de badmington. Durant les récréations, à l'école, les filles n'avaient droit qu'à la marche et à des « jeux sages » sans excitation. Je me souviens que mes filles n'ont appris à pratiquer les sports collectifs que lorsque nous avons vécu en Californie. Ce n'est que tout récemment que la femme a accédé de façon générale au sport, notamment aux sports d'équipe.

Le temps que les familles consacrent aux loisirs, aux voyages, au tourisme, a considérablement augmenté. Seule une minorité de familles pouvait autrefois s'offrir le luxe de voyager, alors qu'aujourd'hui, par exemple, un grand nombre de jeunes voyagent à travers le monde. Même le système scolaire s'est adapté à cette situation. Lorsque j'étais étudiant, il était impensable d'interrompre pour un an ou deux ses études secondaires, son cours classique ou ses études universitaires, d'aller faire le tour du monde et de les reprendre par la suite. Quiconque interrompait ses études ne pouvait y revenir. Aujourd'hui, c'est monnaie courante : on interrompt le Cégep, l'université, et on y revient. Cela fait partie du parcours normal des jeunes.

Je crois, comme bien d'autres, que la période de travail va diminuer dans les prochaines décennies. Lorsque j'étais enfant, la semaine de travail se terminait à dix-sept heures le samedi. Puis, quand j'étais étudiant, la semaine se terminait le samedi à une heure de l'après-midi. Aujourd'hui, il est presque impossible d'enseigner le vendredi après-midi. De plus en plus de gens commencent leur fin de semaine le vendredi midi. On se dirige également vers des horaires de plus en plus flexibles. L'expérimentation de ces nouveaux horaires a commencé dans plusieurs corps de métiers : je ne vois pas pourquoi nous devrions tous avoir les mêmes horaires.

L'année de travail va également diminuer. La période de vacances généralisée de trois ou quatre semaines sera bientôt statutaire. Même ceux qui n'ont pas droit présentement à ces trois ou quatre semaines les prennent finalement à leur frais. L'âge de la retraite va également baisser. On aura le choix d'entreprendre une ou deux autres carrières.

- Le travail aura-t-il encore un sens dans la société de loisirs ?

- Il est vrai que nous assistons présentement à un dépérissement du sens du travail. Mais je n'y accorde pas tant d'importance. Je ne crois pas que l'être humain soit fait pour travailler. Son bonheur n'est pas dans le travail. Je crois que nous sommes des paresseux « reconditionnés » en travailleurs humains. En ce qui me concerne, j'ai la profonde conviction que j'aurais dû naître pour vivre sans travailler ! Et je crois que 90% de la population croit de même. J'aurais adoré mener une vie de seigneur, visitant ses terres, chassant, lisant, se faisant servir ! je crois que nous sommes tous nés pour vivre des vies de seigneur. La joie ou le bonheur de l'être humain n'est pas que dans le travail.

- *Feriez-vous l'apologie de l'oisiveté ?*

- Pas nécessairement de l'oisiveté mais de l'activité que l'on choisit et que l'on aime. On ne trouve plaisir que dans un travail accordé à notre volonté, nos désirs, nos aspirations. Le grand problème de la société contemporaine, c'est que la plupart des personnes font un travail qui ne les rend pas heureuses. L'industrialisation et la bureaucratisation de la société nous ont aliénés du plaisir que l'on peut trouver à travailler dans un domaine qui nous plaît.

Personnellement, j'ai eu la chance d'exercer toute ma vie un travail que j'aimais. Je me considère très heureux, car ce n'est malheureusement pas le cas pour la plupart des gens ; leur travail est ennuyeux ou routinier, il comporte du stress, des dangers ou des difficultés matérielles, leurs patrons sont désagréables, le climat de travail est pénible.

Lorsque j'ai commencé à fréquenter les milieux politiques, j'ai été étonné de voir combien de citoyens et de citoyennes venaient, par un resplendissant dimanche de mai, par exemple, assister à des réunions politiques. Je n'en revenais pas : « Comment peut-on attirer tant de monde par un si beau dimanche de mai ? » ai-je demandé à René Lévesque, député à l'époque, précisément un de ces jours de mai où il m'avait invité à donner une conférence dans son comté. Je n'ai pas oublié sa réponse : « Vous ne savez pas combien de gens ne sont pas heureux dans leur travail et trouvent une certaine joie à faire quelque chose qui leur plaît dans une organisation politique ! » Elle m'a beaucoup éclairé, cette petite remarque de monsieur Lévesque. Les dévouements et les bénévolats de toutes sortes sur lesquels on peut compter dans l'action politique, religieuse, sociale ou

autre, je ne m'en explique le plus souvent la motivation que par le peu d'intérêt que comporte le travail de ceux et celles qui s'y engagent. Une énergie mal employée cherchera à se déverser ailleurs. Toute personne a besoin de faire des choses qui aient une certaine signification, et si son travail ne comble pas ce besoin, elle cherchera ailleurs.

S'il y a un espoir dans le développement technologique de l'avenir, c'est peut-être de croire qu'un nombre croissant de postes de travail deviendront intéressants. Il est permis d'espérer que les développements de l'électronique, de la micro-informatique, de la télématique, de la biotechnologie, produiront de telles transformations dans les postes de travail, que les fonctions deviendront plus intéressantes et moins routinières. Déjà la routine du bureau moderne s'est considérablement transformée, grâce à une toute nouvelle technologie : depuis les anciennes machines à écrire « Underwood » - de véritables tanks - jusqu'aux appareils de traitement de texte à écran cathodique - qui permettent de corriger sur écran un texte en mémoire et de le modifier à volonté sans avoir à le retaper en entier - quelle incroyable distance franchie ! L'utilisation de l'informatique et de la micro-informatique dans l'enseignement, dans les bureaux et dans le monde des affaires a complètement transformé un grand nombre de postes de travail. Grâce aux ordinateurs personnels et aux terminaux reliés par téléphone, on prévoit qu'un nombre croissant de gens pourront travailler chez eux sans avoir à se déplacer et venir chaque matin au bureau. Se profile donc vraisemblablement une technologie qui ira dans le sens d'une amélioration du travail et des conditions de travail.

- *Peut-on vraiment concevoir une société où toutes les personnes et non les « happy few » auraient un travail qui leur plaît ?*

- C'est probablement une utopie. Mais ce que l'on peut espérer, c'est qu'un nombre toujours plus élevé de postes de travail seront plus intéressants qu'ils ne le sont aujourd'hui.

- *Mais que peut-on espérer pour le secteur primaire ou certains services essentiels ? Que ce soit les ouvriers qui fabriquent l'acier et les autos, ou que ce soit les travailleurs qui ramassent les ordures des citadins, on voit mal comment ces postes de travail peuvent devenir plus intéressants.*

- Évidemment. En dehors de l'automatisation généralisée des usines - qui est elle-même encore problématique - on voit mal effectivement comment améliorer certains postes de travail qui, par définition, ne peuvent guère présenter d'intérêt pour les êtres humains qui les occupent.

- *Certains ont suggéré que les emplois les plus pénibles et les moins intéressants soient les plus rémunérés.*

- Je suis d'accord. Ce devrait être la règle dans une société qui tiendrait vraiment compte de l'être humain et non pas de la production ou de la productivité, une société qui ne reposerait pas sur les rapports de production, pour employer un langage marxiste. On devrait certainement accorder à celui qui cueille les ordures ménagères un revenu supérieur à celui du professionnel qui trouve plaisir à son travail et qui chaque jour apprend de nouvelles choses.

- *J'imagine la révolution si on passait une telle loi !*

- Hélas ! La société est vraiment construite à l'envers. Elle ne tient aucunement compte de la qualité de la vie, du plaisir de vivre. C'est d'ailleurs une des choses que la contre-culture nous a apprises. J'ai connu un certain nombre de jeunes qui refusèrent le monde du travail, mais qui ne refusaient pas le travail : ils et elles sont allés fonder une commune sur une ferme et recréer un milieu de vie plus respectueux et de la nature et de l'être humain. Ces jeunes n'avaient pas peur du travail, bien au contraire. Ils ont dû travailler dur et fort pour reconstruire ou rénover une maison, entretenir une ferme ! Et la vie dans une commune n'est pas du tout une vie de tout repos. Mais ce travail les rendait heureux car ils y trouvaient un sens.

- *La langue anglaise fait une distinction que ne fait pas le français, distinction reprise par Marcuse : elle distingue entre « labor » et « work », le premier étant le travail aliénant, épuisant, le travail de la malédiction biblique, « à la sueur de votre front », le second étant le travail anoblissant, créateur, le travail au sens de Péguy. Cette distinction permet de dénouer la contradiction qui entoure la notion de travail. Car il existe une partie du travail qui est pénible, mais un être humain qui ne pourrait s'exprimer dans un travail serait malheureux.*

- Et ce n'est pas sans raison que « labor » signifie également en anglais « main-d'oeuvre » et particulièrement la main-d'oeuvre ouvrière, celle qui fait le travail dur, le travail pénible, le travail qui rend malheureux.

- *Et pourtant nécessaire dans notre société.*

- Qui est à la base de la société industrielle, bien sûr. De ce point de vue, les sociétés socialistes n'ont guère fait mieux que les sociétés capitalistes. C'est la société industrielle, qu'elle soit capitaliste ou socialiste, qui est la grande coupable.

- *Marx au XIXe siècle, les technocrates aujourd'hui, ne voient de solution possible au problème du travail ou du « labor » nécessaire que dans l'automation totale et généralisée. Est-ce aussi une utopie ?*

- L'automation libérera certainement un grand nombre de gens. Mais je ne crois pas que l'automation sera le « sauveur » ou le « messie » de la société industrielle. Certains postes de travail ne pourront jamais être automatisés et ce sont des postes qui peuvent procurer de la joie. Il est impossible de complètement automatiser l'agriculture ou l'enseignement.

