

relations

MONTREAL

JUIN 1971

NUMÉRO 361

PRIX 75¢



dossier du mois :

une recherche qui rejoint le récent appel de Paul VI dans sa lettre au cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80^e anniversaire de « Rerum novarum »

LIBÉRATION DE L'HOMME ET ESPÉRANCE CHRÉTIENNE



deux études sur les espoirs québécois et l'espérance chrétienne
(Julien Harvey, Jean-Marc Dufort) — une analyse comparative
d'un message épiscopal et du manifeste du FLQ (Guy Bourgeault)

— après la *lettre apostolique* de Paul VI : quelques questions (Yves Vaillancourt)

LES DISTRICTS BILINGUES

— à propos du rapport Duhamel — une analyse de Richard Arès

ART ET ÉROTISME

— dans le contexte d'un débat actuel — une étude de Marcel Marcotte
sur l'artiste et sa conscience



chroniques — littérature : la contemporanéité attardée de
M. Tougas (René Dionne) — cinéma : les films romantiques ou
comment réapprendre à pleurer et à sourire (Yves Lever) —
les livres

relations

revue du mois
publiée par un groupe de Pères de la Compagnie de Jésus

COMITÉ DE RÉDACTION

Irénée DESROCHERS, directeur
Guy BOURGÉAULT, secrétaire
Richard ARÈS, René CHAMPAGNE, Jacques CHÈNEVERT,
Gabriel DUSSAULT, Julien HARVEY, Marcel MARCOTTE,
Yves VAILLANCOURT.

TIRAGE ET PUBLICITÉ: Albert PLANTE

numéro 361
juin 1971

SOMMAIRE

Dossier: libération de l'homme et espérance chrétienne	
En guise de liminaire — Paul VI	163
L'espérance et les espoirs au Québec	Julien HARVEY 164
La révolution de l'espérance	Jean-Marc DUFORT 168
Deux encycliques... ou deux manifestes ?	Guy BOURGÉAULT 172
La lettre apostolique de Paul VI	
Quelques questions...	Yves VAILLANCOURT 174
À propos du rapport Duhamel	
Districts bilingues et politiques linguistiques	Richard ARÈS 178
Face à l'érotisme	
L'artiste et sa conscience	Marcel MARCOTTE 181
Billet: Aimez-vous!	Paul FORTIN 169
Chroniques	
Littérature	
La contemporanéité attardée de M. Tougas .	René DIONNE 185
Cinéma	
Les films romantiques	Yves LEVER 188
Les livres	190
Ouvrages reçus	187

Relations est une publication des Éditions Bellarmin, 8100, boulevard Saint-Laurent, Montréal 351. Tél.: 387-2541.

Prix de l'abonnement: \$7 par année. Le numéro: 75¢.
Relations publiques: Pauline HOULE, 1396 ouest, rue Sainte-Catherine (ch. 314), tél.: 866-8807.

M. Jean-Robert GENDRON est autorisé à solliciter des abonnements pour la revue.



Relations est membre de l'Audit Bureau of Circulations. Ses articles sont répertoriés dans le *Canadian Periodical Index*, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le *Répertoire canadien sur l'éducation*. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.



SOCIÉTÉ NATIONALE DE FIDUCIE
L'ÉCONOMIE MUTUELLE D'ASSURANCE
SOCIÉTÉ NATIONALE D'ASSURANCES

À VOTRE SERVICE

DANS

LE GROUPE

DE POINTE

- ASSURANCE-VIE
- RENTES VIAGÈRES
- ASSURANCE COLLECTIVE

L'ÉCONOMIE
MUTUELLE D'ASSURANCE

385 est, rue Sherbrooke, Montréal 129 — Tél: 844-2050

DRUMMONDVILLE - GRANBY - JOLIETTE - LAVAL - LONGUEUIL

MONTRÉAL - OTTAWA - QUÉBEC - SHERBROOKE



EXPORT "A" FILTRE

La Meilleure Cigarette au Canada

RÉGULIÈRES ET "KING"

LIBÉRATION DE L'HOMME et ESPÉRANCE CHRÉTIENNE

La libération

Aujourd'hui les hommes aspirent à se libérer du besoin et de la dépendance. Mais cette libération commence par la liberté intérieure qu'ils doivent retrouver face à leurs biens et à leurs pouvoirs; ils n'y arriveront que par un amour transcendant de l'homme et, par conséquent, par une disponibilité effective au service. Sinon, on ne le voit que trop, les idéologies les plus révolutionnaires n'aboutissent qu'à un changement de maîtres : installés à leur tour au pouvoir, les nouveaux maîtres s'entourent de privilèges, limitent les libertés et laissent s'instaurer d'autres formes d'injustice. Aussi, beaucoup en viennent à s'interroger sur le modèle même de société. L'ambition de nombreuses nations, dans la compétition qui les oppose et les entraîne, est d'atteindre à la puissance technologique, économique, militaire; elle s'oppose alors à la mise en place de structures où le rythme du progrès serait réglé en fonction d'une plus grande justice, au lieu d'accentuer les disparités et de faire perdurer un climat de méfiance et de lutte qui compromet sans cesse la paix.

...

Les utopies

D'où une contestation qui surgit un peu partout, signe d'un malaise profond, tandis qu'on assiste à la renaissance de ce qu'il est convenu d'appeler les « utopies », qui prétendent, mieux que les idéologies, résoudre les problèmes politiques des sociétés modernes. Il serait dangereux de le méconnaître, l'appel à l'utopie est souvent un prétexte commode à qui veut fuir les tâches concrètes pour se réfugier dans un monde imaginaire. Vivre dans un futur hypothétique est un alibi facile pour repousser les responsabilités immédiates. Mais il faut bien le reconnaître, cette forme de critique de la société existante provoque souvent l'imagination prospective, à la fois pour percevoir dans le présent le possible ignoré qui s'y trouve inscrit et pour orienter vers un avenir neuf; elle soutient ainsi la dynamique sociale par la confiance qu'elle donne aux forces inventives de l'esprit et du cœur humains; et, si elle ne refuse aucune ouverture, elle peut aussi rencontrer l'appel chrétien. L'Esprit du Seigneur, qui anime l'homme rénové dans le Christ, bouscule sans cesse les horizons où son intelligence aime trouver sa sécurité, et les limites où volontiers son action s'enfermerait; une force l'habite qui l'appelle à dépasser tout système et toute idéologie. Au cœur du monde demeure le mystère de l'homme qui se découvre fils de Dieu au cours d'un processus historique et psychologique où luttent et alternent contraintes et liberté, pesanteur du péché et souffle de l'Esprit.

Le dynamisme de l'espérance

Le dynamisme de la foi chrétienne triomphe alors des calculs étroits de l'égoïsme. Animé par la puissance de l'Esprit de Jésus-Christ, Sauveur des hommes, soutenu par l'espérance, le chrétien s'engage dans la construction d'une cité humaine, pacifique, juste et fraternelle, qui soit « une offrande agréable à Dieu ». En effet, « l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir » (*Gaudium et Spes*, n. 39).

Paul VI.

(Lettre apostolique à Monsieur le Cardinal Maurice Roy, à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* — Vatican, 14 mai 1971; nn. 45 et 37.)

dossier

Le présent dossier — *libération de l'homme et espérance chrétienne* — est résolument axé sur l'expérience québécoise. Il n'est guère facile, en période de gestation, de porter un regard critique sur ce que vit la collectivité à laquelle on appartient. Aussi les textes de ce dossier ne prétendent-ils pas dépasser les *approches et approximations* : leurs auteurs sont conscients des limites de leurs études respectives, dans lesquelles ils ont simplement tenté de faire le point, dans un effort à la fois de récupération et de recherche prospective nécessairement tâtonnante. Le thème du présent dossier a été maintes fois touché dans divers articles antérieurement publiés dans *RELATIONS*; il sera de nouveau abordé dans les prochains numéros.

Les textes de ce dossier étaient rédigés lorsqu'a paru l'importante *lettre apostolique* de Paul VI au cardinal Maurice Roy. La rencontre des orientations majeures est toutefois telle qu'il a paru éclairant de citer quelques extraits de cette lettre en guise de liminaire à notre dossier de juin. On trouvera de plus, dans les pages qui suivent, un premier commentaire de la lettre de Paul VI. *RELATIONS* présentera, dans le numéro de juillet-août, un ensemble d'études complémentaires sur la même lettre.

L'espérance et les espoirs au Québec

— approches et approximations

par
Julien Harvey *

Quand les hommes ont voulu donner un nom à ce qui les charrie dans la vie, à ce qui les fait se lever le matin et guérir des coups durs, ils ont inventé le mot *espérance*. Si bien que suivre à la trace l'histoire de ce mot et de ce

qu'il recouvre révèle beaucoup sur notre aventure dans l'histoire. Et sur notre aventure très concrète, car l'homme indéterminé n'existe pas. C'est pourquoi je me réfère constamment à ce qui se vit ici, à l'espérance au Québec.

contestée: le court-circuitage de la vie présente au profit de la vie future. Aucun croyant ne niera la valeur de la dimension éternelle de l'homme; c'est précisément parce qu'il veut respecter la réalité entière qu'un homme croit. Saint Paul disait déjà que « si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espérance dans le Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes ». Mais, chez nous, l'accent a été souvent si fortement placé sur cette réalité « entière » et « dernière » que les projets humains en ont été profondément marqués. On n'a qu'à relire, pour s'en convaincre, certains sermons québécois: y apparaissent comme grands thèmes la brièveté de la vie humaine, la vanité de ce monde, l'imminence du ciel ou de l'enfer. A quoi s'ajoutent l'omniprésence des saints dans la vie quotidienne, la prière constante pour les morts, signifiée jusqu'au Concile par l'omniprésence des ornements noirs à la messe sur semaine. Somme toute, une conception « radicale » de la vie humaine est ici impliquée et exprimée, dont personne ne niera la grandeur, une option pour l'invisible qui a fait de l'homme québécois un être moins unidimensionnel que l'homme d'Amérique en général.

I — Espérance québécoise et espérance chrétienne

Il n'est pas besoin d'être historien pour savoir qu'on ne peut pas dissocier l'espérance de notre groupe national de l'espérance chrétienne. Nous avons été — et sommes encore pour une bonne part — une chrétienté, dans laquelle l'image directrice du groupe a été tracée et vécue par l'Eglise. Pour nous comprendre, il nous faut donc d'abord nous reporter à l'espérance chrétienne telle qu'elle a été vécue chez nous depuis deux siècles.

Vécue dans un groupe de pauvres, celle-ci s'est vite reportée sur ce qui a été perçu comme l'essentiel, sur l'objet premier de l'espérance chrétienne: *le bonheur éternel avec Dieu*. Notre acte d'espérance traditionnel l'exprime bien: « Mon Dieu, appuyé sur vos promesses et sur les mérites de Jésus-Christ, j'espère avec une ferme confiance que vous me ferez la grâce d'observer vos commandements en ce monde et d'obtenir par ce moyen la vie éternelle. » Son équivalent se retrouve dans nos petits catéchismes successifs. Et, à mon avis, c'est dans cette « radicalisation » que se situent à la fois la grandeur de l'espérance québécoise et ses difficultés.

1° Remarquons d'abord le caractère individualiste de cette espérance au singulier. Et cela, en conformité avec un très fort courant de la pensée chrétienne en occident. Ce courant remonte à saint Augustin (*Enchiridion*, ch. 8), qui affirme que deux des vertus

théologiques sont communautaires, la foi et l'amour, mais que l'espérance ne peut être qu'individuelle. Cette affirmation sera reprise à travers le Moyen-Age, jusqu'à ce que saint Thomas d'Aquin y apporte certains correctifs, mais des correctifs qui seront très peu agissants avant le 20^e siècle. Il n'y a rien de très étonnant à cela, d'une certaine façon: dans les situations-limites, on songe plus spontanément à sauver sa peau qu'à se sentir solidaire du salut des autres. Mais il demeure que ce caractère individualiste de l'espérance, avec la « privatisation » qu'il entraîne, constitue déjà une menace pour la motivation du groupe. Sans espérance communautaire, les projets sont menacés.

2° Remarquons ensuite l'accent très fortement moral de cet « acte d'espérance » et de la théologie qui le soutient, même si la grâce y est affirmée comme moteur de la conduite. Ceci est une valeur, mais à condition qu'on insiste explicitement sur l'amour efficace des autres comme premier et plus grand des commandements. C'est d'ailleurs par ce chemin que saint Thomas d'Aquin a retrouvé une dimension communautaire de l'espérance. Trop souvent, malheureusement, ceci a été oublié chez nous ou réduit au seul niveau familial — oubli ou réduction qui ont entraîné une faible vitalité des vertus civiques.

3° Enfin, sa projection rapide dans la vie éternelle. C'est sans doute ici la dimension de notre espérance traditionnelle qui est aujourd'hui la plus

Mais il reste que cette extrême tension de l'espérance a récemment abouti chez nous, à une rupture. Pourquoi? Je crois qu'un retour sur notre *praxis* de l'espérance — ou sur notre façon concrète de la vivre — peut révéler beaucoup sur cet écroulement du ciel québécois.

* L'auteur remercie un groupe de collègues du Comité de rédaction qui ont bien voulu participer à l'établissement de la problématique du présent article.

II — Espérance et espoirs

Comme toutes les réalités chrétiennes de base, *comme la foi et l'amour, l'espérance naît d'une expérience*. Saint Jean disait que « celui qui n'aime pas n'a pas d'expérience de Dieu ». Semblablement, l'espérance naît d'une expérience, celle de l'espoir, et s'en nourrit. Les hommes de la Bible ont exprimé par le mot espérance une dimension de leur rencontre de Dieu; mais, comme ils n'ont pas cru en une vie éternelle avant l'époque maccabéenne, à la fin de l'Ancien Testament, ce sont des espoirs très concrets qui ont sans cesse nourri l'espérance: l'espoir de la survie, de la liberté, de la possession d'une terre « à eux », de la paix, du bonheur *ici*.

Perte des espoirs

Au Québec, il a sans doute fallu que la base ancienne d'expérience, les projets humains de l'époque 1608-1760, soient bien forts, pour avoir survécu si longtemps à la perte de la plupart des grands espoirs et à l'impossibilité de la plupart des projets communs. Sans doute faut-il tenir compte ici d'une forme très primitive, mais très puissante, d'espérance: celle qui s'appelle volonté de survivre et qui se trouve déjà chez les bêtes. Ce vouloir survivre a été vif chez nous; malheureusement, il s'est souvent changé en lutte pour la vie, avec ce que cela comporte de jalousies, de divisions, de querelles de clôtures. Ce qui explique encore la dimension privatisée de l'espérance. L'espérance instinctive s'exaspère quand elle est captive et elle prend alors tous les moyens. Cela n'est pas seulement une expérience ancienne chez nous.