- *Certains auteurs prétendent de plus que toutes les grandes solutions technologiques aux problèmes de notre société seront impossibles à appliquer à cause de la résistance massive des milieux de travail et des syndicats qui insisteront pour que soient gardées les mêmes structures et institutions, bien qu'elles soient périmées et qu'elles créent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent.*

- Tout comme les sociétés et la plupart des individus résistent spontanément au changement, il ne faut pas s'étonner que les milieux de travail et les syndicats résistent à des changements qui, s'ils peuvent être bénéfiques à l'ensemble de la société à long terme, n'en donnent pas moins l'impression de menacer à court terme ce qui est la chose la plus précieuse pour les travailleurs : la sécurité d'emploi.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre XI

Marxisme et État. Contre-culture et marginalité

[Retour à la table des matières](#)

- *Quels ont été vos rapports avec le marxisme ?*

- Mes premiers rapports datent de 1945-1946, lorsque j'eus l'occasion d'aller en Europe, après la guerre, au sein de la J.É.C. J'y rencontrai de jeunes marxistes qui avaient fait le maquis de la Résistance avec des chrétiens. Marxistes et chrétiens étaient les deux piliers du maquis de la Résistance non seulement en France, mais en Italie et dans les autres pays occupés. Entre eux s'étaient établies à la fois une fraternité et une concurrence. A cette époque, on parlait évidemment moins de cette dernière et beaucoup plus de la première. Mais il y avait nettement concurrence, dans la mesure où la Résistance d'inspiration marxiste avait cherché à devancer celle d'inspiration chrétienne. Chacun essayait de s'assurer les postes clés de la société qu'il fallait reconstruire au sortir de la guerre. On taisait cette concurrence et on ne parlait que de fraternité.

Je vous ai déjà dit à quel point, lors de ces rencontres en Europe, m'avaient heurté les stratégies des jeunes communistes qui, de toute évidence, obéissaient à des directives et à une planification que je considé-

rais répressives et intolérantes. Ils voulaient prendre le pouvoir et le garder pour eux-mêmes. Cette expérience m'a guéri à tout jamais d'une tentation marxiste fondamentale.

Le marxisme ou plutôt l'étude du marxisme m'a intéressé par la suite. En 1946, je ne connaissais pas grand-chose à la pensée de Marx et d'Engels, peu de textes étant disponibles en français et même en anglais. Je me souviens, par exemple, d'avoir assisté en 1946, chez le Père Lebreton, fondateur et animateur en France du groupe « Économie et humanisme », à de grandes leçons sur le rapprochement entre la pensée marxiste et la pensée chrétienne. Je n'oublierai pas non plus le grand cours sur les socialismes du professeur Munzer, à l'Université Laval, en 1948. Cela me fascinait. Mais en même temps, l'intolérance des marxistes, telle que vécue dans la pratique et dans la vie quotidienne, me rappelait trop les intolérances de l'Église catholique - que j'avais subies et que je subissais encore - pour me sentir attiré de quelque façon que ce soit par le militantisme communiste.

Le marxisme a certainement contribué de grandes choses à la pensée du XIX^e et du XX^e siècle. Avec le freudisme ou la psychanalyse, le marxisme fut une des grandes révolutions intellectuelles, sociales et culturelles de la pensée occidentale moderne. Il a donné à la philosophie et à la pensée politique des bases beaucoup plus solides et beaucoup plus ancrées dans la réalité. Le grand mérite de la pensée de Marx, ce qui en fait une des grandes révolutions intellectuelles de tous les temps, c'est d'avoir jeté un éclairage nouveau sur les relations entre la pensée, la culture et la vie matérielle, d'avoir renversé les perspectives du vieil idéalisme et mis en valeur le rôle des conditions matérielles de vie, des rapports de travail et de la technologie dans l'histoire humaine.

Mais je suis anti-léniniste. Je crois que Lénine a trahi la pensée de Marx, c'est-à-dire qu'il a voulu la traduire dans une organisation, dans un parti et dans des stratégies qui en ont fait véritablement l'équivalent d'une Église, avec tout son cortège de dogmes, de casuistique, d'aveuglement, d'intolérance, d'inquisition et d'excommunications. Pire encore, il en a fait une Église dotée d'un pouvoir temporel et politique qui, dès après la révolution de 1917, installa en URSS un régime de répression et de terreur qui dure encore. Je suis ouvert à la pensée de Marx et d'Engels, mais pas à celle de Lénine.

je ne nie toutefois pas que Lénine fut un remarquable homme politique. Il a réussi un grand coup - mais en instituant un État et une société totalitaires. C'est sous l'autorité de Lénine que progressivement, dès après la révolution de 1917, furent éliminés les uns après les autres tous les partis d'opposition, toute la presse d'opposition et même tous les hommes d'opposition à l'intérieur même du Parti. Le léninisme a continué la tradition tsariste des prisons politiques et il a inauguré le goulag, maintenant bien connu et dont on a pourtant nié même l'existence pendant bien longtemps. Le stalinisme était déjà en germe dans le léninisme. Ce n'est peut-être pas un hasard que tout cela se soit passé en Russie, c'est-à-dire dans un pays qui ne possédait aucune tradition démocratique, qui est sorti d'un régime autoritaire pour tomber sous un régime totalitaire.

C'est peut-être un accident de l'histoire que le marxisme se soit d'abord incarné dans un pays sans aucune tradition démocratique. Mais c'est peut-être aussi - certains le disent - une confirmation du fait que dans le marxisme même existait déjà un élément autoritaire que Lénine n'a fait que développer et que Staline n'a fait que sur-développer. Peut-être. Je suis convaincu, quant à moi, que Marx et Engels auraient rué dans les brancards du marxisme et n'auraient jamais été léninistes !

Les écrits de Marx et d'Engels - j'associe toujours les deux noms - sont des écrits très éclairants. Leur oeuvre fit l'effet d'un tremblement de terre dans la pensée sociale et philosophique du XIXe siècle. Mais le socialisme réel - tel qu'il s'est institué - est la plus grande déception du XXe siècle. Les socialismes, surtout ceux d'inspiration marxiste, ont polarisé les rêves déjà élaborés aux XVIIIe et XIXe siècles d'une société égalitaire, libérée des égoïsmes qui avaient marqué les sociétés antérieures, d'une société qui allait reconstituer une nouvelle solidarité et une nouvelle fraternité en éliminant la propriété. Bien que ce rêve ait été régulièrement trahi, l'humanité continuera de le poursuivre, car il est inscrit dans notre conscience. Le grand scandale des inégalités, de la pauvreté, de l'injustice et de l'exploitation de l'homme par l'homme nourrira toujours ce rêve, qui est un des plus beaux et des plus purs de l'humanité.

Les socialismes non marxistes ont finalement mieux traduit cette idée que les socialismes d'inspiration marxiste qui ont malheureusement, les uns après les autres, trahi ce rêve. Ils ont reconstitué les sociétés répressi-

ves du XVIIe siècle. Elles sont une régression historique, ces sociétés qui déniaient les libertés humaines et qui, sous prétexte de parler au nom de la classe ouvrière prolétarienne, installent une bureaucratie au pouvoir et prétendent poursuivre une révolution qui n'existe plus depuis longtemps. Ces trahisons systématiques furent pour moi d'amères déceptions, car je me considère socialiste (non marxiste), c'est-à-dire que je partage avec ceux qui le poursuivent le rêve d'une société égalitaire et plus juste, où la fraternité pourra réellement s'incarner et remplacer le règne de la concurrence. Mais les rêves ne passent pas facilement dans l'histoire.

La grande faiblesse des socialismes fut, selon moi, d'avoir trop voulu rapporter l'être humain à son travail. Les socialismes témoignent d'une sorte de puritanisme que l'on retrouve étrangement dans le capitalisme bourgeois. Je persiste à croire que l'homme n'est pas fait que pour le travail et que le travail, même s'il est une nécessité de la vie humaine, ne doit pas être érigé en absolu. Il m'est impossible de fonder ma philosophie de la vie sur la valorisation du travail.

Les socialismes contemporains me sont tous apparus comme inhumains, aussi inhumains que certaines églises, aussi inhumains en particulier que les églises fondamentalistes qui réduisent l'être humain soit à la prière, soit à son rapport à Dieu ou aux dieux. On retrouve toujours, sous des formes différentes, « l'homme unidimensionnel » auquel s'est adressé Herbert Marcuse. L'être humain est infiniment plus polyvalent et divers que tous ces monolithismes simplistes. Ayant eu toute ma vie à lutter, et en moi-même et autour de moi, contre les orthodoxies rigides de l'Église catholique, je n'ai jamais pu me sentir attiré par un militantisme qui voulait nous en imposer d'autres. Ayant difficilement réussi à sortir d'un catholicisme de droite, pour qui la fin de tout se résumait au respect des autorités, je n'avais certainement pas l'intention de retomber dans un autoritarisme de gauche qui ploie sous d'autres autorités. J'ai été suffisamment en contact avec les jeunes marxistes depuis quarante ans pour savoir comment ils fonctionnent et je n'ai aucune envie de partager leur sort.

- *La pensée de Marx a-t-elle influencé votre vision de la sociologie ?*

- Partiellement. La pensée de Marx et d'Engels constitue pour moi la théorie sociologique la plus complète en soi. Il est difficile de trouver en dehors de leur pensée un ensemble théorique aussi cohérent et complet, et

je dirais presque aussi irréfutable, car on peut toujours faire la preuve du marxisme comme on peut toujours faire celle du freudisme ou du christianisme. Elle est du reste très lassante et très dangereuse, cette démonstrabilité. Elle me fait peur. D'un point de vue scientifique, ce qu'on peut toujours prouver me paraît particulièrement, et paradoxalement, suspect.