Il reste que l'essentiel de l'espérance chrétienne traditionnelle est à s'effondrer chez nous et que nous assistons à un retour de l'espérance instinctive. Le diagnostic que je propose est que l'espérance n'est plus croyable, parce qu'elle n'est plus nourrie d'espoirs ni de projets humains significatifs.

Renaissance des espoirs

Cette chute rapide de l'espérance ne peut demeurer sans conséquences. On ne vit pas sans espérance ni sans espoirs. Et même, pendant un temps, l'espérance peut remplacer les espoirs, mais elle devient incroyable sans un renouveau d'expérience vive. Je crois que ces données expliquent beaucoup de ce qui se passe chez nous actuellement. Nous sommes à une époque de prolifération des espoirs. Les études de Jacques Grand-Maison sur les idéologies et de Jacques Lazure sur la jeunesse du Québec sont éclairantes ici. Elles révèlent la montée d'espoirs et de projets divergents, centrés sur le bonheur immédiat, sur l'entrée de plain-pied dans le monde nord-américain de la consommation, sur l'émergence d'une nouvelle culture, sur la libération nationale, sur l'omniprésence d'un Etat-providence qui assurerait un lendemain sans souci.

Tout cela, actuellement, charrie les Québécois dans une période de renouveau de l'espoir. Et ces nouveaux espoirs sont essayés avec toute la maladresse d'hommes habitués à vivre dans un autre monde. En particulier, avec peu de persévérance et de réalisme, au point que les espoirs changent comme les modes, tout comme les hommes qui les symbolisent.

III — Les ambiguïtés de l'espoir

Une réalité ambiguë: des noms multiples

En rapatriant l'espoir, il faut bien se rendre compte qu'on s'engage dans une aventure. Car le mot recouvre beaucoup de choses disparates. 1° Le plus vieux nom de l'espoir est *mythe*. Celui-ci projette sur le futur une image admirable, mais il a comme inconvénient de ne pas avoir besoin du temps et de croire en un paradis retrouvable par un retour inévitable des choses. 2° Un autre nom, moins connu mais toujours réel, est *millénarisme*, c'est-à-dire

attente d'un âge d'or dans l'histoire; sans abolir le temps, cette forme d'espoir le limite, et donne le sentiment d'être tout juste à la veille du bonheur. 3° Un troisième nom est *utopie*, un mot que nous revalorisons actuellement, mais qui a ses risques, car l'utopie projette dans le futur une image faite des plus beaux morceaux du passé et du présent et risque d'être limité à ce qui a déjà été vécu. 4° Un quatrième nom est *évolutionnisme* optimiste, un nom plus moderne. Il laisse entendre que les choses et les personnes mûrissent

relations

REVUE D'INTÉRÊT GÉNÉRAL, **RELATIONS** présente, chaque mois, des études sur divers problèmes :

- Éducation
- Famille
- Questions nationales et constitutionnelles
- Politique internationale
- Questions religieuses et vie de l'Église
- Travail et problèmes économiques
- Affaires sociales
- Arts et littérature
- Etc.

Depuis quelques mois, **RELATIONS** a publié plusieurs articles sur la **révolution culturelle** en cours et sur ses répercussions socio-politiques et religieuses. Mentionnons, entre autres :

- la révolution culturelle et l'éducation — par Pierre Angers (juillet-août 1970)
- Quand le fossé s'agrandit entre le vécu et les « modèles » — par Jacques Grand-Maison (juillet-août 1970)
- Faits divers ou signes des temps ? Propos sur la contestation — par Michel Dussault (mars 1970)
- La liberté est-elle encore possible ? Les chances de la « contre-culture » — par Guy Bourgeault (septembre 1970)
- Jeunesse prophétique et cinéma — par Placide Gaboury (juillet-août 1970)
- Mort de Dieu, angoisse de l'homme — par René Champagne et Placide Gaboury (janvier 1970)
- La sécularisation de la société québécoise — par Richard Arès (octobre et novembre 1970)
- Révolution culturelle et sécularisation. Un dossier à ouvrir ? — par Pierre Lucier et Gabriel Dussault (mars 1971)
- L'Église et l'avenir du Québec — par Jean-R. Milot et Jean-P. Audet (janvier 1971)
- Notre justice deviendra-t-elle croyable ? — numéro spécial (avril 1971)

Périodiquement, **RELATIONS** publie des dossiers plus élaborés sur divers problèmes d'ordre socio-culturel ou politique qui interrogent la conscience chrétienne. Plusieurs de ces dossiers sont utilisés par les professeurs et les étudiants pour la préparation de séminaires et de travaux de recherche.

Abonnement : \$7 par année (11 numéros) — le numéro : 75¢

Formule d'abonnement au verso — pour vous-même ou pour quelqu'un de vos amis.

RELATIONS — formule d'abonnement

Vous trouverez ci-joint la somme de \$..... pour un abonnement de année(s) à la revue RELATIONS.

Nom :

Abonnement — 1 an : \$7.00

Adresse :

Abonnement de soutien : \$10.00 (ou plus)

Adresser à : RELATIONS, 8100, boul. Saint-Laurent, Montréal 351

Tél. : 387-2541

Structure communautaire de l'espérance

Un des plus sûrs critères pour reconnaître un authentique espoir, c'est qu'il est pour tous. La formule de Gabriel Marcel: « J'espère en toi pour nous », vaut de tout espoir. Il y a là une des plus graves questions que nous puissions poser à une société capitaliste tardive, malgré ses mécanismes de compensation, de consolation des laissés pour compte, de thérapeutique sociale. Si elle accepte, si nous acceptons, en fermant les yeux ou en usant de rationalisations faciles, qu'elle doive

sent d'elles-mêmes vers le mieux, au point que toute démolition de l'ancien devient automatiquement naissance d'un nouveau meilleur. 5° Un dernier nom, tout récent celui-là, est *futurologie*. Il ajoute aux modes d'espoir précédemment évoqués la rationalisation, au besoin la calculatrice électronique; avec l'inconvénient de ne projeter que l'inévitable, que ce qui limitera toujours la liberté et la création.

Tout cela se présente en vrac lorsqu'on ose rapatrier l'espoir et le porter sur des projets humains terrestres. Dans le Québec demeuré sans projet après la chute du ciel québécois, tout cela vit en même temps. Et peu parmi nous sont entraînés à l'interprétation et à la critique des espoirs; on se contente de les vivre. Avec, implicitement, cette redoutable certitude d'être *relayés du dehors*, par de plus grandes puissances, lorsque par hasard l'apprentis-sorcier local ne sait plus maîtriser le déluge qu'il a déclenché. Qu'on songe à plusieurs de nos utopies industrielles ou commerciales, lancées avec la certitude implicite qu'elles seront achetées par une entreprise américaine si des erreurs de départ ou de parcours se produisent. Qu'on songe aussi à ce paradoxe que, dans cette affaire de la proclamation de la loi des mesures de guerre, à Ottawa, les « éperviers » provenaient en grande partie du Québec, alors que les « colombes » étaient surtout ontariennes. Qu'on songe à cette tendance que nous avons à fermer les yeux sur de très vastes problèmes, l'aide au Tiers-Monde, la population mondiale, la pollution du milieu, en nous disant que de plus puissants que nous s'en chargent. Tout cela ne nous aide pas à devenir critiques sur l'espérance et les espoirs.

L'espérance dans les espoirs

Et pourtant, au milieu de tout cela, il y a l'espérance, c'est-à-dire la manifestation dans l'histoire du Québec de la présence active d'un *à-venir* difficile, meilleur et certain. C'est depuis longtemps la définition technique de l'espérance. Dans notre période classique, c'était la définition admise par tous, au niveau où elle s'applique certainement, celui de l'espérance éternelle. Mais en faisant trop souvent l'économie de ses difficiles commencements terrestres, en faisant trop vite du Québec une vallée de larmes, ce que notre Gilles Vigneault reprend d'une autre façon en disant qu'ici, « c'est l'hiver ».

Pour le croyant, cet à-venir est *au-delà du futur*, parce qu'il est finalement *donné*. Mais il est *dans la même ligne* que ce que nous travaillons à construire de meilleur ici. Et la force qui nous donne un avenir est *déjà à l'œuvre ici*, dans nos espoirs, et cette force est l'Esprit de Jésus-Christ. Elle est à l'œuvre, que nous le reconnaissons ou non. Et non pas comme une force évolutive aveugle, qui se chargerait elle-même de tout faire réussir sans nous, nos mines et nos pulperies, nos sessions de l'Assemblée nationale et nos CEGEP. Nous sommes chez nous ici. Et aucun ange ne vient remonter les espoirs que nous fracassons ou empêchons de naître, en nous et dans les autres; et aucun ange ne vient transformer en espoir une utopie ou un mythe. Il y a ici, à mon avis, une tâche prioritaire de l'Eglise, qui est d'exercer une vigilance critique sur les espoirs, pour qu'ils réussissent. Pour cela, elle doit accepter d'être *dysfonctionnelle*, de ne pas se laisser absorber par le système; seulement ainsi elle pourra être *transfonctionnelle*, c'est-à-dire témoigner d'une espérance absolue.

IV — Libération de l'homme et espérance chrétienne

se fasciser en avançant, utiliser de plus en plus la répression pour assurer une paix sans contenu, et cela pour qu'un nombre restreint anticipe sur le paradis final en laissant aux autres un petit bonheur qui aliène la plupart et rend méchants les autres, alors elle passe de l'espoir au mythe. Egalement la révolution, si elle n'a d'autre projet que de changer le groupe de possédants et de fabriquer une société capitaliste de plus: elle devient alors un phénomène instinctif absurde, dont le lendemain amènerait autant de servitude et aussi peu d'espérance que la veille.

Espérance et liberté

L'espérance est une expérience de pauvre. Le riche n'espère pas, il possède. En ce sens, nous sommes au Québec dans une excellente situation vis-à-vis de l'espérance. Dans une situation moins claire, toutefois, en face des espoirs. L'un d'entre nous a trouvé cette formule, que nous sommes les « nègres blancs d'Amérique »; elle est peut-être excessive, mais elle dit quelque chose de notre aventure pratiquement unique au monde, d'avoir été créés par une puissance coloniale pour être ensuite conquis par une autre. Si nous avons, dans le passé, orienté notre destin vers la vie éternelle en faisant trop l'économie de la vie présente, si nous nous sommes tournés vers un spirituel souvent désincarné, c'est que nous y trouvions *la seule liberté qui nous restait*.

Et c'est toujours là notre problème: si nous avons besoin d'espoirs et de projets communs, pour nourrir l'espérance, il nous faut assez d'espace devant nous, assez de liberté pour que l'espoir devienne une expérience vécue.

Tout le problème est de savoir *quelle libération est nécessaire pour débloquent les autres servitudes*. Ici, nous avons bien conscience de rencontrer le pluralisme divergent et souvent antagoniste de nos projets. Pour plusieurs, il s'agit évidemment d'une libération économique, qui correspondrait en grande partie à l'idéologie du bonheur et de la consommation; pour les plus prospères d'entre nous, cette liberté est déjà acquise et beaucoup sont prêts à tout pour ne pas la compromettre. Pour d'autres, et ceci représente une bonne partie de nos élites traditionnelles, une liberté culturelle suffit. Pour les plus spirituels, une liberté religieuse est suffisante et nous l'avons déjà. Pour un nombre croissant, à l'heure actuelle, c'est une libération politique qui est requise et elle seule saurait assurer la durée de toutes les autres libertés. Laquelle est prioritaire et indispensable? Ici, l'interprétation critique de l'espoir ne peut nous le dire; nous sommes renvoyés à notre sagesse. Mais une chose est certaine, nous avons besoin d'espérance pour vivre, nous avons besoin d'espoirs et de projets pour nourrir l'espérance, et nous avons besoin de

liberté pour avoir de l'espoir expérimentable. De toute façon, il faut aller vers la liberté.

Espérance et volonté

Les anciens, philosophes et théologiens, se sont demandé où s'enracine l'espérance. Et leur réponse est pratiquement unanime: dans la *volonté*. Cela veut dire que l'espérance ne pousse pas seule: elle se soutient à bout de bras, elle vit de courage. C'est là un deuxième critère pour la reconnaître, en plus du caractère fraternel. Alors que le mythe, l'utopie, le millénarisme, l'optimisme évolutif vivent de souhait et ne coûtent rien, l'espérance vit de volonté. Et de réalisme: les vrais espoirs, ceux qui nourrissent l'espérance, y compris la liberté, se prennent, ne se donnent pas sans lutte. Je ne parle pas ici de violence, car la violence risque trop d'être un mécanisme qui court-circuite le temps et abolit l'histoire. Une véritable praxis de l'espérance est par conséquent volonté, réalisme, planification, compétence et travail. On comprend mieux alors qu'une société qui a trop souvent besoin de répression, de chômage et d'assistance sociale génère le désespoir; et que seul un désespoir doux, mais aussi insidieux, celui du pur consommateur, peut le rendre, pour un temps, tolérable.

Espérance, foi et amour

Quand les hommes de la Bible ont peu à peu dégagé ces trois réalités, que nous avons appelées des vertus théologiques, ils sont partis d'une intuition fondamentale. On n'espère que si on a une foi et un amour. Et ceci vaut tout autant d'un humaniste que d'un croyant. L'espérance sans foi ou sans amour s'affole. Dans notre situation actuelle, au Québec, il y a intérêt à se demander si nous ne vivons pas précisément cette expérience, celle de la dislocation de ces trois dimensions de l'homme.

Tant que nous n'aurons pas retrouvé de projets et de consentements communs qui alimentent notre foi, foi humaine si nous n'optons que pour celle-là, foi chrétienne si nous accueillons Jésus-Christ, nous vivrons d'espoirs affolés, ou éventuellement de dé-

sespoir. Tant que nous n'aurons pas le courage d'aimer mieux et plus efficacement les hommes d'ici et même ceux contre qui nous devons lutter, car c'est en même temps assurer leur liberté véritable, nous n'aurons pas en mains toutes nos forces d'espérance.