Francis Bacon nous enseigne à nous méfier constamment de ce qu'il appelle les « idoles de la pensée ». Je crois que l'idole de la transparence et de la certitude dans les sciences sociales et humaines est une des pires idoles qui soit et il faut l'abattre. Etre sûr qu'il y aura toujours une réponse, c'est déjà se situer en dehors de la pensée scientifique. La pensée religieuse, par exemple, est toujours assurée qu'elle réduira l'objection posée, car la Révélation qui la fonde se situe au-dessus de la science.

Il en va de même du marxiste, qui est toujours en train de réduire l'adversaire parce qu'il croit être le seul à avoir compris le sens de l'histoire. Je ne crois pas au « sens de l'histoire », qui m'apparaît encore plus difficile à accepter que la Révélation chrétienne. Ceci dit, je souligne que ce que j'ai surtout apprécié dans le marxisme, c'est sa dialectique - qui venait de Hegel. Je ne crois pas qu'il existe dans l'Histoire une dialectique aussi logique et aussi rationnelle que le voulait Hegel, mais je crois que cette perspective dialectique trouve effectivement des fondements dans la réalité de l'histoire sociale.

Hegel m'a probablement autant influencé que Marx. Hegel, tout autant que Marx, a su prévoir partiellement le devenir de la société contemporaine. Et tout autant que Marx, il s'est trompé sur elle. Il a très bien vu venir la bureaucratisation tentaculaire du monde moderne, et en particulier le rôle prédominant et envahissant que l'État allait y jouer. Il y voyait le triomphe de l'Idée, de la raison. À cet égard, la société contemporaine réalise tout autant la pensée de Hegel que celle de Marx. Les sociétés socialistes sont malheureusement tout autant hégéliennes que marxistes, puisqu'elles ont réalisé la grande idée de Hegel selon laquelle c'est à travers l'État que se réalise la rationalité d'une collectivité. Je suis étonné de constater à quel point Hegel se retrouve dans les sociétés socialistes aussi bien que dans les sociétés libérales où l'État est devenu le monstre que l'on sait. Un des grands problèmes de la société contemporaine, c'est le combat à mener non seulement contre Marx mais aussi contre Hegel : comment se servir de l'État sans y être asservi ?

- Comment l'État a-t-il pu se développer autant dans les sociétés libérales anglo-saxonnes dont la pensée, reposant essentiellement sur le droit des individus, s'oppose complètement à la pensée allemande ?

- La même cause crée le même effet. En se développant, la société industrielle libérale, source d'injustices et de profonds clivages au moment même où émergeait l'idéologie de la fraternité et de l'égalité, a fini par engendrer les conditions d'une intervention nécessaire de l'État. On assiste à un profond paradoxe dans la société occidentale du XIXe siècle. D'une part, on vivait de la pensée et du discours des révolutions anglaise, américaine et française et, d'autre part, on encourageait la révolution industrielle qui engendrait des inégalités et des horreurs plus grandes que celles qu'on avait connues jusque-là. Cette contradiction entre la révolution industrielle et la révolution culturelle que furent les révolutions anglaise, américaine et française ne pouvait être résolue, semble-t-il, que par un mélange de socialisme et de libéralisme : le « Welfare State », l'État-Providence. C'est ce qui explique un peu le mouvement dialectique de l'histoire.

Nous vivons aujourd'hui un autre paradoxe : les sociétés socialistes qui s'étaient constituées pour incarner le grand rêve humain de l'égalité et de la fraternité se sont transformées en sociétés répressives. Il est quand même incroyable de voir tous les pays qui sont devenus socialistes incarner l'un après l'autre ce cruel paradoxe. Je ne sais comment nous sortirons de ce paradoxe, mais il fait certainement partie de la dialectique contemporaine.

- *Assiste-t-on au déclin et à la mort de l'idéologie marxiste ?*

- Certainement pas à la mort de l'idéologie marxiste. Peut-être même pas à son déclin. Elle reste vivante, parce qu'elle sert toujours et servira encore longtemps d'inspiration pour tous ceux qui sont assoiffés de justice et surtout pour les classes et les peuples qui subissent l'injustice. Le christianisme a pu, à certaines époques, inspirer l'idéal de justice. Mais il a manqué à la tâche dans les temps modernes ; le marxisme et les socialismes ont pris la relève. Ce à quoi on assiste par ailleurs, c'est à une remise en question de l'idéologie marxiste ; et cela à cause de l'échec au moins partiel des sociétés socialistes qui prétendent s'en inspirer. Après

une longue période de critique du capitalisme, nous sommes entrés dans une période de critique des socialismes. Et ça ne fait que commencer, ce sera une longue période. Ce qui n'empêche sûrement pas que se poursuive la critique du capitalisme. Le socialisme, depuis quelques années, a été mis sur la défensive, c'est à lui à se justifier maintenant. Le socialisme, qu'il soit soviétique, cubain, chinois, yougoslave, polonais ou roumain, est partout remis en question. Ce questionnement, qui se faisait généralement en dehors des sociétés socialistes, se fait maintenant de l'intérieur de ces sociétés, comme le prouvent entre autres les événements de Pologne depuis 1980, l'évolution en Hongrie et, plus récemment, en U.R.S.S. même. Il sera difficile d'arrêter le mouvement qui vient de s'engager.

Lénine a rendu un bien mauvais service à la pensée marxiste en la polarisant sur l'État. Du reste, la grande inquiétude de Lénine, à la fin de sa vie, alors qu'il était paralysé, handicapé, incapable d'agir, était la bureaucratisation de l'État soviétique telle qu'il l'avait conçue, et le pouvoir croissant de Staline qui représentait cette bureaucratie.

Quelle énorme erreur d'avoir cru que l'État et la bureaucratie qu'il engendre puissent vraiment représenter les intérêts de la classe ouvrière ! L'État, selon moi, porte toujours ses propres intérêts, c'est là sa grande difficulté. Je le sais pour y avoir travaillé. La bureaucratie risque sans cesse de devenir une sorte d'institution qui vit pour elle-même. Le cerveau parasite du corps !

Lorsque j'ai travaillé dans la fonction publique québécoise, il m'arrivait souvent de penser aux bureaucrates soviétiques et je me disais : ce doit être assez terrifiant d'être dans une bureaucratie qui a tous les pouvoirs, qui est liée à un seul gouvernement et à un seul parti, qui possède non seulement les pouvoirs administratifs mais aussi les pouvoirs politiques et idéologiques, qui parle toujours au nom du peuple qu'elle représente et qui se présente toujours comme le représentant de la classe ouvrière. Un tel pouvoir doit enivrer ceux qui y participent. Mais on peut aussi imaginer les incroyables et mortels conflits de pouvoir qui doivent s'y produire.

- *Y a-t-il moyen d'endiguer éventuellement ce pouvoir grandissant de la bureaucratie ou faut-il vivre l'aventure jusqu'au bout, aller jusqu'au bout du tunnel ?*

- Cette question me rend perplexe. La bureaucratie est un des grands pouvoirs dominants de nos sociétés. Dans l'État, elle domine même le pouvoir politique car ce dernier lui est toujours plus ou moins soumis. Dans la société civile, l'organisation bureaucratique s'est répandue, elle est omniprésente, elle est le cadre de presque tout le milieu de travail et de bien d'autres activités. Il faudrait pouvoir reconstituer, en marge des bureaucraties, d'autres tissus sociaux provenant, par exemple, des mouvements populaires de participation, des petites entreprises et surtout de la vie de quartier. Il faudra valoriser l'action politique de base, celle du quartier, des institutions municipales et scolaires, toutes beaucoup trop négligées. Toute une partie de la vie sociale pourrait être reconstruite autour de la participation et de l'autogestion.

- *Vous croyez que c'est encore possible, que les citoyens n'ont pas démissionné ?*

- Je crois que c'est encore possible. Ce sera un long travail, certes, et peut-être faudra-t-il s'enfoncer encore plus dans la bureaucratisation pour pouvoir éventuellement en sortir. L'organisation bureaucratique est si puissante qu'elle réussit à satelliser et contaminer même ce qui s'organise en dehors d'elle. Elle gagne tout : même les syndicats se sont bureaucratisés et même les mouvements populaires. J'ai été témoin de nouveaux mouvements en pédagogie qui se sont fait récupérer par le système officiel et qui se sont bureaucratisés à leur tour. C'est extraordinaire, une telle puissance de récupération !

- *C'est effectivement un monstre. Comme le disait un auteur français, viendra un moment, très bientôt, où il n'existera plus que des institutions, sous toutes les formes possibles, et où les individus et les citoyens ne seront plus que des prétextes aux institutions. Partagez-vous une telle vision presque apocalyptique des choses ?*

- Cette vision est malheureusement assez juste. Une bureaucratie sait toujours trouver des prétextes à l'organisation de nouvelles institutions et de nouvelles structures. C'est son mouvement naturel, presque irréversi-

ble. Je crois toutefois que la bureaucratie comporte des faiblesses internes et qu'elle se dévore elle-même jusqu'à un certain point. Elle se paralyse elle-même par le jeu des luttes intestines dont elle est toujours le lieu. Elle est donc beaucoup plus fragile qu'il ne le semble de l'extérieur. Elle est moins monolithique qu'on ne le croit et elle est incapable de s'organiser elle-même. Elle n'est pas un mouvement organique, par exemple. Il existe des mouvements qui peuvent exiger de leurs membres une fidélité que la bureaucratie ne sera jamais capable d'obtenir. Peut-être est-elle est un colosse aux pieds d'argile.