Espérance et déception des espoirs

Ceci dit, la racine même de la question demeure intacte. La vraie question dernière est: où allons-nous avec les espoirs, avec les projets humains et la liberté qui les rend possibles? Il faut être bien clairs: à la *mort*. Nous autres, civilisations, savons que nous sommes mortelles. Et nous autres, hommes, encore mieux. Alors, à quoi bon? Couronnons-nous de roses avant qu'elles ne se fanent. Consommons. Ou bien acceptons qu'il est nécessaire de construire des espoirs pour expérimenter l'espérance et qu'il est nécessaire *d'accepter ensuite l'échec des espoirs pour arriver à la véritable espérance*. Cela semble la voie de la grandeur humaine pour tous, humanistes comme croyants. Pour le croyant, il a toujours devant lui l'aventure de Jésus-Christ. Tous ses espoirs et son espérance ont passé par la croix pour se manifester en résurrection, pour lui et pour les autres. Pour l'humaniste, l'expérience de l'espoir construit et déçu fait partie de la grandeur humaine: même déçu, il a construit des hommes libres, des hommes solidaires des autres et réalisés dans l'amour.

Mais à condition de vouloir l'espérance. Dans ce pays des promesses si peu tenues, des « sapins », des « Québec », des « promesses d'élections », cette volonté d'espérance n'est pas facile. Il y a là l'indication d'un devoir de courage et de fidélité, de ténacité à créer devant nous l'espace requis pour que la liberté engendre l'espoir. Plus que jamais, à l'heure actuelle, les véritables leaders et les véritables élites sont les hommes libres. Pas désengagés, libres. Et ce sont eux qui représentent l'espérance et, sans doute, la véritable *expérience de Dieu*.

La révolution de l'espérance

— positions et propositions

par

Jean-Marc Dufort *

Le titre qui coiffe ces réflexions pourra à première vue paraître excessif. Encore un slogan ! sera-t-on tenté de dire. Nous tâcherons de montrer qu'il n'en est rien, et que la révolution apportée par l'espérance (c'est le sens précis que nous donnons à cet essai, l'espérance elle-même restant ce qu'elle est, c'est-à-dire la tension de la foi vers la Nouveauté absolue) recoupe de plus en plus l'idée qu'on se fait actuellement de la révolution sociale en cours dans le monde surtout depuis dix ans; ou

plutôt que cette dernière, au moins dans ses plus profondes aspirations, se rapproche de l'espérance chrétienne en ceci qu'elle cherche à se donner une nouvelle image du futur incluant la transformation de l'idée de révolution. Nous dirons ensuite comment l'espérance chrétienne débouche sur la nouveauté absolue avant de finir par la « composante québécoise » qui fait de notre espérance une espérance « pour-ici-et-maintenant ».

Christ (Luc 22,20) et manifestée par le chrétien qui observe le commandement de l'amour (Jn 13,34; 15,13). En somme, il s'agit d'une nouvelle humanité ainsi que d'une création nouvelle (Ga. 6,15) inaugurée par le Christ quand il a fait tomber le vieux mur des divisions entre Juifs et Gentils (Eph. 2,14) par sa mort en croix et qu'il a mis de son Esprit en ceux croient en lui et se repentent (Act. 2,37-40). Ce qui fait le vrai chrétien, c'est la transformation du jugement (Rom. 12,2), c'est d'avoir un esprit nouveau (Rom. 7,6), de marcher dans une vie nouvelle (Rom. 6,4): « Si quelqu'un est dans le christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Cor. 5,17). Si bien que la crédibilité de la foi chrétienne consistera, au moins pour une part, dans le fait que les chrétiens comme société de ceux qui espèrent, montrent dans la pratique de leur vie que leur espérance est en mesure de transformer déjà le monde comme elle les a transformés eux-mêmes, et qu'elle peut « faire de notre histoire, que l'homme découvre comme une histoire de désastre, réellement une histoire de salut » (E. Schillebeeckx).

I — Une nouvelle image du futur

1. À la recherche de la nouveauté absolue

Certains phénomènes ne trompent pas, qui témoignent du rapprochement dont nous parlions plus haut; par exemple, la resurgence de phénomènes religieux frontaliers tels que le mouvement pentecotiste regroupant au sein du catholicisme américain des gens de toute catégorie à la recherche d'une expérience religieuse qui réponde chez eux à une soif de renouvellement; ou encore le psychédéisme comme expression religieuse répondant à une image du futur essentiellement différente de celle que la rationalité scientifique, technicienne, cherche à imposer. Il est remarquable de constater que c'est précisément cette fraction de la jeunesse qui profite le plus évidemment de la civilisation technique — la jeunesse américaine — qui refuse de jouer le jeu du progrès selon les règles en usage. Au reste, la protestation de toute une partie du monde, et en particulier de la jeunesse, en ces dernières années n'est au fond qu'une tentative désespérée pour récupérer une existence distendue et bousculée, presque uniquement faite de relations anonymes.

Déjà, par son attitude, cette fraction de l'humanité interroge le chrétien sur

son espérance. Et la question qu'elle lui adresse est du genre « crucial »: comment échapper à l'espèce de tyrannie exercée par la civilisation actuelle? S'il est impossible d'échapper aux conflits économiques et socio-culturels qui caractérisent notre présent, est-il possible de les changer? Ici, le mot *changer* est pris au sens fort: il s'agit vraiment d'un Age nouveau, d'une mutation profonde, non d'un remue-ménage superficiel grâce auquel on espérait donner le change en sauvegardant « l'ordre établi ».

A une telle question l'espérance chrétienne est, croyons-nous, en mesure de répondre, car elle rejoint directement ce qui est supposé par cette question. Vouloir une révolution c'est, en effet, « croire en des possibilités latentes non encore expérimentées. Tout effort révolutionnaire suppose que l'on croie en des forces virtuelles qui n'ont pas encore fait leur apparition et apparaissent au cours du déroulement des faits » (J. Comblin). Or espérer, c'est toujours désirer ce que l'on peut démontrer être impossible. L'espérance chrétienne vise précisément une transformation radicale (Apoc. 21,1; Pi. 3,13) qui atteindra le cœur de l'homme (Ezéchiel 11,19; 18,31; 36,26) et s'étendra jusqu'au cosmos (Sag. 7,27; Isaïe 65,17; 66,17); renouvellement qui atteint son sommet dans l'Alliance nouvelle (Jér. 31,31 ss) scellée dans le sang du

Ainsi l'image du futur que présente le christianisme est d'abord celle d'une réalité déjà présente et cachée, et présente comme cachée; ensuite, d'une réalité incarnée (ou à incarner!) dans la vie personnelle et sociale des chrétiens, car l'enracinement social est une partie intégrante de l'existence humaine. En effet « ce n'est pas seulement son ouverture sur l'avenir et le caractère non disponible de sa vie qui font partie de l'existence de l'homme; l'avenir de la société, l'avenir du monde en tant qu'histoire est également une chose par laquelle l'homme est concerné » (Ulrich Kühn). Enfin, l'image du futur élargie aux dimensions de l'histoire humaine s'étend, pour le chrétien, à la conscience de l'histoire comme *Promesse* (déjà authentifiée par son accomplissement anticipé) et à une *praxis* dans l'espace-temps. Tout événement se trouve alors perçu par lui

* Professeur de théologie (eschatologie) à l'Université de Montréal et à l'Université Laval, l'A., jésuite, est directeur de la revue *Science et Esprit* (Facultés S.J. de Montréal).

comme un signe nouveau de la Promesse prognostiquant autre chose en avant, et il appelle une réponse de l'homme qui est précisément l'espérance.

2. La transformation de l'idée de révolution

Ce qui nous paraît davantage significatif, dans cette recherche de la nouveauté absolue qui caractérise bien des hommes d'aujourd'hui, c'est la transformation de leur expérience de la révolution. La notion de « révolution » profite à la fois de la transmutation que subit l'expérience personnelle de l'homme dans un contact de plus en plus intime avec son univers extérieur, autant que de la transformation subie par ce même univers sous la poussée de la technologie. En effet, cette expérience humaine, dont les composantes les plus fondamentales sont la conscience du temps et de l'espace, voit précisément ces deux composantes se centrer sur une réalité nouvelle: l'avenir de l'humanité ardemment poursuivi par une créativité humaine qui fait indéfiniment reculer ses propres limites.

Arrêtons-nous quelque peu à ces deux composantes et à la transformation radicale qu'elles connaissent de nos jours. La conscience du temps se voit de plus en plus étroitement liée à une « manière de vivre » radicalement nouvelle. Loin de s'en tenir à l'expérience d'une pure succession (qui n'amène que de la récurrence et non du plus-être!) la conscience du temps s'appuie désormais sur les possibilités incluses dans le futur de l'humanité, de son histoire, de son unité grandissante. Le temps devient alors le « lieu » de la transformation radicale obtenue par l'exploration de nouveaux rythmes de travail et de vie dirigés par une prospective. Le temps et l'histoire deviennent ainsi et du même coup « l'espace de la liberté », le « lieu » où l'imaginaire se donne libre cours. C'est le temps de la créativité pure, dont les sciences exactes, la littérature et presque tous les arts fournissent aujourd'hui les exemples les plus frappants. Il y a là une libération de la pensée et de l'agir humain dont profitera d'ailleurs autant que la conscience du temps, la conscience de l'espace. Car cet « espace de la liberté » qui structure la conscience nouvelle du temps n'est plus lié comme autrefois au déplacement local. A quoi bon d'ailleurs aller d'un lieu à un autre, si c'est pour retrouver des problèmes identiques, qui se posent désormais à l'échelle de la

planète? Désormais donc la conscience de l'espace se définit davantage par la liberté individuelle et collective, la dimension socio-politique et celle des relations entre les groupes. En somme, elle s'intériorise. Dans ce contexte il est évident que la liberté qui est ici à l'œuvre c'est la liberté comprise non comme « la fuite en avant dans un espace libre » (il n'y a plus d'espace libre!) mais comme un mouvement spontané de l'homme dans le temps vers un Age nouveau. Comme on le voit c'est la conscience du temps qui mobilise à son profit la conscience de l'espace et qui constitue désormais la réalité englobante, celle où les éléments qui composent la vie humaine viendront se greffer pour y puiser la sève nourricière de la Nouveauté.

Arrivons-en dans cette perspective à l'idée nouvelle de « révolution ». Jusqu'ici qu'a-t-elle été sinon la succession (plus ou moins réussie) des tentatives de l'homme pour réaliser sa libération dans le temps et l'espace? C'était la série de ces « révolutions » qui marquaient les temps forts de l'Histoire, qui scandait les espérances de l'homme. A ceux qui depuis toujours ont opté pour le « temps nouveau » plutôt que pour la « fuite en avant » (dans l'espace) comme au temps des grandes migrations de l'ancien monde, il paraissait nécessaire de procéder à certaines destructions. Or c'est justement aujourd'hui le monde à transformer, le monde à construire qui devient (ceci n'a plus besoin de démonstration!) le lieu unique de leur conflit. Pour la génération montante il s'agit donc avant tout, si elle ne veut pas se détruire elle-même, de créer cet « espace de la liberté » dont nous parlions tout à l'heure *par une nouvelle expérience des relations humaines partout dans le monde*. On comprend alors que la révolution comme phénomène généralisé inclue celle des notions de temps et d'espace et surtout de la relation mutuelle qui sous-tend ces deux notions. Voilà pourquoi nous avons commencé par là notre examen du phénomène de la libération radicale et de ses retentissements sur l'espérance chrétienne.

Nous pouvons donc entendre « la révolution » comme l'apparition d'un monde nouveau qui se qualifie par sa connotation temporelle et non spatiale. L'expression « monde nouveau » exprime la liberté non dans l'espace mais dans le temps, non la liberté de mouvement d'un endroit à un autre, mais celle d'une transformation radicale de la vie humaine dans ses rythmes fondamentaux.

AIMEZ-VOUS !

« Aimez-vous ! » La cacophonie de certaines noces de juin ne m'a pas inspiré le choix du sujet, non: la façon ordinaire des hommes de se parler, non plus; encore moins leur empressement désintéressé à s'entraider. Tous ces appels, pourtant, auraient bien pu stimuler le goût de traiter de l'amour et du respect des autres! Mais non. Mon idée, encore, aurait pu se présenter comme un fruit du printemps; du printemps à l'âge d'or, sur le point de léguer à la saison prodigue et profiteuse le produit de son labeur et celui des saisons précédentes. Pas davantage. Elle m'est venue du retour d'une fête: celle d'un Cœur dont on a déjà, autrefois, souligné la date; celle d'un Cœur dont les leçons d'amour méritent d'être toujours mieux comprises.

« Aimez-vous ! » Afin de connaître l'étendue de ce grand commandement, j'ai cherché et j'ai trouvé des textes, recommandant aux époux, aux enfants, aux patrons, aux travailleurs, à tous et chacun d'aimer son prochain; même quand le prochain n'est pas aimable; même quand il se montre détestable au point de me frapper au visage! J'ai suivi à travers les Ecritures l'Amour incarné du Père. Je l'ai vu s'approcher de tous, aborder, de façon identique les petits et les grands, les lépreux et les autres; j'ai vu son cœur d'homme, sans dérivement pour personne, afficher certaines préférences, et je l'ai compris, comme lui je puis avoir une amitié évidente pour Madeleine et pour Jean. Je le sais également, il a payé de sa vie la faute de nous avoir aimés.

« Aimez-vous ! » Le modèle, c'est le Christ. Comment alors prétendre être de lui avec le mépris accepté des autres, avec l'insouciance à leur égard ou le contraire, l'amour exprimé de façon inacceptable? Entre les hommes, chrétiens ou non, c'est assez souvent: « Je me sers de toi et je feins de t'aimer, quand tu es devenu pour moi un pion dans le jeu de mes projets! » Pour ceux-ci, le capital personnel de présence aux autres s'alimente et grossit en proportion de l'intérêt retiré des qualités de cœur, d'esprit ou de charmes d'autrui; l'avoir d'amour, par ailleurs, diminue avec l'impossibilité ou la lassitude d'emprunter. Mais quel est cet amour dont la source n'est pas en moi et ne descend pas de plus haut que l'humain?

« Aimez-vous ! » Avec l'appui nécessaire de la grâce divine, force intérieure promise à l'homme, l'amour s'installe à la maison. Vous l'y verrez en habit de semaine, mais le cœur en visite auprès de la fatigue, de la peine ou de la joie des siens. Intéressé aux menus faits de la journée de chacun, il les écoute comme on écoute un secret. Présent à la discussion, il tempère la raison; du conseil, de la suggestion ou du reproche, il enchante la voix; silencieux, et quasi en prière, il coupe la parole à l'émotion, toujours un peu délirante. L'amour, alors, au lieu d'être rongé par l'égoïsme, en ronge les cloisons entre les cœurs; il y fait l'union plus entière et le bonheur plus grand. « Aimez-vous ! » et Dieu-chez-vous sera votre première récompense.

Paul FORTIN.

II — Comment l'espérance chrétienne débouche-t-elle sur la nouveauté absolue ?