Je ne sais si dans les prochaines années nous assisterons au triomphe universel de la bureaucratie ou à son dépérissement progressif. Tout est possible. Pour ce qui est de la bureaucratie d'État, on peut croire qu'elle a atteint son apogée et va connaître un dépérissement. Les ressources à la fois humaines et financières sur lesquelles elle peut compter sont en train de s'épuiser. C'est là le grand frein de la bureaucratie d'État. Elle risque maintenant de se désorganiser de l'intérieur, car tout arrêt dans sa croissance engendre des conflits internes graves. Une bureaucratie devient rapidement le lieu de luttes terribles dès qu'elle doit entrer en compétition avec elle-même pour obtenir l'argent et le personnel qui lui sont nécessaires. Toutes les énergies qu'une bureaucratie doit dépenser pour survivre, ce sont autant d'énergies qu'elle ne peut employer à s'étendre. C'est par ailleurs dans le secteur privé qu'elle demeurera la plus puissante. La bureaucratie des entreprises privées prend le relai de la bureaucratie d'État. Ce sont les bureaucraties de la société civile qui ont le vent dans les voiles, aux dépens de la technocratie d'État. Les « libéraux » qui critiquent l'État sont tous à la tête ou à l'emploi de grandes bureaucraties privées...

- *Si l'on revient au marxisme, comment se porte-t-il au Québec ?*

- Il a atteint, il y a quelques années, un plafond de développement. Formés durant les années 50 et 60, les groupes marxistes furent très actifs et ils s'engageaient dans le syndicalisme, les milieux étudiants et les mouvements populaires. Mais depuis, ils ont plafonné et n'ont pas gagné beaucoup de terrain. Je crois que l'ensemble du mouvement marxiste a subi un essoufflement, et maintenant un recul certain.

- *Avez-vous eu, dans votre carrière de professeur, des problèmes ou des ennuis avec des étudiants marxistes ?*

- Des problèmes, non ; des contacts, oui, et bien sûr, de nombreuses discussions assez vives, dans les séminaires et les salles de cours. Mais je n'ai jamais eu personnellement à souffrir d'une contestation systématique, d'un barrage ou d'un boycottage de leur part. Lors de certaines contestations d'étudiants, je sentais bien que des groupes militants de gauche animaient et encourageaient ces contestations. Mais c'était normal, cela faisait partie du jeu classique de tels événements.

- *Est-ce vrai que ce sont les sciences sociales qui furent responsables de la montée du marxisme au Québec et que les groupes marxistes se formèrent dans les universités surtout ?*

- C'est partiellement vrai si l'on ajoute aux sciences sociales la philosophie et la littérature, ou les sciences humaines en général. Mais c'est là le produit d'une sélection naturelle puisque les étudiants qu'intéresse le marxisme ne se dirigeront certainement pas en chirurgie dentaire ou en optométrie ! Ils optent presque toujours pour les sciences humaines, tout comme j'avais opté pour les sciences humaines lorsque, à 20 ans, je voulais être un militant chrétien. Il est donc normal qu'un étudiant qui veut être un militant socialiste ou qui voit dans le marxisme une réponse à ses interrogations sur la société et l'histoire se dirige plutôt vers les sciences humaines, l'histoire, la sociologie, l'économie politique, la philosophie ou la littérature.

Ce qui ne veut pas dire toutefois que ce sont les sciences sociales qui leur aient nécessairement enseigné le marxisme, car les étudiants reprochaient justement à nos départements de sociologie et d'anthropologie, entre autres, de ne pas assez enseigner le marxisme. Ce sont eux qui l'exigèrent. Je me souviens qu'une année, un groupe d'étudiants avaient contesté le département de sociologie, nous reprochant de ne pas avoir une pensée commune et militante, évidemment d'inspiration marxiste, et d'appartenir à des écoles de pensée différentes. Ce fut un des moments où nous, les professeurs, avons été le plus unanimes : nous voulions continuer à respecter notre pluralisme.

Je ne dirai donc pas que ce sont les sciences sociales qui favorisèrent la diffusion du marxisme mais plutôt que, du fait même que les sciences sociales étaient enseignées, les étudiants intéressés, disons, par la critique

sociale, y venaient. Et j'ajouterais que ce sont eux-mêmes, les étudiants, qui bien souvent créaient, contre les professeurs, leur propre école de pensée marxiste.

- Par opposition au marxisme, la contre-culture nord-américaine a-t-elle marqué votre enseignement ?

- Je ne crois pas qu'elle ait marqué mon enseignement mais elle a certainement influencé ma pensée et mon évolution personnelle. J'avais, dès le départ, axé ma pensée beaucoup plus sur le développement de la société industrielle que sur celui de la société en générale. Au moment de la commission Parent, par exemple, le mettais beaucoup plus l'accent sur le caractère industriel de la société moderne que je ne le ferais aujourd'hui. Les mouvements contre-culturels m'obligèrent à réfléchir sur l'impact de cette société industrielle et sur la question de la qualité de la vie humaine. J'ai découvert comment une partie des valeurs de la société contemporaine était représentée, à l'extérieur de la société industrielle, par des groupements qui, en se marginalisant par rapport à cette société, la contestaient, non par des manifestations publiques et rhétoriques, mais dans leur vie même.

Par contre, les perspectives apocalyptiques de la contre-culture ne m'ont jamais convaincu. C'est-à-dire que je ne crois pas tellement que la société industrielle soit dans une phase de déclin, qu'elle menace de s'effondrer et que l'on doive en conséquence créer de petites communautés qui survivront à l'écrasement subit de la société industrielle. Je ne trouve pas très réaliste cette vision apocalyptique.

- Mais à une époque où toutes les valeurs sont inversées et où la société vit littéralement à l'envers, se donnant toutes les fausses priorités, vous ne trouvez pas que la société industrielle est en plein déclin et que tôt ou tard elle va sauter ?

- La société industrielle aura la vie dure, elle se prolongera bien au-delà des prédictions, car elle possède les moyens de récupérer ses propres erreurs. La biotechnologie, par exemple, bien qu'elle représente de nouveaux dangers, est de nature à modifier l'orientation de la société industrielle, à permettre d'harnacher d'autres ressources et de corriger un certain nombre d'erreurs ou d'effets néfastes de la société industrielle. On

peut aujourd'hui, par exemple, enrôler les micro-organismes à des fins à la fois de production et de correction de la production. Cette grande révolution biotechnologique ouvre des voies d'avenir qui pourront être étonnantes. Mais c'est l'informatisation qui, plus encore sans doute, va modifier profondément la société industrielle - c'est déjà bien commencé ! - et lui assurer sa survie. Elle élimine des tâches, en crée d'autres, en transforme un plus grand nombre. Elle est en train d'opérer une profonde mutation de tous les modes de production. Nous assistons au début d'une nouvelle révolution industrielle.

Par ailleurs, les valeurs sont certes en évolution, mais à l'intérieur du cadre de la société industrielle, et sans nécessairement la menacer. La notion de travail change, l'attitude de l'être humain à l'égard de la nature se modifie. Qui, par exemple, parlait d'écologie il y a à peine vingt ans, sinon quelques scientifiques isolés ? je reconnais que la société bureaucratique industrielle récupère même l'écologie et c'est pourquoi je continue à croire à l'oeuvre de la contre-culture et à l'existence de communautés qui contestent par l'exemple. Il est dommage du reste que ces communautés ne se soient pas répandues autant qu'on le croyait à leurs débuts et n'aient pas attiré un nombre plus considérable de jeunes.

- La contre-culture vous a-t-elle influencé dans votre vie personnelle, au niveau de la sexualité, de la nourriture, de la consommation de drogues, de la cosmologie personnelle, d'une nouvelle vision de la société ?

- Je suis moi-même trop adapté à la société industrielle pour m'engager dans la contre-culture. Je l'ai explorée, elle m'a impressionné. Si j'avais eu 20 ans en 1965-70, je serais certainement allé vivre dans une commune, car à 20 ans, la J.É.C. où je m'étais engagé constituait justement une sorte de petite commune. À cet âge-là, j'étais attiré par le monde de la contestation, par la marginalité et par l'idéalisme. Mais il est un peu tard maintenant !

J'avoue que j'y ai pensé assez longuement. J'ai discuté à plusieurs reprises avec ma famille de la possibilité de joindre ou de former une commune avec d'autres couples ayant des enfants. Ce fut une tentation, car rien en nous ne s'y opposait *a priori*. Mais c'est finalement la tyrannie de la commune qui nous fit reculer. Je trouvais que la famille était déjà suffisamment tyrannique comme cela sans s'embarquer dans la super-

tyrannie de quatre ou cinq familles vivant ensemble. Mais j'ai été bien tenté de le faire, car j'ai toujours eu une attirance pour la vie communautaire, que ce soit la communauté religieuse, la commune contre-culturelle ou la communauté d'une équipe de recherche.

En ce qui a trait aux autres domaines que vous venez de mentionner dans votre question, je n'ai jamais été un adepte des drogues, de l'astrologie, du naturisme. L'influence la plus profonde qu'a exercée sur moi la contre-culture, ce fut probablement d'apprendre à respecter la liberté des choix personnels de vie. J'avais été élevé dans le respect de l'autorité et des institutions. J'ai probablement beaucoup souffert de la tyrannie des institutions, de l'empire qu'elles exercent sur nos vies. C'est cette tyrannie que j'ai surtout contestée. J'ai donc voulu dans ma vie personnelle et dans celle de mes enfants donner à chacun la liberté de faire les choix de vie que chacun souhaitait.

je crois avoir donné aux membres de ma famille une grande liberté dans le choix de leur vie. Quand j'examine rétrospectivement la vie de mes enfants, je constate qu'ils ont pu décider de leur propre mode de vie indépendamment de leurs parents, de leur famille, de leur milieu. C'est peut-être là un effet de la remise en question de la famille par la contre-culture.

J'accepterais volontiers que mes enfants soient homosexuels ou lesbiennes, alors qu'il y a vingt ans je l'aurais vécu comme un traumatisme. Cette liberté, ma famille et moi-même l'avons progressivement acquise.