1. Nous faisons nôtre l'affirmation de la plupart des grands théologiens contemporains (en particulier W. Pannenberg) selon laquelle le fondement de notre espérance consiste dans l'ouverture même de l'histoire à l'incompréhensible avenir de l'homme qui est « l'eschaton », la Nouveauté par excellence. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II se situe dans la même perspective, lorsqu'elle enseigne que « l'espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres, mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs » (n. 21); et aussi lorsqu'elle reconnaît que l'Esprit appelle certains « à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du royaume des cieux » (n. 38).

2. En quoi consiste plus précisément cette « ouverture de l'histoire à un avenir » ? Et quel est cet *a-venir* ? Disons tout d'abord, pour débayer le terrain, que la prévision des événements de la fin ne nous est pas seulement inaccessible; elle est superflue pour l'avenir justement à cause de la résurrection de Jésus. Celle-ci en effet n'est pas seulement le prélude de la résurrection générale, mais elle est la résurrection par excellence et la vie elle-même sortant de la mort (cf Jn 11,25), l'accomplissement anticipé de la promesse faite par Dieu aux hommes, d'un salut ou, si on veut, d'une plénitude de vie à laquelle l'homme aspire de toutes ses forces et qui constitue son seul véritable avenir. Et c'est justement cet avenir qui fait, dans le dessein de Dieu, l'objet de ce qu'on appelle la Promesse. Promesse qui n'est pas un simple « lever de rideau » sur un futur déjà connu, mais qui vise à maintenir et à favoriser au maximum l'attente de quelque chose de nouveau provenant de

l'activité de Dieu qui mène l'histoire à son terme. La promesse inclut donc essentiellement la possibilité de la nouveauté elle-même ou, si l'on veut, d'un mystère communiqué dans le présent et ouvert sur l'avenir, mystère décrit par saint Paul dans les termes suivants: « Si... quequ'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Cor. 5,17).

3. Assurément l'attente du retour du Seigneur « à la fin des temps » diffère assez radicalement de celle qui caractérisa les premières générations chrétiennes il y a vingt siècles. Notre espérance est de celles qui se refusent à fixer une « limite » au temps actuel (même si dans certaines sectes on s'adonne encore à ce genre de prédiction, formellement contredite par l'Évangile). En outre, comme tout ce qui fait partie de la tradition, notre espérance se voit aujourd'hui placée sous un éclairage différent qui remet en lumière certains de ses aspects majeurs que la réflexion chrétienne des derniers siècles avait peu à peu laissés dans l'ombre. C'est ainsi qu'on éprouve davantage le désir de percevoir la connexion qui existe entre le salut manifesté dans la résurrection du Christ et la résurrection générale, résurrection qui consommera pour nous « la révolution de l'espérance » en nous mettant tout entiers face à Dieu dans la gloire du Christ, Homme parfait. On perçoit davantage aussi à la lumière de cette espérance eschatologique le caractère fragile et provisoire du temps présent, témoin des multiples tentatives pour venir à bout de problèmes qui concernent un nombre toujours plus considérable d'hommes — la faim, la pollution, le partage des richesses, l'environnement, etc. — et attendent cet accomplissement final que Dieu s'est réservé comme son œuvre propre.

III — Et pour nous, au Québec, l'espérance, c'est quoi ?

Il existe depuis quelques années, tous le sentent, un fort courant d'insatisfaction et de mécontentement au Québec. Ce courant, plusieurs essayent d'en dégager la nature et surtout le sens. Tout en tenant compte de leur diagnostic nous nous poserons ici une seule question. Nous nous demanderons si la dimension collective du mécontentement actuel ne rappelle pas ce qui se passe dans la vie des individus

au moment où ils se trouvent confrontés à une décision qui va modifier profondément et engager toute leur existence dans une direction définie. Lorsqu'il s'interroge sur son propre avenir, le jeune adulte est soudain pris de vertige; il passe alors par diverses phases qui le conduisent de la confusion à un vif sentiment de frustration mêlée d'une certaine culpabilité. La maturation de cette décision est marquée par de cons-

tantes discussions avec des égaux et des adultes qui font davantage l'objet de son admiration. Et ce n'est parfois qu'après une longue période de temps et de pénibles arrachements que ce jeune adulte se résoud à opter pour telle ou telle carrière.

Il en va de même — et peut-être davantage — pour notre collectivité engagée depuis dix ans dans une série de mutations de plus en plus rapides

BIBLIOGRAPHIE

- A. BIELER, *Une politique de l'espérance*, Centurion-Labor et Fides, 1970.
- E. BLANC, R. CONCATTI, *Révolution et christianisme : IDO-C*, 68-41 (6.10.68).
- C. BRUAIRE, « L'enjeu politique d'une réflexion sur l'éternité », dans *Revue Théologique de Louvain*, 68 (nov. 1970) : 473-482.
- J. COMBLIN, *Théologie de la Révolution*, Editions universitaires, 1970.
- G. M. M. COTTIER, *La mort des idéologies et l'espérance*, Cerf, 1970.
- J.-M. DUFORT, « W. Pannenberg et la théologie de l'espérance », dans *Science et Esprit*, XXII/3 (1970) : 361-378.
- F. DUMONT, *La Vigile du Québec*. Octobre 1970: L'impasse ? H.M.H., 1971.
- P. L. GOSCHIERE, H. G. SCHULTE NORDHOLT, *Phénoménologie de la révolution : IDO-C*, 68-42/43 (13.10.68).
- U. KUEHN, « La diaconie socio-politique de l'Eglise », dans *Communion*, 1970/4 : 90-99.
- P. LENGSELD, « Revolution and Reformation als theologisches Problem », dans *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* (hrsgbn P. Neuenzeit), München, Kösel, 1969, pp. 262-280.
- J. MOLTSMANN, *Religion, Revolution, and the Future*, New York, Scribner's, 1969.
- J. MOLTSMANN, *Umkehr zur Zukunft*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1970.
- J. MOLTSMANN, H. COX, L. GILKEY, etc., *The Future of Hope*, Herder and Herder, 1970.
- A. TOFFLER, *Le choc du Futur*, Denoël, 1971.

qui la font d'un seul élan passer d'une civilisation artisanale à l'ère post-industrielle. L'expérience collective qui est la nôtre au Québec constitue à mon sens un genre presque unique de mutation inconnu aux pays européens. Précisément pour ce motif le temps actuel devrait être selon nous celui de la réflexion, une réflexion intense et laborieuse, génératrice d'un projet, une réflexion essentiellement tournée vers

l'action à entreprendre ensemble et bientôt. J'estime en somme que ce temps est celui qui précède une relance vers de nouveaux objectifs, et donc que ce temps n'est plus au découragement ou à la frustration qui ont fait de notre horizon historique une grisaille impénétrable, mais au discernement qui mesure les conditions de cette action et en détermine la portée immédiate, mobilisant par là des énergies qui ne demandent qu'à s'employer.

« Le désespoir, écrit F. Dumont n'est pas une motivation politique » (*La vigile du Québec*, p. 209). Moins encore a-t-il droit de cité au sein de la réalité chrétienne, essentiellement tournée vers la réalisation d'un Royaume promis et pour une part, déjà accompli.

Est-il d'ores et déjà possible de faire entrevoir ce « projet », de préciser l'orientation de cette action ? Non, si on cherche ici une réponse qui soit essentiellement d'ordre socio-politique ou qui relève de la futurologie. Oui, si on se reporte à une théologie de l'espérance qui inclut en elle-même l'idée d'une libération de l'homme et d'une rénovation radicale de l'univers. Essayons donc en quelques mots de définir l'apport de cette espérance pour ici et maintenant.

Dans la lumière que lui donne sa foi — une foi inconfusable —, le croyant apporte à l'ensemble des hommes la certitude d'une libération déjà commencée. Certitude efficace qui prend, à la limite, l'allure d'une véritable révolution de l'espérance, et qui inclut le pouvoir de refuser ce qui est présent — l'inégalité, l'injustice sociale, la haine, la misère sous toutes ses formes — pour choisir ce qui n'existe pas encore, ce qui n'est encore que simple possibilité. Une telle espérance, remarque J. Comblin, « est le pouvoir de faire du nouveau, de ne pas se laisser enfermer dans un univers déjà achevé, mais de changer l'univers... » (*Théologie de la Révolution*, p. 222). Car l'espérance n'est pas un alibi: « elle met courageusement au travail, non pour supprimer les problèmes en supprimant ceux qui les posent, mais pour continuer de faire ce qu'ont toujours

fait les hommes de science, les hommes de loi, les hommes de cœur: faire reculer les frontières de la mort, de la violence et de la détresse »¹. Et le monde qui en sortira, ce monde qu'un très grand nombre d'hommes appellent de leurs vœux, pour lequel ils peinent, espèrent, combattent et meurent chaque jour, leur rendra le goût de créer, de se reconnaître, de s'aimer.

C'est donc là, c'est dans cette espérance active, donnant la preuve qu'elle est en mesure de transformer déjà son monde, que réside ici et aujourd'hui pour la foi, « garantie des biens que l'on espère » (Hé. 11,1), l'enjeu qui

rend cette même foi acceptable aux hommes et que se pose, en même temps, le défi qui l'oblige à se surpasser.

Au reste, — et cela nous paraît, à soi seul, décisif, — « quand il semblera absurde d'espérer, quand il semblera ridicule d'espérer, rappelons-nous que dans l'évolution créatrice, l'homme a surgi d'une pensée de l'amour du Père, qu'il a coûté le sang du Fils de Dieu et qu'il est l'objet permanent de l'action sanctificatrice de l'Esprit-Saint » (Helder-Camara).

12.5.71

PRÊTS

1^{ère} HYPOTHÈQUE



**Pour construire, acheter,
vendre, refinancer maisons
à logements multiples.**

Si vous projetez l'achat d'une propriété à logements multiples, située à Montréal ou en banlieue, n'hésitez pas, consultez le gérant de l'une de nos succursales. Il se fera un plaisir de vous conseiller et vous facilitera l'obtention d'un prêt.

Depuis plusieurs années, La Banque d'Épargne aide un grand nombre de personnes à devenir propriétaires. Soyez un de ceux-là!

LA BANQUE D'ÉPARGNE
DE LA CITÉ ET DU DISTRICT DE MONTRÉAL

CHARTRE FÉDÉRALE - MEMBRE: SOCIÉTÉ D'ASSURANCE-DÉPÔTS DU CANADA

1. Commission épiscopale française de la famille, « Note doctrinale sur l'avortement », dans *La Documentation catholique*, 1582 (21 mars 1971): 289.

Deux encycliques ...ou deux manifestes?

— convergences et divergences

par
Guy Bourgeault

Entre le printemps et l'été, dans ce climat d'un nouveau printemps qui finit par triompher d'un hiver trop long, RELATIONS a présenté un double dossier sur la libération de l'homme (mai 1971), aujourd'hui prolongé par diverses réflexions et approximations sur le thème étroitement connexe de l'espérance chrétienne. Paradoxalement, cette conjonction thématique évoque les événements encore « chauds » du dernier automne — qui fut, chez nous, particulièrement brûlant. Plus précisément, cette conjonction a amené quelques membres du comité de rédaction à relire deux documents importants de l'automne québécois 1970:

- le message épiscopal, à l'occasion de la Fête du Travail, en septembre 1970, sur la libération de l'homme contemporain,
- le manifeste du Front de libération du Québec, publié, dans les circonstances que l'on sait, le 12 octobre 1970.

Ces deux textes émanent d'« églises » singulièrement différentes, certes; et l'on ne saurait prétendre qu'ils eurent, lors de leur publication, le même retentissement dans l'opinion publique. Par delà maintes divergences, certaines convergences valent toutefois d'être signalées: les unes et les autres éclairent la situation vitale, au plan des options socio-politiques individuelles et collectives, du Québec actuel.

Quand l'aspiration devient cri

Le message épiscopal fait d'abord entendre, des quatre coins de la planète, ces « voix angoissées [qui] réclament à grands cris la libération des esclavages modernes qui ont nom: guerre, misère économique, conditions de vie infra-humaines, tyrannie politique, légalisme stérile, paternalisme étouffant, discrimination sociale, disparités culturelles, aliénation spirituelle et autres formes d'oppression suscitées par l'égoïsme des hommes ou l'inadaptation de leurs institutions » (n. 7). Ce que le document épiscopal dénonçait ainsi en termes sereins et, pour ainsi dire, impersonnels, le manifeste du FLQ s'y attaque dans une langue plus verte et plus virulente: « Le Front de libération du Québec veut l'indépendance totale des Québécois, réunis dans une société libre et purgée à jamais de sa clique de requins voraces, les 'big-boss' patronneux et leurs valets qui ont fait du Québec leur chasse-gardée du 'cheap labor' et de l'exploitation sans scrupules. »

« Ces voix réclament, poursuivait le message épiscopal (n. 7), et de toute

urgence, une transformation des mentalités et une réforme des structures... Marqués au coin de l'impatience, ces espoirs ne sauraient être déçus sans risquer de provoquer une amère récolte de violence. » Le manifeste du FLQ porte la marque de cette déception et de cette impatience: « Nous avons cru un moment qu'il valait la peine de canaliser nos énergies, nos impatiences comme le dit si bien René Lévesque, dans le Parti Québécois, mais la victoire libérale montre bien que ce qu'on appelle démocratie au Québec n'est en fait que la 'democracy' des riches »; de sorte que les « faiseurs d'élections » ont fait perdre toute confiance dans le jeu pseudo-démocratique qui cherche à « distraire » la population du Québec « par les miettes électorales que les capitalistes anglo-saxons lancent dans la basse-cour québécoise à tous les quatre ans ». C'est pourquoi la patience n'est plus possible: « Travailleurs du Québec, commencez dès aujourd'hui à reprendre ce qui vous appartient; prenez vous-mêmes ce qui est à vous... Faites vous-mêmes votre révolution... »

Convergences d'un double diagnostic

Notre société est malade; et les symptômes majeurs de cette maladie sociale qui étouffe notre société ont nom ignorance, pauvreté et sous-emploi, impuissance politique: « un Canadien sur quatre, poursuit le document épiscopal (n. 9), se débat dans un filet de contraintes dont il n'arrive pas à se libérer », écrasé qu'il est par « ce 'carcan sans espoir de jamais en sortir' qui emprisonne les pauvres de chez nous ». « Ces citoyens n'ont pas la chance de s'instruire, de travailler, de mener une existence décente et de participer aux affaires publiques. » — Le manifeste du FLQ porte semblable diagnostic, accompagné ici encore d'accusations plus circonstanciées et « personnalisées »: pauvreté, chômage et taudis sont le lot des pêcheurs de la Gaspésie, des travailleurs de la Côte Nord, des mineurs de la Iron Ore, de la Quebec Cartier Mining et de la Noranda, des travailleurs de Cabano, de Murdochville et de Saint-Jérôme, de la Vickers et de la Davie Ship, de la Domtar, de la Squibb, de la Ayers, de la Régie des Alcools, de la Seven Up, de Victoria Precision et de Dupont of Canada, de la Murry Hill et des

grandes industries du textile et de la chaussure, etc. Et ces travailleurs (ou chômeurs) sont condamnés à noyer leur désespoir, leur rancœur et leur rage dans la bière ou la mari, réduits à l'impuissance « dans une société d'esclaves terrorisés » par les grands de la finance et de la politique, « par l'Eglise capitaliste romaine », « par les lieux fermés de la science et de la culture que sont les universités »...