- *Vous considérez-vous comme un marginal ?*

- J'ai été un homme d'institution. Ma vie s'est poursuivie à l'intérieur d'institutions établies : université, État, famille, Église. J'ai subi la tyrannie de toutes ces institutions ! Mais je crois qu'à l'intérieur de chacune, je me suis comporté en marginal, tout en y participant assez activement et en y étant intégré. C'est peut-être là le comportement du marginal réprimé ! Sans doute cela dépend-il aussi des milieux. Aux yeux de ceux qui militent dans le milieu ouvrier, soit comme chrétiens, soit comme socialistes, je dois paraître bien bourgeois. Par rapport à certains milieux beaucoup plus conservateurs dans lesquels j'ai précédemment travaillé, l'Église catholique, par exemple, je suis un marginal. Je suis si marginali-

sé dans l'Église que je ne peux plus être pratiquant, à cause des valeurs, des pratiques et des lois de l'Église avec lesquelles je ne puis être en accord.

- *Vous n'en demeurez pas moins chrétien ?*

- Je ne le sais plus. Je crois en la spiritualité, c'est-à-dire en la recherche d'une vie intérieure, de l'authenticité personnelle. Et je vois dans le Christ un des grands inspireurs de cette recherche. Mais je ne sais pas si le Christ était Dieu, et c'est pourtant cela qu'il faut croire pour se dire chrétien.

Entre les rêves et l'histoire

Chapitre XII

La morale et l'histoire

[Retour à la table des matières](#)

- D'après Edgar Morin, le sociologue et penseur français, non seulement y a-t-il une grave crise de la sociologie mais la vraie sociologie est encore à naître. Partagez-vous cette affirmation pour le moins spectaculaire ?

- La sociologie se trouve, selon moi, au stade d'évolution où en était la psychologie au XIXe siècle. La psychologie utilisait à cette époque ce que j'appellerais un langage de sens commun pour parler de la psyché humaine. On faisait une psychologie des instincts, des tempéraments, des caractères. On a alors développé une caractérologie fort intéressante, mais qui ne demeurait qu'une morphologie de la conduite humaine.

Ce qui la transforma, à la fin du XIXe siècle, ce fut la géniale découverte de l'inconscient, de tout ce que l'inconscient produit à notre insu dans nos vies conscientes. Il n'y a pas que Freud à avoir fait cette découverte. Mais il y contribua de façon majeure et nous lui devons un cadre d'analyse de l'inconscient particulièrement important et d'une portée quasi-universelle. La découverte de l'inconscient fut l'œuvre de plusieurs psychiatres à la fin du XIXe siècle, s'appuyant sur une tradition qui re-

monte au XVII^e siècle et s'inspirant des romantismes anglais et allemand. Ce fut une des grandes découvertes du monde moderne. Depuis, l'analyse de l'inconscient a été poussée dans plusieurs directions et a donné naissance à plusieurs thérapies qui chacune se base sur une facette différente de l'inconscient. Cet inconscient est donc maintenant bien identifié et nous connaissons une partie de ses modes d'expression.

En sociologie, nous n'avons pas eu l'équivalent d'une telle découverte. En conséquence, le langage des sociologues est encore un langage de sens commun : on traduit en mots et concepts existants la société actuelle. La sociologie est donc liée à la contemporanéité des sociologues. Si la sociologie avait été inventée dans des sociétés archaïques, par exemple, ou dans des tribus isolées d'Afrique, elle aurait probablement une toute autre conceptualisation. Ce n'est évidemment pas un accident, toutefois, que la sociologie ou les sciences sociales aient été inventées dans la société libérale capitaliste de la fin du XIX^e siècle. Ce n'est pas un accident, mais la sociologie n'en demeure pas moins marquée par cette période de l'histoire de l'humanité.

Je ne saurais dire quelle grande découverte fera sortir la sociologie de ce stade, puisque nous ne l'avons pas encore faite -et ce n'est hélas ! pas moi qui la ferai ! On peut tous entretenir un tel espoir, mais il est incertain. Je partage donc tout à fait l'opinion d'Edgar Morin : la vraie sociologie n'est pas encore née, nous sommes dans la pré-sociologie. Pourrions-nous dépasser cette étape ? Je ne sais pas. Mais si elle ne réussit pas à dépasser le genre de discours qu'elle tient en ce moment, la sociologie risque de s'essouffler progressivement. On finira par se désintéresser de cette pseudo-science, tout comme on allait se désintéresser de la psychologie à la fin du XIX^e siècle puisqu'elle n'avait plus rien à nous apprendre.

Une fois affirmé, en psychologie, que les humains vivent en société grâce à un instinct grégaire, on n'a pas dit grand-chose. On en reste au niveau de l'explication des effets de l'opium par ses « vertus dormitives » et on ne fait que mettre des mots sur des observations courantes. C'est la même chose en sociologie lorsque l'on parle de l'existence des classes sociales, des hiérarchies sociales, de la bureaucratie : on ne fait que traduire en mots ce que nous révèle l'observation de la réalité. Et surtout, nous n'atteignons même pas la réalité, nous n'atteignons que le discours

sur la réalité qui, comme l'on sait, n'est jamais qu'une reconstruction partiellement arbitraire.

- Si le rôle de la sociologie ne doit pas se borner à la seule observation, mais à dire autre chose, dire plus, en quoi consisterait cette autre chose qui irait au-delà de l'observation ?

- Je ne sais pas, je le cherche moi-même. Mon hypothèse consiste à explorer du côté du symbolisme. L'ensemble de la société et de la vie sociale est composé d'une quantité incroyable de symboles. Nous vivons la société grâce aux symboles. Nous réinventons constamment la société par toutes sortes de symboles : les symboles de nos relations, de nos hiérarchies, de nos différences, de nos conflits, et j'en passe. Mais pour le moment, nous nous arrêtons à ces symboles et en restons là. Or, la richesse ou le sens du symbole, c'est qu'il doit nous parler d'autre chose puisqu'« il tient la place d'autre chose », selon sa définition - et c'est cet au-delà dont nous n'arrivons pas à parler en sociologie.

La psychologie a pu percer le symbolisme grâce à la notion d'inconscient. Les rêves, les actes manqués, les lapsus, la psychosomatique nous parlent maintenant d'une manière symbolique de quelque chose d'autre, qui est généralement le refoulé, l'occulté, l'indicible. Et l'on a pu déchiffrer, décoder le sens de ce langage symbolique. En sociologie, on en est encore aux symboles, sans bien comprendre leur signification. Mais comment percer ces symboles, comment se rendre au-delà ?

Quand Durkheim, au début du XXe siècle, analysait la religion, il disait : c'est un monde de symboles qui nous parlent de Dieu ou des dieux, mais ces dieux sont eux-mêmes aussi des symboles et il ne faut pas s'arrêter à ce niveau mais aller au-delà. Que symbolisent les dieux ? Pour Durkheim, les dieux symbolisent la société et les solidarités qui nous rassemblent. Solidarités toujours fragiles, mais que la religion permet de recréer. Ainsi, pour Durkheim, la religion constituait le grand principe intégrateur de la société. À travers la symbolique des rites religieux, des cérémonies, les croyances mythologiques et cosmogoniques, la religion rebâtit les solidarités menacées. Cette théorie est, à mon avis, la seule grande explication sociologique du symbolisme qui aille au-delà du sens commun. L'explication que Marx a donnée de la religion comme « opium du peuple » n'est pas sans valeur, elle a un fondement réel ; mais elle n'a

pas la profondeur théorique de l'explication de Durkheim parce qu'elle omet l'élément symbolique de la religion.

Mais personne n'a développé la théorie de Durkheim. Celui-ci n'a pas eu la chance qu'ont eue Freud et les psychanalystes de construire tout un édifice théorique sur une découverte fondamentale. Du reste, Durkheim a-t-il fait une découverte originale ou s'est-il tout simplement engagé dans une impasse ? Son affirmation n'est-elle en dernière analyse qu'une tautologie ? La religion nous parle de Dieu et Dieu nous parle de la société -peut-être parce que Durkheim voulait en fin de compte que le Ciel lui parle de la société. Il croyait à la nécessité d'une morale sociale et en cherchait la source en dehors de la religion, et peut-être plus exactement dans une religion sécularisée, profane.

Quel serait le champ de l'avenir en sociologie ?

Il existe un champ inexploré en sociologie, qui devrait connaître de grands progrès : la sociologie de la morale ou des morales. C'est un domaine auquel la sociologie n'a pas suffisamment touché alors que, selon moi, la morale est un des fondements de la vie sociale et même un des fondements de la pensée humaine. La morale constitue presque, en elle-même, une sociologie. En tant qu'êtres humains, nous pensons notre société et la disons en termes moraux pour lui donner un sens. Et du même coup, nous lui donnons un sens parce que nous lui en imposons un. C'est là toute la beauté de la morale. C'est une représentation qui est à la fois une action. Elle est les deux : à la fois praxis et interprétation. C'est de là, je crois, que vient sa force. Elle se rend nécessaire à la société et à l'esprit humain parce qu'elle est à la fois connaissance et réalisation de cette connaissance. A cet égard, la morale et le droit se ressemblent beaucoup : vous comprenez pourquoi je disais tout à l'heure que je m'intéresse à leurs rapports réciproques. Comme le droit, la morale nous rassure parce qu'elle nous fournit un cadre de pensée et de vie que nous n'avons pas à inventer et elle nous assure que les autres avec qui nous vivons partagent les mêmes normes. Ce partage des mêmes normes rend prévisible l'action des autres et nous rassure en retour sur eux, car nous savons qu'ils agiront selon les mêmes valeurs, respecteront les nôtres et répondront à nos comportements. La sécurité personnelle et sociale que procure la morale est essentielle à la vie humaine en collectivité.

La morale est également rassurante parce qu'elle semble provenir d'une autorité que nous respectons, quelle que soit cette autorité selon l'époque, selon la société. La morale est imbue d'une autorité métasociologique. Cette autorité peut être religieuse. Elle peut être l'autorité que dégage une longue tradition confiée à des membres de la société. Elle peut être l'autorité du passé, avec tout ce que le passé a de stable, légitime et rassurant.

La morale nous met en rapport avec une autorité rassurante, dans la mesure où celle-ci nous exempte de réinventer systématiquement les normes individuelles et collectives de notre vie. C'est un peu la « Légende du grand Inquisiteur », qu'on lit dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski. Cet épisode du roman représente pour moi une des grandes pièces du génie humain. Dostoïevski y a condensé la puissance de la morale pour chacun de nous, la puissance sécurisante de la morale. Le grand Inquisiteur explique que, par la contrainte et la domination qu'il exerce sur les consciences, il nous libère tous de la peur profonde que nous inspire la liberté. Le grand Inquisiteur dit ce qu'est le Bien et le Mal : il nous libère de la peur d'avoir à le chercher par nous-mêmes.

Derrière la morale, se tient la peur. Je crois que la peur, la peur bestiale qui habite au plus profond de l'être humain, est un des grands fondements de la vie en société. Pour des raisons que j'ignore et qui me semblent très mystérieuses, l'être humain a perdu une bonne part de l'instinct animal. N'ayant plus d'instinct, il lui faut le remplacer par une autre instance qui en tienne lieu. Et cette autre instance, c'est profondément et surtout la morale. Sans cette autre instance, il serait comme l'animal sans instinct, c'est-à-dire dans un état de panique. Lorsque l'animal sent que son instinct ne le guide plus, la panique l'envahit. On le sent à ses yeux, ses cris, sa conduite. Ainsi, sans la morale, est l'être humain.

- *La morale ne serait-elle uniquement qu'un code de comportements entre les individus ? Ou peut-elle, comme le voulait Kant qui y voyait la loi éternelle du Ciel inscrite dans le cœur de l'homme, indiquer ou faire allusion à l'existence d'un autre monde ?*

- Elle peut être les deux. Certaines morales sont des codes de vie sociale et ne réfèrent à aucune autre vie. Mais je constate que les religions n'ont pas pu, en général, ne pas faire de morale. Pire encore, je dirais que

les religions ont été grugées par la morale, se sont presque entièrement laissées manger par la morale. Les religions se prétendent les grands définisseurs de la morale. Or c'est là pour moi une grande confusion des ordres. Je ne crois pas que la religion doive tant s'occuper à définir la morale et s'en arroger la responsabilité.

Mais c'est ainsi que les religions se sont construites. Elles se sont alourdies de morales. Elles se croient obligées de fixer les limites de la famille et d'en définir le mode, polygame, monogame, que sais-je. Elles ont érigé autour du mariage et de la parenté tout un ensemble de règles morales. Elles ont prétendu légiférer en matière de sexualité. Car elle fait peur, justement, la sexualité.

Et que dire de la propriété, dont toutes les religions ont abondamment parlé ? Et des relations d'autorité, de l'obéissance, des devoirs envers les représentants de l'autorité ? Quelle avalanche de discours moraux la religion a tenue sur ces sujets ! Quel monde n'a-t-elle pas construit autour des notions d'autorité et d'obéissance !

J'ignore si la morale reflète l'au-delà. Mais je sais que l'au-delà ne parle que de morale. Si bien que les religions nous parlent très peu de Dieu et beaucoup de la Terre. C'est là, en dernière analyse, leur seule préoccupation. L'Église catholique, par exemple, est toujours en train de se battre pour s'opposer à la contraception, l'avortement, l'homosexualité, et quoi encore. Quant à l'Islam, c'est encore pire. L'Islam se veut si globalisant qu'il s'érige à la fois en autorité politique, en autorité sociale et en autorité religieuse.

- Les religions n'auraient pas à se prononcer sur les comportements des individus d'un point de vue moral ?

- Le grand rôle de la religion est de nous relier à un dieu, à des dieux, à des esprits, à une destinée éternelle, s'il y en a une. La religion devrait limiter à un strict essentiel ses interventions dans de la vie morale des personnes, dont une grande partie n'a aucun sens religieux. La vie sexuelle, par exemple, ne comporte aucun sens religieux, ne peut se traduire en termes de religion. Or, toutes les religions se croient obligées de traduire la vie sexuelle en langage religieux. Tant que nous n'aurons pas démystifié cet excès d'autorité dont la ténacité est étonnante, nous serons

victimes de cette terrible confusion entre morale et religion qui est à l'origine de tant d'abus, de tant d'oppressions dans la vie intime des personnes. La morale religieuse devrait être surtout positive plutôt que négative, sociale plus qu'individuelle : proclamer la charité, la justice, la fraternité humaine.

- *À quelle instance devrait donc revenir la responsabilité de définir la morale individuelle ?*

- Il y a certainement une partie de la morale qui devrait être autogestionnaire, c'est-à-dire qu'une partie de la vie de l'être humain devrait lui appartenir. C'est ce que nous sommes en train de découvrir aujourd'hui. De plus en plus d'hommes, de femmes et de couples s'en remettent à eux-mêmes et à elles-mêmes, et non plus à la religion, pour définir leur vie sexuelle. Ils et elles définissent leur morale. Tout en restant parfois des pratiquants, des fidèles de l'Église, ils ont décroché de la morale officielle.

En matière de contraception, par exemple, l'Église catholique continue à tenir des discours extravagants, complètement abstraits et absurdes, auxquels n'obéissent plus bon nombre de pratiquants qui recourent quotidiennement à des méthodes de contraception condamnées par l'Église. C'est un spectacle absolument incroyable.

Parallèlement à ce décrochage massif, on voit se produire un déplacement collectif de la morale vers d'autres secteurs de la vie, vers la pollution, par exemple, que ce soit celle des industries ou celle des individus. De plus en plus, on soumet ceux qui polluent à des règles morales en leur disant : « Vous nous menacez, vous menacez notre société, notre bien-être, notre santé, notre avenir et celui de nos enfants. » La morale, au fond, touche les actes qui, à un moment donné de l'histoire, sont considérés comme socialement importants. Pourquoi tels actes plutôt que d'autres, on ne le sait pas toujours. Durant l'époque féodale, on mettait l'accent sur les rapports d'autorité. Dans la société bourgeoise, la morale insistait sur le mariage, la propriété et la sexualité, puisque la bourgeoisie était fondée sur ces valeurs. Dans la société contemporaine, la sexualité a moins d'importance sociale, quoiqu'elle en acquière plus pour l'individu. Dans notre société, on met l'accent ailleurs : la préservation de la nature que l'on sent menacée. La morale change donc d'une période à l'autre, car

certaines actes individuels ou sociaux prennent, selon l'époque, plus d'importance que d'autres.

- *Où se situent les besoins de la nouvelle morale, aujourd'hui ?*

- Nous sommes de plus en plus préoccupés, comme je viens de le dire, par la protection de la vie humaine, la santé et ce qui peut menacer la vie et la santé dans l'environnement naturel, biologique et physique. Par l'utilisation de la violence dans la société politique. Par les inégalités à l'intérieur des sociétés et entre les sociétés. Je crois que ce sont les trois grands thèmes moraux de la civilisation contemporaine. Notre société a subi une évolution qui l'oblige à accorder une importance accrue à la notion de civisme, à la conscience sociale des inégalités. Notre sensibilité est beaucoup plus vive qu'autrefois à l'égard de ces sujets. Autrefois, la collectivité avait moins besoin de civisme, un minimum suffisait. Aujourd'hui, nous nous sentons très menacés par les conditions de vie, par les comportements de ceux qui nous entourent, par les effets néfastes des entreprises industrielles sur la qualité de la vie.

Les moyens considérables dont nous disposons menacent l'équilibre de la nature. L'homme a toujours affecté la nature et défait son équilibre. L'agriculture, par exemple, a considérablement transformé la biosphère depuis la révolution néolithique. Certains déserts sont notre création. Mais aujourd'hui, l'échelle des répercussions a atteint un point critique et c'est l'ensemble de la chaîne du vivant que nos conduites menacent. Quoiqu'il arrive, la nature s'adaptera et trouvera un nouvel équilibre. La grande question est de savoir si nous en ferons partie et si la nature inclura notre présence dans le nouvel aménagement.

L'être humain a toujours sélectionné. Facteur de sa survie, la sélection est également facteur de sa fragilité, car elle augmente sa spécialisation et hypothèque son potentiel d'adaptation au changement. Depuis très longtemps, l'être humain sélectionne les animaux : le cheval, la vache, le boeuf, le chien, le chat. Il a sélectionné certains grains et certains légumes. Ces interventions, ou nous trouvons notre profit, ont modifié l'équilibre et l'ordre de la nature. Mais ces interventions se produisant sur de très longues périodes, les transformations écologiques étaient moins subites et sensibles. Aujourd'hui, par contre, le rythme et l'ampleur de nos

interventions sont tels que nous risquons de débalancer trop rapidement l'équilibre écologique et de précipiter une catastrophe.

Et c'est cela qui nous fait peur. Ce qui me ramène à ma première idée : la morale est notre réaction à la peur, à la grande peur qui nous habite tous. Mais l'objet de cette peur se déplace, et la morale, en conséquence, se déplace. Qui n'aurait peur aujourd'hui de la destruction de l'environnement par la pollution et de la guerre nucléaire ? Nous avons raison d'avoir peur, tout comme l'homme primitif avait raison d'avoir peur des ouragans et de certains grands animaux.