Semblable situation, quand elle dure, tue l'espoir — et l'espérance — à sa racine: elle décourage à l'avance tous les projets et paralyse les dynamismes latents. C'est le — certes pas « révolutionnaire » — Conseil économique du Canada qui l'affirmait déjà en 1968, dans son Cinquième exposé annuel (p. 113 — cité dans le message épiscopal): « Les statistiques même les plus parfaites ne peuvent... faire saisir toute l'amertume qu'engendrent le milieu insalubre, les taudis, tout cet héritage de frustration, d'aliénation et de désespoir qui trop souvent se transmet de génération en génération. » — « Ceux qui trouveraient exagérée cette terminologie, commente le message

épiscopal (n. 9), n'ont probablement jamais vécu l'expérience de la pauvreté pour constater combien certaines contraintes sociales sont dégradantes pour la dignité humaine, combien elles sapent chez le pauvre le sentiment de sa valeur personnelle et ses espoirs dans l'avenir. [...] Dénués d'influence sociale, les dépourvus, ici comme à l'étranger, n'ont même pas la 'chance de se battre' pour devenir des hommes et apporter leur contribution au progrès de l'humanité.»

Pour un FRONT DE LIBÉRATION — convergences et divergences

La déception et l'impatience peuvent-elles, malgré le poids d'une situation sociale injuste qui perdure, se convertir en une sorte de dynamisme nouveau — et espérant — de libération ? Ce qui a provoqué chez nous, à l'automne 1970, « une amère récolte de violence » peut constituer, selon les évêques, « une occasion sans précédent *pourvu que* les hommes... veuillent la saisir pour construire à neuf » (n. 1) : « à l'orée de la décennie de 1970, que d'aucuns entrevoient comme 'la décennie de la colère' et une 'époque de troubles', on découvre l'aiguillon de l'Esprit dans ce qu'il est convenu d'appeler le *processus de libération* » (n. 2).

C'est ce qu'ont cru aussi, à leur façon, les membres du FLQ : qu'il était possible, sinon de convertir, du moins de canaliser la déception, la rancœur et la rage en entreprise de révolution et d'édification d'une société nouvelle : « Nous voulons remplacer avec toute la population cette société d'esclaves par une société libre, fonctionnant d'elle-même et pour elle-même, une société ouverte sur le monde. Notre lutte ne peut être que victorieuse. On ne tient pas longtemps dans la misère et le mépris un peuple en réveil. » Mais l'entreprise du FLQ a avorté. Pourquoi ?

Le diagnostic porté par le FLQ était, à maints égards, fort juste — et le Québec, quoi qu'on ait dit par la suite, s'est trouvé en secrète et assez profonde connivence avec le manifeste du FLQ à ce niveau — et le *rêve* n'était pas dépourvu de forces d'attraction. Mais, comme l'explique dans un précédent article Julien Harvey, le mythe et l'utopie sont impuissants à provoquer l'engagement réaliste et tenace des dynamismes latents et des aspirations ; et c'est là une première raison, me semble-t-il, pour laquelle le Québec n'a

pas pu mettre son espoir dans le FLQ et dans son rêve. De plus, l'« église » felquistique s'est révélée étrangement autoritaire et est bientôt apparue comme une « chapelle », une « secte » désireuse d'imposer ses volontés plus que d'éveiller une volonté populaire assoupie et dont il aurait fallu, avec quelque patience, écouter les orientations et aspirations encore informulées, après avoir aidé, au besoin, au recouvrement de la parole : en voulant brûler les étapes, l'entreprise FLQ s'est elle-même condamnée à la violence et à la marginalité.

La révolution est chose plus sérieuse qu'on l'a cru ; infiniment plus sérieuse et difficile. Elle exige un renouvellement du cœur et des mentalités — une *conversion* — en même temps que des structures, faute de quoi la transformation structurelle ne réussira pas, comme l'avait espéré le FLQ, à éviter que « d'autres usurpateurs technocrates ou autres remplacent la poignée de fumeurs de cigares que nous connaissons maintenant ». C'est à cette conversion que le message épiscopal convenait les hommes d'ici, et particulièrement les « nantis » (n. 12) qui n'ont pas su éviter et ont même provoqué, ne serait-ce que par suite de leur propre « esclavage de la recherche constante de plus de biens » et de leur attachement à certain « intérêt personnel à courte vue » (n. 13), l'éclatement de la violence — cette forme ultime que doit parfois prendre, selon une expression de Julien Harvey, l'animation sociale des riches ! La « leçon », pour dure qu'elle fut, semble n'avoir pas porté...

La révolution sérieuse, qui est œuvre de libération et entreprise immédiate de cette œuvre, « requiert, dit le message de la Fête du Travail, une *participation active* à la reconstruction de la société ainsi qu'un *changement des mentalités* » (n. 7). Et le « ainsi que » n'exprime pas une simple juxtaposition : les deux pôles de la révolution ci-dessus évoqués doivent être intrinsèquement articulés si l'on veut vraiment opérer la libération espérée en évitant de donner libre cours aux violences déchaînées à la fois, selon des modalités diverses, des oppresseurs et des opprimés, des nantis et des démunis.

Les lecteurs de RELATIONS appartiennent, pour la plupart, à ce que l'on appelle « la classe aisée » ; ils pourront faire avec nous leur profit d'un « examen de conscience » éclairé par le message épiscopal de septembre 1970 (nn. 12-15, notamment) :

La libération exige de chacun un renouveau personnel, tout spécialement de la part des nantis. La libération ne se fera pas sans cette conversion du cœur ...

Ceux d'entre nous qui ont plus que leur part des avantages et des privilèges de ce monde n'accéderont à la liberté que le jour où, par amour pour Dieu et leur prochain, ils consentiront librement à partager leurs biens et aussi leur pouvoir avec ceux-là qui, au Canada et dans le Tiers-Monde, ont moins que leur juste part.

Mais il est trop évident que « l'homme est ainsi fait qu'il lui est bien difficile de s'arracher de lui-même à ses privilèges ». Aux pouvoirs publics incombe donc une importante responsabilité : celle de mettre en place, et le plus tôt possible, des mécanismes sociaux qui assureront un partage plus équitable des richesses entre les citoyens et une plus saine redistribution du pouvoir ...

Le mouvement de libération à l'égard de toutes formes d'oppression prend de plus en plus d'ampleur ... Les Eglises s'engageront-elles avec la générosité et la détermination que réclame l'Évangile ? Nous avons confiance que les chrétiens seront *aux premières lignes de ce front de libération* qui ambitionne de bâtir une société authentiquement humaine.

Si nous n'y sommes pas, l'espérance chrétienne ne pourra guère demeurer ou devenir « croyable » pour les hommes d'ici, nos frères les plus « pro-chains ».

17.5.71

Quelques questions à une lettre de Paul VI*

— dans la perspective des chrétiens révolutionnaires

par
Yves Vaillancourt

Mon lieu de lecture

Le 14 mai dernier, était rendu public le texte d'une *Lettre apostolique de Paul VI* adressée au cardinal Maurice Roy, à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique « *Rerum Novarum* ». On a eu l'occasion de s'en rendre compte, face à un tel document, les réactions varient passablement, selon que le commentateur se situe dans tel ou tel poste d'observation. Pour s'en tenir uniquement à l'Eglise, du moins au Québec, en France, en Espagne et dans la plupart des pays d'Amérique latine, disons que les postes d'observation, les « lieux de lecture » se ramènent à trois et renvoient aux trois visages spécifiques de l'Eglise, ou aux trois catégories de chrétiens. Conséquemment, le texte de Paul VI donnera lieu à des réactions et à des interprétations différentes selon qu'il tombera dans les mains des *chrétiens conservateurs* — ceux qui acceptent l'ordre social fondé sur le système capitaliste —, des *chrétiens réformistes* — ceux qui dénoncent les « abus » du système capitaliste —, des *chrétiens révolutionnaires* — ceux qui dénoncent l'essence même du système capitaliste perçu comme une machine à fabriquer une majorité d'exploités, de dominés, de marginaux, de discriminés dans les pays développés, et des pays sous-développés dans le tiers-monde. Précisément, c'est en me plaçant dans la perspective des chrétiens révolutionnaires que je me propose de poser quelques questions à la lettre de Paul VI. Le lecteur est averti, mon point de vue sera tendancieux !

* Ce texte est le premier d'une série d'articles sur la *lettre apostolique* de Paul VI au cardinal Maurice Roy. Les autres articles de la série paraîtront dans le numéro de juillet-août.

Le pape reconnaît l'impasse de la doctrine sociale de l'Eglise

Ce qui contribue le plus à rendre Paul VI sympathique à mes yeux, c'est peut-être, glissée en introduction et respectée dans toute la lettre, cette claire reconnaissance de l'impossibilité, pour l'autorité centrale de l'Eglise universelle, « de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle » (no 4). Déjà, avec le Jean XXIII de *Mater et Magistra*, le ton dogmatique des interventions pontificales sur les problèmes socio-politiques avait été abandonné. Mais *Pacem in Terris, Gaudium et Spes* et *Populorum Progressio* demeuraient quand même des textes affirmatifs. Avec la dernière lettre de Paul VI, voici que le ton devient plutôt *interrogatif*. Serait-ce parce que les voyages ne forment pas seulement la jeunesse ? Chose certaine, les hésitations de Paul VI s'enracinent dans la prise de conscience de la variété des situations dans lesquelles se trouvent les Eglises et les chrétiens, à la suite de rencontres avec diverses cultures et plusieurs systèmes socio-politiques (cf. no 3). Frappé par le spectacle de la diversité, le pape avoue son incapacité de parler au singulier de l'Eglise, du socialisme, du marxisme. Et c'est heureux !

Au fait, il y a longtemps que, de l'intérieur autant que de l'extérieur, l'enseignement social de l'Eglise est critiqué, à cause de son caractère abstrait, nébuleux et ambigu. Depuis cinq ans environ, la doctrine sociale de l'Eglise est en crise. En Allemagne, en

France, en Espagne, en Amérique latine, des « chrétiens de la base » autant que des théologiens renommés ont mis au banc des accusés le bagage de l'enseignement traditionnel de l'Eglise en matière sociale, et critiqué ses ambiguïtés de méthodologie autant que de contenu. Evidemment, Paul VI ne va pas jusque là. Mais en disant son embarras, en s'appliquant à trouver un ton, un terrain, un langage qui conviennent mieux à l'Eglise trans-nationale, en invitant les Eglises nationales à faire leur propre discernement, Paul VI se trouve à reconnaître officiellement la nécessité d'*opérer un nouveau partage des tâches*, entre le centre et la périphérie, pour ce qui concerne l'élaboration autant que la diffusion de l'enseignement de l'Eglise sur les questions qui touchent à la vie collective. Déjà, on est peut-être moins dans le contexte de ce qu'il était convenu d'appeler « doctrine sociale de l'Eglise », avec tout ce que l'expression évoquait de *statique*, et, davantage dans le contexte de ce qu'il convient d'appeler maintenant « théologie politique », avec tout ce que l'expression évoque de *dynamique*, depuis que Metz l'a lâchée (cf. *Concilium*, no 36). En ce sens, la lettre de Paul VI nous fait faire un pas, même si la distribution des rôles entre Rome et les Eglises particulières risque d'être interprétée différemment, selon que l'on se situe à l'un ou à l'autre bout de la ligne de communication.

Aux communautés chrétiennes de se mouiller !

Jusqu'à tout récemment, les interventions des Eglises locales, dans le domaine socio-politique, se ramenaient à la diffusion de contenus de doctrine importés tout cuits de Rome. Pour les communautés chrétiennes nationales, cela signifiait concrètement la mise en veilleuse d'un dynamisme potentiel enchaîné. Le « christianisme social », comme la spiritualité, la liturgie, les

structures ecclésiales, devait venir d'ailleurs. Les Eglises particulières n'avaient qu'une chose à faire : appliquer la doctrine sociale qui devait être la même partout. D'où l'importance capitale du passage dans lequel Paul VI invite les communautés chrétiennes à se situer elles-mêmes dans leur contexte socio-politique :

En principe, sur la scène internationale autant que nationale, l'Église se dit « marquée par une volonté désintéressée de service et une attention aux plus pauvres » (no 42). Elle reconnaît comme évangéliques l'aspiration à plus de justice, d'égalité, de participation, ainsi que la volonté de vie fraternelle qui s'expriment partout dans le monde (cf. nos 2, 22, 37, 47, 48).

En fait, devant le spectacle de l'injustice, la lettre contient des *propos qui frisent l'intéressant*, mais demeurent ambigus, dans la mesure où la dénonciation des causes structurelles des problèmes est effleurée sans être faite explicitement. Comme dans *Populorum Progressio*, on dirait que Paul VI refuse d'aller jusqu'au bout de son regard. Parlant des relations économique-politiques internationales, il évoque la tâche d'une plus grande justice à instaurer dans la répartition des biens, la nécessité de « dépasser les rapports de force pour arriver à des ententes concertées en vue du bien de tous » (no 43); il parle du « courage d'entreprendre une révision des rapports entre les nations, qu'il s'agisse de répartition internationale de la production, de structure des échanges, de contrôle des profits, de système monétaire, de mettre en question les modèles de croissance des nations riches, de transformer les mentalités pour les ouvrir à la priorité du devoir international, de rénover les organismes internationaux en vue d'une plus grande efficacité » (no 43). Il critique les entreprises multi-nationales en soulignant que ces « nouvelles puissances économiques . . . peuvent (!) conduire à une nouvelle forme abusive de domination économique sur le domaine social, culturel et même politique » (no 44). Mais, une fois de plus, l'approche demeure trop *moralisatrice* et pas assez *structurelle*. A quoi servira-t-il de répéter une fois de plus que « le devoir le plus important de justice est de permettre à chaque pays de promouvoir son propre développement, dans le cadre d'une coopération exempte de tout esprit de domination, économique et politique » (no 43)? Comme si les pays riches et impérialistes avaient des oreilles pour entendre de tels avertissements! Pourquoi ne pas dire que les injustes rapports de force internationaux renvoient à un *système injuste qui s'appelle le système capitaliste international de type monopoliste*? Pourquoi ne pas

Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser les principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire et notamment, en cette ère industrielle, depuis la date historique du message de Léon XIII sur « la condition des ouvriers », dont Nous avons l'honneur et la joie de célébrer aujourd'hui l'anniversaire. A ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas. Dans cette recherche des changements à promouvoir, les chrétiens devront d'abord renouveler leur confiance dans la force et l'originalité des exigences évangéliques. L'Évangile n'est pas dépassé parce qu'il a été annoncé, écrit, vécu dans un contexte socio-culturel différent. (No 4.)

Cette invitation de Paul VI arrive à point et ne demeure pas sans écho. D'ailleurs, depuis la fin du concile, plusieurs Églises nationales, je pense notamment à celles de l'Amérique latine, n'ont pas attendu ce mot d'ordre pour plonger, de façon inventive et courageuse. Avec l'appui officiel du pape, le mouvement en cours ne fera que s'intensifier. Il est à prévoir que l'expérimentation et la réflexion des chrétiens impliqués sur le terrain social prendront des colorations originales d'un continent à l'autre et d'un pays à

l'autre. Bien sûr, *en théorie*, les légitimes différences sont reconnues depuis longtemps dans l'Église. Mais, *en pratique*, les processus de différenciation ont quasiment toujours été jugés suspects et inacceptables. Aussi est-ce tout un dynamisme qui est libéré, le jour où l'Église trans-nationale accepte de partager la tâche de l'articulation de la pensée ecclésiale interpellée par les problèmes sociaux. Pourtant, notons que, au moment où l'autorité centrale de l'Église invite les communautés particulières à prendre plus d'autonomie, elle ne les lâche pas totalement à elles-mêmes, mais leur donne des *règles de discernement*. On peut les ramener à cinq: (a) Analyser les données immédiates de la situation à l'aide des sciences humaines; (b) se référer à l'Évangile intégral qui dynamise, inspire les choix et l'action politiques du chrétien; (c) se référer à l'enseignement social de l'Église, mais de façon critique, puisque l'enseignement social de l'Église, c'est, dans un contexte socio-culturel donné, le produit d'une rencontre entre le donné évangélique et le donné socio-culturel et idéologique, tributaire d'un temps et d'un lieu donné, donc transitoire; (d) se référer aux interventions de l'Église trans-nationale, spécialement aux questions qu'elle pose sur les courants idéologiques et les problèmes politiques d'envergure internationale; (e) miser sur la contribution des chrétiens qui prennent au sérieux l'appel à l'action politique, i.e. qui ont une praxis politique. (Cf. nos 48-49.)

Que deviendra la tâche de l'Église trans-nationale ?

Si les Églises nationales deviennent davantage autonomes et se mettent à élaborer la « théologie politique » dont elles ont besoin, est-ce que l'autorité centrale de l'Église aura encore un rôle à jouer? Est-ce que l'ère de l'intervention de l'Église trans-nationale dans le domaine socio-politique serait révolue? La lettre de Paul VI apporte une réponse vécue à cette question. Après avoir accepté de partager son rôle avec les « communautés chrétiennes », le « leadership » de l'Église universelle aura comme tâche: (a) de rappeler et de faire siennes les aspirations les plus généreuses des hommes de notre temps, dans la mesure où elles rencontrent harmonieusement les lignes essentielles de l'Évangile; (b) de « questionner » les courants idéologiques et historiques dont le caractère est international, à partir de la foi et de l'espérance chré-

tiennes; (c) de dénoncer prophétiquement les racines des problèmes politiques et économiques d'envergure internationale; (d) d'offrir aux Églises nationales les critères de discernement dont elles ont besoin pour articuler leur « théologie politique »; (e) de favoriser la coordination des expériences et des réflexions des diverses communautés chrétiennes.

Quelle est la mission de l'Église, en rapport avec la question de la justice internationale? Quelle position doit prendre l'Église devant les idéologies et les systèmes socio-politiques? Voilà, à mon avis, les *deux questions* que la lettre du pape absorbe avec le plus de profondeur et d'originalité, même si l'approche réformiste de l'auteur laisse sur leur appétit les chrétiens révolutionnaires. Examinons de plus près le traitement donné à ces deux interrogations.

reconnaître que, spécialement pour les pays du tiers-monde, la solution passe par une *rupture* d'avec un système économique international dont le fonctionnement exige « le développement du sous-développement » ? Pourquoi ne pas établir un lien entre le vécu de dépendance et d'oppression de millions d'hommes et l'existence de structures sociales qui règlent et perpétuent l'inégalité ? Pourquoi ne pas reconnaître que, pour plusieurs pays du tiers-monde, la seule issue est du côté de la *voie révolutionnaire* et de la construction d'un *socialisme démocratique* ?

Au prochain Synode, l'un des deux sujets à l'étude sera celui de la justice internationale (cf. no 6). Espérons que, à cette occasion, l'Eglise pourra arriver à quelque chose de plus qu'à un *appel à la conversion des cœurs*. Il faudra qu'elle ait le courage d'aller encore plus loin que la lettre de Paul VI et mette en question le système capitaliste international lui-même, dans la mesure où il est à la source d'une bonne partie des injustices qui apparaissent dans le paysage international. Bien sûr, la seule transformation des structures ne suffit pas si elle ne débouche pas sur une transformation qualitative de la vie personnelle et collective. Mais il est temps, dans l'Eglise comme ailleurs, de se rendre compte que les aspirations les plus humaines et les plus évangéliques à plus d'amour, de fraternité, de justice, de participation, d'égalité et de paix seront systématiquement bloquées, aussi longtemps que ne seront pas opérés des changements d'ordre structurel. Si les participants du Synode ne sont pas prêts à aller jusque-là, aussi bien qu'ils ne parlent pas.

L'Eglise et les idéologies

Une autre question éclairante abordée par le pape dans sa lettre est précisément celle des idéologies définies comme « ces convictions ultimes sur la nature, l'origine et la fin de l'homme et de la société » (no 25). Avant de rappeler les questions posées par l'Eglise à ces idéologies qui séduisent les intelligences de notre temps, comme l'idéologie libérale, les idéologies socialistes, le marxisme, le progressisme, le scientisme, Paul VI s'applique à « questionner » d'une façon plus fondamentale le rapport foi-idéologies.

Avec à propos, Paul VI rappelle aux chrétiens que la foi et l'Eglise transcendent toute idéologie, de même

que tout système socio-politique. (Cf. no 27.) Notamment, en présence d'idéologies « qui s'opposent radicalement ou sur des points substantiels, à sa foi et à sa conception de l'homme » (no 26.), le chrétien exercera un constant discernement et évitera les compromis qui l'amèneraient à trahir sa foi. Sous la mouvance du dynamisme de l'espérance, il évitera de céder aux

avances de telle ou telle idéologie qui cherche à séduire, enfermer, réduire et mutiler sa foi (cf. nos 36-37). De son côté, l'Eglise refusera de se laisser instrumentaliser par une idéologie ou par un système (cf. no 42). Elle protégera jalousement cette autonomie sans laquelle elle se découvrirait aliénée et dans l'incapacité d'accomplir sa mission.

Mais est-ce que l'Eglise peut contourner le terrain idéologique ?

Mais affirmer la transcendance de l'Eglise et de la foi sur toute idéologie, est-ce mettre le cap sur l'idéal d'une sorte de *neutralité idéologique* ? Est-ce que la mission de l'Eglise consiste à se tenir à égale distance de toutes les idéologies, de tous les systèmes, de tous les partis, de tous les régimes, de tous les groupes sociaux ? C'est ici que la lettre de Paul VI risque de donner prise à certaines ambiguïtés. Une fois affirmée l'autonomie de la foi et de l'Eglise devant toute idéologie, ne conviendrait-il pas, pour ne pas télescoper les exigences de l'incarnation, de rappeler la nécessité pour la foi et l'Eglise de se vivre, de se médiatiser, de se dire, à travers le rapprochement avec certaines idéologies ? Est-ce que le thème de l'autonomie de la foi et de l'Eglise vis-à-vis des systèmes idéologiques et politiques ne pourrait pas devenir une façon subtile de *réanimer l'illusion de l'apolitisme* maintenant gênée d'apparaître en public avec ses anciens vêtements ?

Comment est-ce que l'Eglise peut aller au bout de son parti pris de solidarité avec les plus pauvres (cf. nos 23 et 42) sans atterrir quelque part sur le terrain idéologique et politique ? N'est-il pas condamné à marcher sur la corde raide, ce chrétien invité par le pape à dépasser « tout système sans pour autant omettre l'engagement concret au service de ses frères... » (no 36). Ce qui est demandé à l'Eglise et à la foi, est-ce bien d'*éviter toutes fréquentations idéologiques* ? Ne serait-ce pas plutôt de discerner quelles sont les *fréquentations idéologiques légitimes* et quelles sont les *fréquentations idéologiques illégitimes* ? Pour être fidèles à elles-mêmes, est-ce que l'Eglise et la foi ne seraient pas conviées à se couper de certaines idéologies et à se rapprocher de certaines autres ? Ce dont l'Eglise et la foi doivent prendre conscience et s'éloigner, ne serait-ce pas d'abord de ces mariages avec *l'idéologie de la classe dominante* ?

Après tout, est-ce que le mythe de l'Eglise complètement « désidéologisée » ne pourrait pas être brandi par les « establishments » d'Eglise dans le seul but de *neutraliser les chrétiens de gauche* qui, dans des contextes variés, ont effectué des migrations idéologiques et politiques qui se présentent comme une rupture d'avec le système capitaliste et l'idéologie libérale qu'il secrète et comme un rapprochement de la voie socialiste ? En tout cas, n'est-il pas surprenant de voir comment l'appel à l'autonomie de l'Eglise, de la foi et du sacerdoce vis-à-vis des idéologies, des systèmes, des partis, des régimes politiques sert souvent à gêner et à paralyser les comportements de la « gauche » et peu souvent à questionner les choix de la droite ? L'Eglise ne sera-t-elle pas plus convaincante le jour où elle amorcera un examen de conscience sur les fréquentations idéologiques et politiques qu'elle a entretenues, au cours de son histoire ? D'ailleurs, est-ce que les ambiguïtés de la doctrine sociale de l'Eglise traditionnelle ne s'expliquent pas, en grande partie, par certaines fréquentations suspectes avec des idéologies, des modèles sociaux, des systèmes politiques capables de se présenter sous des masques évangéliques ? Certes, la distinction entre foi et idéologie servie par Paul VI est très pertinente. Mais, justement, il faudra être conséquent jusqu'au bout et l'utiliser pour les réformistes et les conservateurs autant que pour les révolutionnaires, pour réinterpréter les rapports Eglise-Etat, pour faire le procès de l'enseignement traditionnel de l'Eglise en matière sociale. A partir du moment où elle acceptera de se questionner humblement dans cette perspective, l'Eglise découvrira peut-être qu'elle est *plus idéologisée et idéologisante* qu'elle ne le pense. A ce point de vue, même l'analyse des idéologies marxiste et libérale, à laquelle s'emploie Paul VI dans sa lettre, peut être perçue comme hautement idéologisée et idéologisante.

Une analyse libérale des idéologies libérale et marxiste

Quoique tentée, par moments, par le diagnostic révolutionnaire (cf. nos 43-46), l'approche de Paul VI demeure fort colorée, dans toute la lettre, par une idéologie réformatrice de type démocrate-chrétien. Ceci transparait dans l'ensemble du texte qui cache mal une sympathie plus grande conférée au langage, au diagnostic et à la solution réformatrice. D'ailleurs, l'option révolutionnaire est rarement évoquée sans être accompagnée de nuances et de qualificatifs empruntés directement aux « théologiens de la mise en garde » (cf. nos 3, 45). Les présupposés idéologiques de l'analyse pontificale sont spécialement à l'œuvre dans le traitement critique conféré aux courants socialiste, marxiste, libéral, même si le pape ne succombe pas à la tentation de fermer des portes et se contente de poser des questions.

Le passage sur *l'idéologie libérale* n'en demeure pas moins surprenant, dans la mesure où cette dernière est dénoncée, « dans sa racine même », en raison de « l'affirmation erronée de l'autonomie de l'individu » (no 35) et de l'exaltation de la liberté individuelle dans le seul but de masquer la « recherche exclusive de l'intérêt et de la puissance » (no 26). Pour donner plus de poids à cette déclaration de principe à l'endroit du libéralisme, le pape aurait pu rappeler que l'idéologie libérale est sous-jacente à plusieurs des problèmes sociaux identifiés dans la première partie de la lettre, sous-jacente aussi aux impasses du droit international (cf. nos 23-24), ainsi qu'aux injustes rapports de forces dénoncés dans le développement sur la justice internationale (cf. nos 43-45). D'une certaine façon, les chrétiens révolutionnaires demeureront quand même surpris par le rejet sobre et sans équivoque du libéralisme; de leur côté, les chrétiens réformatrices patineront pour suggérer que le libéralisme rejeté par le pape est le « libéralisme absolu » et non pas, sous-entendu, le libéralisme modéré ! (Cf. Claude Ryan, *Le Devoir*, 17 mai 1971.) Bien sûr, les chrétiens révolutionnaires demeureront sur leur soif dans la mesure où, pour eux, l'idéologie libérale joue un rôle mystificateur en s'employant désespérément à légitimer une structure sociale qui condamne les masses populaires à la marginalisation, à l'exploitation, à la dépendance, sinon à la répression.