- *Devrions-nous également avoir peur de ce qu'on appelle la crise des valeurs, la décadence morale ou l'égoïsme généralisé de la société contemporaine ?*

- Vous voyez comment on traduit immédiatement le discours sur la société en langage moral ! Déclin des valeurs ? je ne sais pas. Transformation, certainement. Certaines valeurs régressent mais de nouvelles surgissent. Quant à l'égoïsme, il a toujours existé. Par contre, il y a présentement retour au respect de soi-même, retour à la liberté ou au droit de vivre comme chacun l'entend. On revient à la morale de « charité bien ordonnée commence par soi-même », morale d'un certain égoïsme ou de l'individualisme. Que veut dire « charité bien ordonnée commence par soi-même » ? Que si l'on ne s'aime pas soi-même, on pourra difficilement aimer les autres ; que si l'on ne se respecte pas soi-même, que si l'on ne se sent pas bien dans sa peau, l'on ne pourra respecter les autres, l'on ne pourra se sentir bien avec les autres.

Ce principe va à l'encontre de la morale de l'humiliation de soi, la morale du « moi haïssable ». Pour cette dernière, le moi est non seulement haïssable, mais dangereux, parce que plein de défauts et de vices. Il faut alors le châtier, le purger, l'écraser. Cette morale est nettement en régression et fait place à la morale du « moi convenable et aimable ». Mais à travers cette dernière, il nous faut apprendre à retrouver une extension aux autres et à les aimer. Retrouver le lien entre la morale du respect de soi et celle du respect des autres. Mais il y a là un cercle vicieux qu'il n'est pas facile de briser. Nous avons toujours l'impression que ces deux morales sont irréconciliables et qu'il est impossible de réaliser la quadra-

ture du cercle, c'est-à-dire de concilier l'amour de soi et l'amour des autres.

Les sociétés archaïques ont beaucoup mieux réussi cette quadrature du cercle que nous. La personne individuelle y est autant respectée que la collectivité, alors que dans notre société, il semble qu'il faille toujours choisir entre autorité et liberté. Qui se libère, se libère contre l'autorité. Qui impose une autorité, l'impose contre la liberté. Nous sommes incapables de les réconcilier. Et peut-être est-il effectivement impossible d'y arriver dans notre société. Peut-être faut-il vivre dans de petites collectivités, en étroite union et harmonie avec la nature, pour trouver un mode de vie individuelle et collective où liberté et autorité puissent coexister sans contradiction.

- Certains déplorent aujourd'hui la perte du sens de la responsabilité. Les citoyens exigent de plus en plus de droits mais négligent leurs devoirs. Il semble que soient perdues les notions de responsabilité collective et de solidarité.

- je ne crois pas, ou du moins cette responsabilité, nous la retrouvons dans un nouveau contexte. Nous traversons une période de transition où nous sortons de la morale centrée sur la vie individuelle et les petites collectivités familiales, morale héritée de l'idéologie dominante de la bourgeoisie. Au moment où ces morales individuelles se désarticulent, nous pénétrons dans la morale collective qu'exige l'époque. De ce point de vue, je crois qu'il est plus exigé de l'homme contemporain qu'autrefois. Il est beaucoup plus difficile d'être moral aujourd'hui qu'il y a cinquante ans. Respecter l'environnement pour les autres, se sacrifier pour une collectivité assez abstraite en payant des taxes, sont des formes exigeantes de civisme. Autrefois, les riches « avaient » leurs pauvres. Ils les voyaient, les connaissaient. Aujourd'hui, celui ou celle qui paie son impôt ignore qui bénéficiera de cette redistribution de revenus. Du point de vue moral et social, la période contemporaine est très difficile. Je ne connais pas de période dans l'histoire où l'on a exigé de l'individu qu'il participe de manière aussi étendue et aussi abstraite à la collectivité.

Cette participation était relativement facile à l'époque féodale où la morale encadrait immédiatement l'individu. La morale de la société bourgeoise se pratiquait facilement, car elle était la morale d'une petite com-

munauté. Il en va tout autrement de la morale collective contemporaine, et je ne m'étonne pas qu'une partie des citoyens cherchent à y échapper, se replient sur eux-mêmes, sur leur vie et leurs biens.

Ce qui m'étonne, c'est que cette morale se répande aussi vite qu'elle le fait aujourd'hui. Ce qui m'étonne, c'est que les gens y adhèrent et non qu'ils y échappent. Je suis frappé, par exemple, de voir à quel point les enfants sont devenus sensibles à la pollution de l'environnement. Je me souviens d'un pique-nique où les enfants, avant de jeter quelque chose, demandaient à leurs parents : « Est-ce bio-dégradable ? » J'avoue n'avoir jamais eu cette préoccupation lorsque j'étais jeune et que même aujourd'hui, elle me vient difficilement. Pour ces enfants, la question était toute naturelle.

Je ne suis donc pas pessimiste quant à l'évolution de l'humanité ; je ne crois certainement pas que celle-ci soit plus mauvaise qu'avant. Mais les problèmes auxquels elle est confrontée sont beaucoup plus graves.

- *Vous n'avez pas l'impression qu'on se dirige vers une apocalypse maison ?*

- Ce n'est pas impossible. L'humanité est certes en mesure de détruire son habitat. Mais il est non moins possible qu'elle développe une conscience qui l'arrête au bord de l'abîme. Du reste, l'humanité a déjà frôlé bien des désastres. Je pense aux grandes migrations provoquées par des bouleversements écologiques, aux grandes famines, aux grandes épidémies. L'humanité est familière des désastres, « gorgée de désastres » comme l'écrivait Malraux. Je crois que chaque génération a l'impression de vivre au bord du désastre.

- *Pour les chrétiens, l'histoire possède direction et finalité. L'humanité se dirige vers une convergence, une parousie, le second retour du Christ. Pour les marxistes, cette finalité sera la société sans classes. Et vous ?*

- Je ne crois pas aux finalités historiques, comme je vous l'ai déjà dit. L'histoire est la résultante, selon moi, d'une suite d'accidents et de décisions dont rien ne permet de croire qu'elle incarne la manifestation d'une loi unique et grandiose. Je crois aux décisions des êtres humains, cependant, qui, conjuguées aux accidents sur lesquels nous n'avons aucun

contrôle, ont un effet réel sur l'histoire. Et il n'y a pas que quelques personnes qui les prennent ces décisions, elles sont très nombreuses à les prendre, et les conflits entre ces décisions viennent s'ajouter à la dynamique de l'histoire. Il n'y a pas, selon moi, d'histoire nécessaire et déterminée. Elle peut tout aussi bien se diriger dans un sens que dans un autre. Je ne suis donc pas plus d'accord avec l'interprétation marxiste de l'histoire qu'avec l'interprétation chrétienne ou l'interprétation écologique. L'humanité crée sa propre histoire, et l'a souvent créée par l'entremise de courtes vues dont les effets se font sentir à long terme.

- Certains penseurs américains affirment que, pour la première fois dans l'histoire, les humains sont en mesure d'intervenir directement et consciemment dans les processus de l'évolution historique, que dorénavant les règles du jeu sont changées. Alors qu'auparavant nous intervenions indirectement sans pouvoir prévoir les conséquences à long terme, nous sommes aujourd'hui suffisamment nombreux à être informés et évolués pour modifier consciemment la direction de l'histoire.

- Mais nous sommes justement tellement nombreux à vouloir les prendre, ces décisions, qu'il est impossible d'en connaître les effets à long terme. Il n'y a, que je sache, aucun centre de coordination planétaire des décisions majeures ! je vois mal un consensus surgir dans un monde essentiellement pluraliste.

La société moderne se caractérise par une pluralité croissante de petits centres plus ou moins autonomes de décisions, dont le gouvernement fait partie. Les journaux, qui ne font qu'amplifier les gestes des politiciens, nous donnent une image très grossière et très fautive du gouvernement. C'est une pure illusion qu'engendrent les journalistes. La société ne correspond pas du tout à cette image, elle ne fonctionne pas ainsi. Les hommes politiques ne prennent pas de décisions parce que l'envie les en prend ; ils prennent des décisions parce que d'autres en ont prises. C'est cela que les journalistes ne montrent pas ou ne peuvent nous montrer parce que la complexité du processus les en empêche. Les journaux seraient chaque jour des briques de mille pages s'il leur fallait raconter les décisions qui se prennent dans les bureaux industriels, les bureaux d'affaires, les syndicats, les institutions, les mouvements populaires, les banques, et qui pourtant influencent nos vies autant, et parfois davantage, que les décisions politiques.

Les anciennes sociétés étaient plus simples parce que les centres de décisions étaient plus nettement identifiés et moins nombreux. Les rois et les seigneurs décidaient ; les autres suivaient. Aujourd'hui, les centres de décisions sont multiples. Plus de gens instruits veulent participer et les communications modernes ultra-rapides le leur permettent. C'est pourquoi les grandes révolutions, à la française ou à la russe, ne sont plus possibles aujourd'hui.

Pendant les événements de mai 68 en France, Habermas - le philosophe social dont je me sens le plus près - disait qu'il ne fallait pas croire qu'il était alors possible de faire une grande révolution. Il disait aux étudiants de l'époque : « Vous tenez un langage de 1910, ce qui est absurde, car la société moderne n'est pas du tout construite comme celle de 1910. On ne peut plus faire aujourd'hui la révolution de 1910. » Il lui a fallu payer le prix de cette lucidité et de ce réalisme, car si les autorités allemandes le considéraient comme dangereux et subversif, les étudiants, eux, l'accusaient d'être réactionnaire.

- Une révolution, c'est une intervention consciente et délibérée pour modifier le statu quo. Si la révolution n'est plus possible aujourd'hui, comme le prouvent Paris 68, Prague 68 et Pologne 81, quels moyens restent encore pour intervenir et modifier la société ?