Le passage sur *l'idéologie marxiste* est plus décevant. Certes, la reconnaissance timide de la distinction entre le marxisme comme idéologie et le marxisme comme instrument d'analyse de la réalité socio-économique n'est pas à déprécier (cf. no 33). Mais le marxisme en tant qu'idéologie est passablement malmené, sinon mutilé, lorsqu'il est présenté uniquement dans ses éléments négatifs incompatibles avec le christianisme (insistance sur l'athéisme et la négation de tout transcendant (cf. nos 33, 26), et pas du tout dans ses éléments positifs compatibles avec la vision chrétienne. Pourquoi ne trouve-t-on pas une seule allusion à des éléments idéologiques plus constructifs ? Pourquoi ce silence sur les traits de cette soulevante utopie sociale qu'est la société sans classe, sans structures de domination et d'exploitation ? Pourquoi cette discrétion au sujet du terrain sur lequel l'espoir marxiste et l'espérance chrétienne se rencontrent harmonieusement sans se confondre ? Pourquoi jeter dans un

décor exclusivement négatif les thèmes de « l'exercice collectif d'un pouvoir politique et économique » et de la « pratique active de la lutte des classes » (no 33) ? Pourquoi n'avoir pas reconnu que la lutte des classes, pour un marxiste, c'est une réalité qui existe indépendamment de l'observateur, c'est une donnée qui, avant même d'être pratiquée, est d'abord vue et lue ? Heureusement, une fois de plus le pape s'interdit de fermer nettement la porte. Mais les chrétiens révolutionnaires trouveront que la lettre défigure tout autant le marxisme que le rapport Illichev défigurait le christianisme, il y a quelques années. Regrettable qu'un spécialiste de la taille de Girardi n'ait pas été invité à critiquer le passage de la lettre ayant trait au marxisme ! En tout cas, en regard d'une analyse libérale de l'idéologie marxiste, il serait intéressant de placer une analyse marxiste de l'idéologie libérale. Tant qu'à avoir une analyse idéologique, je ne vois pas pourquoi, dans l'Eglise, l'approche marxiste devrait être moins légitime que l'approche libérale. Et j'aimerais bien qu'on me présente une approche qui ne serait ni libérale, ni marxiste !

Vers une théologie politique québécoise

Au terme de cette lecture critique de la lettre de Paul VI, j'éprouve le goût de revenir au point de départ, à cette invitation lancée aux communautés chrétiennes locales, afin qu'elles se mouillent. Il me semble que cet appel convie l'Eglise québécoise à relever un défi à la fois exigeant et passionnant, celui de bâtir sa propre « théologie de la libération ». Prendre au sérieux une telle tâche, c'est d'abord rompre avec notre condition d'Eglise-reflet, c'est cesser d'être une Eglise-satellite, c'est laisser tomber nos béquilles et apprendre à marcher par nous-mêmes.

La réflexion chrétienne dont nous avons besoin ne peut pas être importée d'ailleurs, même si, dans notre effort d'invention, les règles de discernement mentionnées plus haut peuvent s'avérer très précieuses. Cette réflexion ne pourra pas être l'œuvre de gens au-dessus de la mêlée, qu'ils soient évêques ou professeurs de théologie. Elle jaillira et s'articulera à partir de la rencontre inédite entre la réalité socio-

politique d'ici et l'Évangile total de Jésus-Christ. Pour que cette rencontre soit créatrice et échappe aux ambiguïtés d'un néo-cléricalisme de gauche, le respect de deux conditions minimales est à souhaiter: 1° qu'elle soit le propre de chrétiens partageant la nouvelle conscience politique qui se développe chez nous depuis dix ans surtout, c'est-à-dire cette conscience qui se caractérise par la conscientisation d'un vécu collectif de dépendance (pas seulement politique, mais aussi économique et socio-culturelle) et par l'aspiration à se libérer de cette dépendance; 2° qu'elle soit le propre de chrétiens qui se réfèrent à l'Évangile, non pas pour y emprunter des diagnostics, des solutions, des analyses, des jugements politiques, mais pour y trouver un moteur existentiel capable de dynamiser leurs enquêtes, leurs choix et surtout leurs pratiques politiques. Alors commencera à prendre forme un christianisme de libération bien enraciné dans le tissu historique et socio-politique québécois.

20.5.71

Districts bilingues et politiques linguistiques

— à propos du rapport Duhamel

par
Richard Arès

Le rapport que vient de remettre au gouvernement central le Conseil consultatif des districts bilingues (rapport Duhamel, du nom de son président) s'inscrit dans la ligne de la politique linguistique globale adoptée par Ottawa depuis quelques années. Il marque une nouvelle étape de cette politique et il

contribue à augmenter la pression sur le gouvernement québécois qui, faute d'un projet collectif nettement défini à présenter à la population en ce domaine, n'arrive pas à élaborer sa propre politique linguistique, distincte de celle du gouvernement fédéral.

cles 12 à 18 l'autorisaient à créer, en accord avec le gouvernement d'une province, de pareils districts, à en définir les limites et les conditions d'existence, à constituer un Conseil consultatif chargé de faire enquête sur les possibilités d'établir des districts bilingues dans tout le Canada et de remettre ensuite « un rapport énonçant ses constatations et conclusions et notamment, le cas échéant, ses recommandations relatives à la création de districts bilingues ou à la modification des limites de districts déjà existants, conformément aux dispositions de la présente loi » (art. 15). Ce rapport remis, le gouvernement aurait 90 jours pour l'étudier, après quoi il pourrait commencer à créer des districts bilingues (art. 13, par. 5).

La politique linguistique fédérale

Celle-ci a au moins un double mérite incontestable: celui de s'appuyer sur une idée claire et d'être poursuivie avec logique et constance. L'idée est que le Canada doit demeurer uni en dépit des divergences entre les deux peuples fondateurs, divergences qui se résument en un problème de langues et auxquelles le remède le plus approprié sera le bilinguisme aussi généralisé que possible. En se bornant aux toutes dernières années, on peut dire que trois documents marquent les étapes de cette politique: le rapport de la Commission d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, en 1967, la Loi sur les langues officielles, de 1969, et le rapport du Conseil consultatif des districts bilingues, de 1971.

1. Le rapport de la Commission BB (1967)

Dans son Livre I sur « Les langues officielles », la Commission BB proposait toute une série de mesures destinées à acheminer le Canada « vers un régime d'égalité linguistique ». En plus de faire proclamer l'anglais et le français langues officielles par tout le Canada, elle recommandait, entre autres choses, la création de districts bilingues, c'est-à-dire « de zones spéciales à l'intérieur desquelles les compétences fédérale, provinciale et locales définiraient et établiraient un régime linguistique approprié » (no 331). Dans ces districts, formés partout où la minorité, soit francophone, soit anglophone, s'élèverait à au moins 10% de la population, les trois niveaux de gouvernement devraient assurer des services bilingues aussi complets que possi-

ble. Le gouvernement fédéral, d'abord, donnerait l'exemple, les gouvernements provinciaux et les administrations municipales coopéreraient dans tous les domaines de leur compétence: services sociaux, hôpitaux, tribunaux, police, écoles, etc. Le modèle à suivre à cet égard serait la province de Québec: « Nous allons, déclaraient les Commissaires, nous inspirer de l'exemple du Québec, où l'on peut dire que plusieurs des éléments du district bilingue existent déjà » (no 350). Quant au nombre des districts bilingues, prenant comme point de départ les divisions de recensement, la Commission en arrivait à en compter 54, dont 24 au Québec, 11 en Ontario et 8 au Nouveau-Brunswick. Et, pour bien montrer l'importance qu'ils attachaient à cette recommandation en faveur des districts bilingues comme moyen de parvenir à un régime d'égalité linguistique au Canada, les Commissaires ajoutaient: « Nous considérons le district bilingue comme la pierre angulaire du système que nous préconisons » (no 366).

2. La Loi sur les langues officielles (1969)

Le gouvernement fédéral s'empressa de donner suite aux principales recommandations de la Commission BB en matière de bilinguisme. Dès le 7 juillet 1969, il faisait adopter une loi proclamant l'anglais et le français langues officielles du Canada « pour tout ce qui relève du Parlement et du Gouvernement du Canada » (art. 2). Du même coup et dans la même loi, il s'occupait de la recommandation concernant les districts bilingues. Les arti-

3. Le rapport du Conseil consultatif (1971)

Créé en février 1970, le Conseil consultatif des districts bilingues a déposé son rapport aux Communes, le 4 mai dernier. En gros, il recommande la création d'un certain nombre de districts bilingues: 37 tout de suite et 24 autres plus tard, quand seront connues les données du recensement de 1971. Sur les 37 à créer immédiatement, 12 se trouveront en Ontario, 8 au Manitoba, 7 en Saskatchewan, 3 en Alberta, 2 en Nouvelle-Écosse, un dans chacune des trois provinces suivantes: Terre-Neuve, Ile-du-Prince-Édouard et Colombie-Britannique. Quant au Québec et au Nouveau-Brunswick, ils forment chacun un district bilingue.

Selon les membres du Conseil, le cas du Québec « pose un problème très spécial ». C'est le groupement anglophone qui s'y trouve en minorité, mais c'est un groupement qui se rattache à la majorité canadienne, d'où sa « situation avantageuse ».

D'autre part, autant par générosité que par nécessité le Québec a longtemps battu la voie dans le domaine du bilinguisme et les autorités ont eu souci que les deux langues officielles aient pleinement droit de cité partout où cette dualité apparaissait convenable et pratique.

Tenant compte de ce dossier historique et d'une tradition séculaire fermement établie, le Conseil a cru qu'il n'y avait rien à gagner à procéder à un découpage cartographique dans la plupart des autres provinces. Il aurait pu s'ensuivre des résultats paradoxaux et illusoire. Nous avons voulu traiter la minorité anglophone sur la même base d'équité que les minorités françaises des autres provinces. Aussi le Conseil a-t-il résolu de recommander l'établissement d'un seul district bilingue qui comprendra toute l'étendue du territoire de la province de Québec. (Rapport, p. 43-44.)

Quant au Nouveau-Brunswick, où la minorité francophone constitue

35,2% de la population, le Conseil estime qu'il serait arbitraire, là aussi, de procéder à un découpage cartographique et qu'il vaut mieux ne faire de tout le territoire qu'un seul et grand district bilingue.

Telles sont les principales recommandations du comité Duhamel. Avant de dire quoi que ce soit à leur sujet, il faut jeter un coup d'œil sur la politique linguistique du Québec.

La politique linguistique du Québec

Tout ce qui émane d'Ottawa va aujourd'hui dans le même sens: dans le sens d'un bilinguisme à répandre et à généraliser. Face à cette politique, quelle attitude le Québec a-t-il adoptée? A cette question, il n'est pas facile de répondre, précisément parce que le gouvernement québécois n'a pas encore défini la politique qu'il entendait suivre en cette matière. Il attend toujours le rapport de la Commission Gendron instituée par l'Union nationale en décembre 1968. Depuis ce temps, toutefois, certains événements se sont passés qu'il importe de rappeler ici.

1. La loi 63

Adopté en novembre 1969, le célèbre projet de loi no 63 s'intitulait « Loi pour promouvoir l'enseignement de la langue française au Québec ». Il poursuivait un double objectif: faire apprendre le français aux anglophones et aux immigrants, et assurer aux parents le droit de choisir, pour leurs enfants, l'école qu'ils voudraient, soit anglophone, soit francophone. C'est ce deuxième objectif qui a soulevé le plus de controverses: pour la première fois depuis un siècle, un gouvernement québécois décrétait l'égalité légale de l'anglais et du français quant à l'accès à l'école. Non seulement les anglophones auraient-ils désormais le droit légal à des écoles de leur langue, mais les immigrants et les francophones eux-mêmes se voyaient reconnaître le droit de fréquenter les écoles anglophones. Bref, en dépit de son titre, la loi 63 visait à donner au bilinguisme scolaire une base légale et à le répandre au Québec; elle allait pleinement dans le sens de la politique fédérale.

2. La promesse de M. Bourassa

Au cours de sa campagne électorale, M. Robert Bourassa avait promis, à maintes reprises, de faire du français la langue de travail. Notre gouvernement est décidé à prendre toutes les mesures nécessaires à la poursuite de cet objectif majeur de sa politique. (Cf. *le Devoir*, 30 juin 1970.)

L'objet de cette réunion, leur dit-il, est d'amorcer le processus par lequel le français deviendra partout au Québec la langue de travail. Notre gouvernement est décidé à prendre toutes les mesures nécessaires à la poursuite de cet objectif majeur de sa politique. (Cf. *le Devoir*, 30 juin 1970.)

Les événements qui ont suivi ont démontré qu'une telle promesse était plus facile à faire qu'à réaliser. Encore ici, dans la plupart des cas, le bilinguisme l'emporte.

3. Le règlement no 6

C'est la plus importante des mesures prises par le gouvernement actuel dans le domaine des langues. Parlant, en mars dernier, devant le Club Richelieu-Maisonnette sur « le problème linguistique québécois », M. François Cloutier, ministre des Affaires culturelles, énumérait ces mesures, destinées, disait-il, à promouvoir la cause du français: a) la directive donnée aux fonctionnaires de communiquer en français avec les corps publics québécois ainsi qu'avec les sociétés qui font des affaires au Québec; b) la Loi 64, laquelle demande aux nouveaux immigrants qui veulent pratiquer certaines professions au Québec, d'obtenir une connaissance d'usage du français; c) le Règlement no 6, adopté en janvier 1971, qui précise les conditions de l'enseignement du français dans les

écoles anglophones et se donne pour objectif « un enseignement en français qui pourrait aller jusqu'à 40 p. cent des matières » (cf. la *Presse*, 12 mars 1971).

Lionel GROULX: *Mes Mémoires*, Tome 2: 1920-1928. — Montréal, Ed. Fides, 1971, 22 cm., 420 pp.

C'EST UNE PÉRIODE PASSIONNANTE de notre histoire que raconte l'abbé Groulx dans ce deuxième tome de ses *Mémoires*. Celle où, à la tête de la revue *l'Action française*, que ceux de ma génération ont dévorée au collège, il a élaboré sa doctrine du nationalisme canadien-français et participé à toutes les luttes de son temps. Tant de gens s'imaginent qu'avant 1960 rien n'avait été pensé au Québec! Qu'ils lisent les chapitres que l'A. consacre ici aux problèmes abordés par l'équipe de *l'Action française* dans les années '20. Par exemple, pour ne citer que deux cas, le problème économique, dès 1921, et le problème politique, dès 1922, année durant laquelle l'enquête de la revue portait sur « Notre avenir politique ». Un demi-siècle s'est écoulé depuis ce temps, mais les données du problème sont toujours les mêmes, et il n'est pas sûr que nous voyions plus clair que les collaborateurs de l'enquête de 1922.

Au cours de son récit, l'abbé Groulx trace le portrait de la plupart de ceux qui, à un moment ou l'autre, ont collaboré avec lui ou se sont trouvés sur sa route. C'est ainsi, par exemple, que le lecteur apprendra ce qu'ont été pour l'A. et pour leur temps des hommes comme Philippe Perrier, Joseph-Papin Archambault, S.J., Omer Héroux, Joseph Gauvreau, Anatole Vanier, Antonio Perrault, Henri d'Arles, Harry Bernard, René Chalout, Esdras Minville, Léo-Paul Desrosiers, Edouard Montpetit, etc. Mais le meilleur de sa plume, de son admiration comme de sa critique, il le réserve à celui qui fut le plus prestigieux de tous: Henri Bourassa, à qui il ne consacre pas moins de quatre-vingt pages. Tout dans cet homme l'enthousiasme; il faut lire le récit qu'il fait des discours de 1905 sur les écoles du Nord-Ouest et de 1910, à Notre-Dame, ainsi que des veillées au presbytère du *Mile End*. Puis survient la brouille de 1922, qui va durer vingt ans. A l'expliquer, l'abbé Groulx consacre des pages, de très longues pages, qui ne laissent pas de causer au lecteur une impression pénible. Heureusement qu'elles sont encadrées — avant comme après — de témoignages de respect et d'admiration!