- Habermas parle de réformisme radical, idée que j'aime bien et qui se résume à ceci : il faut développer une pensée radicale de type réformiste et non de type révolutionnaire. La notion de pensée radicale de type révolutionnaire appartient, dit Habermas, aux années 20 - alors que le pouvoir et la société n'auraient pu s'opposer à une révolution. Mais aujourd'hui, les sociétés modernes, étant constituées d'une multiplicité de centres de décisions, il y a toujours parmi ceux-ci des centres de résistance capables de contrer efficacement toute tentative de changement brusque. Par ailleurs, le potentiel de changement a augmenté. L'effet net : les forces de résistance se sont multipliées en même temps que les forces de changement.

Les forces de résistance sont un des sujets que négligent trop les sociologues. Ils ne se concentrent que sur les forces de changement, comme si ne se développaient pas à la fois des forces de résistance. C'est le pro-

pre de nos sociétés modernes de développer les deux types de forces à la fois. A certains moments même, les forces de changement se transforment en forces de résistance. Le syndicalisme en est un exemple typique. Il fut force de changement il y a quelques années. Il est en train de devenir, à bien des égards, force de résistance au changement.

Si l'on veut opérer des changements dans la société, il faut y travailler en développant une pensée radicale qui critique l'état présent des choses et propose des changements qui puissent s'opérer à travers une évolution et non une révolution. Les grandes révolutions appartiennent désormais à la mythologie de la pensée sociale. La Pologne, malgré l'échec de décembre 81, représente bien cette démarche : à l'intérieur d'une société socialiste s'est développée une pensée radicale réformiste qui tenta de modifier la société sans révolution - et qui aurait pu le faire en profondeur si elle n'avait suscité des forces supérieures de résistance. La loi martiale de décembre 81 est venue faire avorter cette réforme. La présence menaçante de l'URSS a faussé la dynamique du mouvement qui, dans des conditions normales, aurait pu réussir à transformer le pays sans révolution violente.

En Amérique du Nord, il ne faut pas s'attendre à ce que les travailleurs descendent dans la rue et fassent la révolution de 1917. Il y a du reste trop de résistances chez les ouvriers eux-mêmes. La révolution bolchévique de 1917 a pu aboutir parce que le régime avait épuisé toutes ses forces de résistance. Et il fallut malgré tout une guerre civile pour l'implanter solidement.

- S'inspirant de la biologie et de la génétique, certains penseurs, dont le cybernéticien anglais Stafford Beer qu'Allende avait fait venir au Chili pour en réorganiser la bureaucratie ou le système nerveux, affirment que la survie d'une société, quelle qu'elle soit, doit nécessairement passer par ses marginaux, qui sont les seuls à posséder les « stocks génétiques » nécessaires d'adaptation aux changements. Beer affirme même qu'un pays devrait, paradoxalement, favoriser l'existence de ses marginaux.

- Je ne connais pas assez la génétique pour me prononcer sur une telle idée. Mais mes propres observations sociologiques m'ont démontré que les marginaux représentent toujours une des formes d'un avenir possible. L'avenir ne se cache pas dans l'établi. L'institué, c'est le produit d'un pas-

sé. C'est ce qui fut autrefois nouveau, expérimenté par la suite, et est maintenant en train d'être dépassé.

On le voit clairement dans l'évolution des religions. Dans une très belle étude sur le rôle des petites communautés marginales dans l'évolution de la pensée et de la spiritualité religieuses, Alexandre Koyré montre très bien la capacité novatrice dont font preuve ces communautés, qu'on ne trouve pas dans l'institution officielle. L'histoire des structures économiques démontre également que l'innovation provient toujours des expériences marginales.

je ne sais cependant si une société serait en mesure de « s'offrir » ou de « se payer » des marginaux. La marginalité, on en a tous peur, précisément parce qu'elle dérange l'institué. Idéalement, dans la société rationnelle et harmonieuse de Platon, on devrait avoir justement un gouvernement capable de protéger l'innovation. J'ai travaillé un peu cette question dans le domaine scolaire. J'ai participé à une enquête franco-québécoise dans laquelle nous tentions de voir quelles étaient les idées qu'on appelle « porteuses d'avenir » dans le jargon de la prospective. Et pour les découvrir, nous savions qu'il ne fallait surtout pas chercher dans les écoles officielles et institutionnalisées, mais aller plutôt vers les nouvelles écoles dites « alternatives ».

La marginalité constitue pour moi un principe essentiel de changement dans les sociétés contemporaines, rendu d'autant plus nécessaire par la multiplication des centres de décisions.

- *Pensez-vous qu'il soit possible que le gouvernement mette sur pied des programmes d'« initiatives locales marginales » où l'on dirait à des groupes de marginaux : « Voici, nous allons favoriser votre marginalité et créer des zones hors-la-loi d'expérimentation sociale. Vous créerez vos propres codes et lois, la police n'interviendra pas, vous faites ce que vous voulez et vous vous débrouillez par vous-mêmes. Dans deux ans, nous vous recontacterons, et ce que vous aurez fait, découvert ou inventé, pourra nous servir de stock génétique d'adaptation. » le n'invente pas ce qui précède, je l'ai lu sous la plume d'auteurs sérieux. L'existence de tels programmes est-elle concevable ou est-ce vouloir se moquer ?*

- Non, ce n'est pas se moquer. L'idée a son mérite et pourrait se réaliser. Mais je ne sais pas si un gouvernement aurait assez de force, d'audace et de confiance en lui-même pour proposer une telle chose. De plus, je ne sais pas si les marginaux auraient assez de confiance en un gouvernement pour l'accepter. La marginalité et le pouvoir se tiennent par définition très loin l'un de l'autre. L'idée est totalement contradictoire et paradoxale, à la fois pour le gouvernement qui la proposerait et les marginaux qui l'accepteraient. Mais idéalement, on devrait avoir la force morale et l'audace de l'appliquer. Nous n'avons rien à perdre après tout, et tout à gagner, car nous pouvons à peine concevoir ce qui sortirait d'une telle expérimentation sociale.

- *Et pour terminer, vos commentaires sur cette phrase de Goethe : « Les législateurs ou les révolutionnaires qui promettent à la fois l'égalité et la liberté sont ou bien des rêveurs utopistes ou des charlatans. »*

- On y retrouve la contradiction que j'évoquais tout à l'heure entre l'autorité et la liberté. Nous retrouvons « la légende du grand Inquisiteur » de Dostoïevski. Car seule une autorité peut imposer l'égalité à une humanité essentiellement inégale. Mais elle le fait nécessairement aux dépens de la liberté des personnes. C'est une contradiction typique des sociétés contemporaines qui, dans l'histoire de l'humanité, ont le plus voulu être égalitaires. Aucune civilisation n'a déployé autant d'énergie que dans notre siècle pour atteindre à une certaine égalité sociale. Ceci dit, je trouve que Goethe était prophétique. Les sociétés qui ont voulu être égalitaires y sont parvenues en réduisant la liberté des personnes. L'égalité, qui est redistribution du plus vers le moins, ne peut s'imposer que par l'autorité.

Entre les rêves et l'histoire

Postface

[Retour à la table des matières](#)

En relisant ce manuscrit, je m'étonne d'avoir tant et si longtemps parlé de moi. Ceux qui me connaissent de près et de longue date témoigneront, me semble-t-il, que c'est le sujet sur lequel je suis habituellement plutôt discret. Et voilà que je me suis laissé aller à ces longs entretiens sur moi et à mon sujet !

C'est que Georges Khal fut pendant toutes ces heures un interlocuteur si attentif, si réservé, si accueillant ! Il sut me mettre en confiance, animer et entretenir le dialogue, encourager les confidences nécessaires et s'arrêter au seuil de celles qui ne l'étaient peut-être pas. Il fut mon guide, je lui ai fait confiance, je ne le regrette pas.

Notre conversation fut peut-être facilitée du fait de plusieurs importantes différences entre lui et moi, qui avaient pour effet de rendre la surprise agréable et engageante pour nous deux. N'étant ni Québécois ni Canadien de vieille souche, Georges Khal s'étonnait de mes souvenirs et m'encourageait à les raconter. N'étant pas sociologue et étant plus généraliste que moi, il était curieux de mes études, de mes lectures et de mes recherches. Ayant adhéré bien plus que moi à la contre-culture, il s'amusait des réactions de l'homme d'institution que j'ai été toute ma vie.

C'est peut-être ce qui explique qu'il. a su, me semble-t-il, nous faire revivre ensemble une page de l'évolution du Québec contemporain. Car au-delà de ma vie personnelle, qui ne présente d'intérêt véritable que pour moi et pour quelques personnes qui m'ont aimé et que j'ai aimées, c'est à une tranche de l'histoire québécoise que convie Georges Khal à travers ces pages. J'ai eu la chance d'être impliqué dans différents moments chauds ou stratégiques de l'évolution du Québec ; j'ai surtout eu la chance, par ma formation professionnelle de sociologue, d'être un observateur et parfois un observateur-participant, peut-être plus privilégié que d'autres, de la mutation du Québec. Lui-même observateur perspicace, infiniment lucide et éclairé, Georges Khal a cherché à m'amener à la barre des témoins du passé récent du Québec et à m'y faire témoigner des rapports *entre les rêves et l'histoire*. Par lui, j'ai eu plaisir à me laisser entraîner à comparaître, à apporter mon témoignage, quitte à accepter par la suite le jugement que d'éventuels lecteurs voudront porter.

Mais les rêves et l'histoire se poursuivent, ils ne se laissent pas arrêter. Les entretiens qui forment cet ouvrage datent déjà de quelques années. L'eau a coulé sous les ponts. La Pologne a connu les drames que l'on sait (trop peu et trop mal) ; les socialismes ont connu des reculs et des avancées, la droite également ; la crise économique mondiale tourne au tragique pour les pays en voie de développement. De tout cela et sur tout cela, il faudrait à la fois dire trop et trop peu. Mais Georges Khal vit maintenant à l'étranger aux antipodes d'ici. Mieux vaut, pour l'instant, ne pas poursuivre sans lui le dialogue, au-delà du terme que lui-même y a mis.

Fin du texte