Un ouvrage indispensable à qui veut comprendre les hommes et les idées de ce mouvement nationaliste si vivant qui a surgi au Québec après la première guerre mondiale et dont l'influence nous atteint encore aujourd'hui.

Richard ARÈS.

Si bénéfiques qu'elles soient (et beaucoup d'anglophones le contestent, voire s'opposent carrément au Règlement no 6), ces mesures sont loin de constituer une politique globale. La plupart, d'ailleurs, ne visent qu'à remplacer l'unilinguisme anglais de certains

milieux par un bilinguisme où le français garde encore la part du pauvre. Le Québec peut-il s'en contenter ? Tout dépend de l'avenir dont il rêve, du projet collectif qu'il fera sien et voudra réaliser.

Le Québec de l'avenir : province bilingue ou État francophone ?

Aux Québécois deux grands projets sont aujourd'hui proposés qui engagent l'avenir du Québec, chacun sur une voie différente. Le premier est d'origine fédérale: il a pour objectif principal un Canada bilingue, dont le Québec serait le modèle et le pivot; le second ramasse en lui les aspirations de nombreux Québécois et vise à faire du Québec un État francophone. Selon que l'on accepte ou refuse, au point de départ, l'un ou l'autre de ces deux projets, on acceptera ou refusera les recommandations du Conseil consultatif sur les districts bilingues.

1. Le Québec, province bilingue ?

Les Québécois peuvent d'abord choisir que leur province devienne de plus en plus bilingue. Ils n'ont pour cela que peu d'effort à faire: ils n'ont qu'à se laisser vivre, qu'à laisser les événements suivre leur cours ordinaire, qu'à laisser les autres prendre les décisions à leur place. Presque tout les pousse vers ce choix: la pression des milieux anglophones nord-américain et canadien, celle du gouvernement fédéral et des grandes entreprises étrangères, celle des hommes d'affaires canadiens-français et des immigrants, celle du pain quotidien à gagner, etc. Pour eux faire ce choix, c'est opter pour le moindre effort, la voie de la facilité, le moyen de se procurer, dans l'immédiat, certains avantages économiques. Mais l'expérience montre que, partout où la collectivité canadienne-française s'est laissé séduire par cet appel de la facilité, elle a perdu peu à peu son caractère distinctif, son dynamisme propre, et elle en est venue à considérer comme un bienfait son assimilation à la communauté anglophone.

Si l'on se place dans cette perspective d'un Canada à « bilinguiser », avec le Québec comme modèle et pivot, il est évident qu'on ne peut que se réjouir des recommandations du Conseil consultatif. Le Québec tout entier va devenir un district bilingue, il va pratiquer un bilinguisme intégral et don-

ner ainsi l'exemple aux autres provinces. Du coup, les minorités francophones de ces autres provinces vont reprendre confiance et réclamer plus de bilinguisme; quant à la minorité anglophone du Québec, elle ne pourra que se déclarer satisfaite, puisqu'elle sera assurée d'être servie dans sa langue par tout le territoire québécois. Ainsi donc, à ces recommandations tout le monde va gagner, sauf... la majorité francophone du Québec.

2. Le Québec, État francophone ?

Toute la question est de savoir si cette majorité est disposée à se laisser faire, à laisser « bilinguiser » de l'extérieur le territoire québécois, ou si elle ne préfère pas se tourner vers le deuxième projet collectif qu'on lui présente aujourd'hui: celui de faire du Québec un État francophone. Il faut reconnaître, au point de départ, que, pour elle, ce deuxième projet est beaucoup plus stimulant, exaltant, entraînant, que le premier, mais qu'il suppose, en revanche, la fin du laisser-faire et exige un maximum d'effort, de travail, de discipline et de compétence.

Un État francophone, cela devrait vouloir dire au moins deux choses: 1° un statut reconnu à la langue française dans le gouvernement, l'école, le monde du travail et les moyens de communication, au moins comparable à la position démographique qu'occupe la communauté francophone au Québec, soit plus de 80% de la place; 2° un ensemble de pouvoirs législatifs et fiscaux reconnus au gouvernement québécois de façon à lui permettre d'assurer une protection et une assistance efficaces à la langue et à la culture françaises et de conserver à la société québécoise son caractère propre et distinctif.

Il est clair que ce projet collectif qui, contrairement au précédent, donne la priorité, non à un Canada à « bilinguiser », mais à un Québec à franciser, peut difficilement se concilier avec la recommandation du Conseil

consultatif de faire du territoire québécois tout entier un seul district bilingue. La Commission BB elle-même n'avait pas osé aller aussi loin, elle s'était contentée de recommander la création de 24 districts bilingues au Québec, laissant ainsi une bonne marge à l'unilinguisme français. Aussi, l'un de ses anciens membres, M. Paul Lacoste, a-t-il dénoncé publiquement la recommandation du Conseil consultatif, en disant qu'elle favorisait l'anglais au détriment du français et qu'elle équivalait à une véritable provocation dans le climat actuel (cf *la Presse*, 7 mai 1971). Fait certain, appliquer pareille recommandation, c'est doter le Québec d'un « statut particulier », expression et chose pour lesquelles notre présent premier ministre fédéral n'a que répugnance et horreur.

La parole appartient maintenant au gouvernement québécois. Il a déjà fait savoir qu'il ne prendra aucune décision avant d'avoir reçu le rapport de la Commission Gendron sur le statut des langues au Québec. Ce rapport, dont un premier volume serait publié en septembre prochain, servirait de base au *livre blanc* que le gouvernement québécois est en train de préparer et dans lequel il exposerait sa politique linguistique. On saura alors à quel projet collectif vont ses préférences, s'il entend travailler à faire du Québec une province bilingue ou un État francophone. Dans le premier cas, rien ne s'oppose à ce qu'il accepte les recommandations du Conseil consultatif fédéral; dans le second cas, il ne peut le faire sans renoncer du même coup à cet idéal collectif que l'histoire a transmis de génération en génération: faire du Québec un État où la langue et la culture françaises seraient pleinement chez elles.

L'atelier
qui donnera
à vos imprimés
un caractère
de distinction



IMPRIMEURS - LITHOGRAPHES - STUDIO D'ART

8125, BOUL SAINT-LAURENT
MONTREAL (351^e), QUÉBEC
388-5781

face à l'érotisme :

l'artiste et sa conscience

par
Marcel Marcotte

La beauté est le champ de bataille où Dieu et le Diable luttent l'un contre l'autre pour le cœur de l'homme.

Dostoïevsky.

Que l'art, à sa racine, soit érotique, et que la représentation explicite des réalités de l'amour y jouisse, conséquemment, d'un traitement de faveur¹, cela ne veut pas dire que toute œuvre placée sous le signe de l'érotisme constitue une réussite artistique ni, encore moins, une *bonne action*, au sens que la

morale prête au mot, — bonne pour l'artiste lui-même et bonne pour son public. La question reste de savoir si, écrivant, peignant, filmant, chantant pour être compris par d'autres, l'artiste doit se sentir responsable de ce que les autres penseront, sentiront et feront, à partir de ce qu'ils auront compris; ou si, au contraire, il a le droit, et même le devoir, de repousser un tel souci pour n'être en compte qu'avec soi-même et avec son œuvre.

La responsabilité de l'artiste

Comme le don des langues et le don de prophétie auxquels il s'apparente, l'art est un *charisme*, que le « ciel » n'accorde pas à l'artiste, avant tout, pour sa jouissance personnelle, mais pour le plaisir et le bénéfice d'autrui. Fût-elle façonnée au fond d'une cave obscure, l'œuvre d'art n'a de sens et n'existe qu'au moment où quelqu'un vient en contact avec elle et s'en nourrit. « Pour pouvoir penser librement, dit André Gide, il faut être sûr que ce que l'on écrit ne tirera pas à conséquence. » Impossible ! L'œuvre d'art n'est pas un soliloque, et parler à quelqu'un d'autre — puissamment — en mots ou en images, c'est déranger, bon gré mal gré, l'équilibre de son esprit et de son cœur ; c'est déposer au plus profond de sa substance le germe de pensées et de sentiments inédits dont la vie, au fil des jours, se chargera de développer la « conséquence ».

1. Voir là-dessus mon article de *Relations*, juillet-août 1970: *Erotisme et bien commun*.

2. Voir mon article de *Relations*, mars 1970: *Frontières de la pornographie*.

3. Voir mon article de *Relations*, avril 1970: *Erotisme, morale et esthétique*.

Entre l'art érotique et la pornographie, l'écart, parfois, est mince et difficile à apprécier. D'où, chez les gens du métier, la répugnance à porter sur les auteurs et les œuvres des jugements péremptifs, à appeler « un chat un chat et Rollet un fripon ». D'où, aussi, l'élan qui les porte, solidairement, à la défense quasi inconditionnelle des ouvrages que, pour des raisons de bienséance et d'intérêt public, des profanes, à l'occasion, incriminent. Ce parti-pris d'indulgence, quand il s'heurte aux évidences, risque de se retourner contre la liberté bien comprise de l'art, en la compromettant avec ses caricatures. Des événements récents, avec les réactions qu'ils ont provoquées dans l'opinion, donnent à penser que, aux yeux d'un grand nombre, la mesure du tolérable, en matière d'érotisme « artistique », a été, ces derniers temps, largement dépassée au Québec. Pour nettoyer les écuries d'Augias, certains rêvent d'un retour en force d'Hercule. Celui-ci, pour le moment, se fait tirer l'oreille. Mais les héros sont imprévisibles et, provoqués trop longtemps, ils finissent toujours par se fâcher. Augias ne pourrait-il profiter du sursis pour vaquer lui-même à un bon nettoyage ?

indues. Au service de la beauté, l'artiste est — et se sent — captif d'un absolu qui lui réclame une attention, une fidélité, une soumission sans partage. Toute limitation, même volontaire, de sa liberté créatrice, toute subordination *directe* de son inspiration aux requêtes, réelles ou prétendues, de la morale lui apparaissent, d'emblée, comme mutilantes et haïssables. Excluons-les. Point de censure officielle pour bannir l'œuvre du domaine public ou pour ne l'y admettre qu'après amputation.² Point de censure officieuse pour en amortir, de mille façons, l'impact sur les foules. Point même d'auto-censure pour l'empêcher de prendre dans l'âme de l'artiste toute sa taille. Reste ouverte la voie des limitations et des subordinations *indirectes* qui, loin d'empiéter sur l'autonomie de l'art et de rogner les ailes à l'artiste, ne peuvent que contribuer à leur commune perfection.

La prudence dans le choix du sujet

De ces contraintes indirectes, la première catégorie est liée à des considérations esthétiques et met en cause la conscience *professionnelle* de l'artiste. Quant l'art érotique se dégrade en pornographie, ce n'est pas toujours — c'est même rarement — du gré et par le fait exprès de l'artiste. Dans l'optique de l'art, la pornographie est un ratage que l'artiste, tout le premier, ressent comme une faute et subit comme une humiliation. N'empêche qu'il s'y expose chaque fois que, pour « ébouriffer le bourgeois », suivre la mode, gagner des sous, il s'attaque, plume, pinceau ou caméra en main, à certains sujets scabreux qu'il n'a pas la capacité ou ne prend pas le temps de décanter, de raffiner et d'assumer en poésie par la force de l'inspiration et la perfection du métier.

Des contraintes, oui, mais indirectes

Dans le débat engagé autour de l'érotisme artistique, cette distinction — classique — demeure, en théorie et en pratique, irremplaçable. Encore faut-il la comprendre sans étroitesse pour n'imposer point à l'artiste des servitudes

L'ascèse de l'artiste commence donc avec le choix du sujet. La matière érotique, profondément enracinée dans le monde ambigu et dangereux de l'instinct, reste toujours très difficile à manipuler. Ainsi, la sphère du génital proprement dit, où le pornographe se complaît, est pratiquement interdite à l'artiste dont, par bonheur, l'intérêt se porte, en règle générale, vers les « effets secondaires » de l'amour sexuel, vers ses préludes, ses harmoniques et son orchestration humaine, plutôt que vers ses manifestations terminales. Pleine d'embûches, également, la peinture des grandes perversions et violences de l'amour, dont la valeur de choc amenuise à l'extrême, chez l'artiste d'abord, et ensuite chez son public, cette « distance psychique » indispensable à la contemplation esthétique.³

« A thing of beauty is a joy forever », dit Shakespeare. L'art n'a pas pour fonction et ne peut prendre pour but de surprendre, d'inquiéter, de tourmenter, de scandaliser les gens, mais de délecter le monde. Le beau, c'est ce qui plaît (*quod visum placet*), en deça — ou au delà — de l'horreur, du vice, du péché. Et si, par aventure, une œuvre d'art me fait frissonner, je dois trouver du charme à mon frisson. Pris en lui-même, le mal est laid. Pour en

extraire de la beauté, il faut en écarter la pointe, l'effleurier du bout des doigts avec délicatesse, le peindre en demi-teintes, le suggérer plutôt que l'exprimer. C'est ce qu'ont fait, naguère, la plupart des grands artistes, et leur discrétion, que je sache, n'enlève rien à leur puissance d'évocation. Mais la mode, aujourd'hui, est aux couleurs vives, aux descriptions brutales, aux analyses crues, à l'exhibitionnisme, presque, et au cynisme. La tâche de l'artiste en est rendue beaucoup plus malaisée. Par souci d'exprimer le monde et les êtres tels qu'ils sont — ou tels, du moins, qu'il les voit — l'artiste est entraîné, malgré lui, à surcharger sa peinture jusqu'au point où l'équilibre est rompu entre les exigences de la vérité et celles de la beauté; où la rigueur et la puissance de l'expression violent les conditions et les normes du plaisir esthétique. Un corps nu, pour en faire un objet d'art, l'artiste d'hier l'habillait d'ombre ou de lumière; il le voilait en le révélant. L'artiste d'aujourd'hui, d'un geste brusque, le dévoile et, pour « faire vrai », de cette vérité scientifique qui trahit l'art bien plus qu'il ne le sert, il est tenté d'en montrer jusqu'aux disgrâces. Dans ces conditions, le choix du sujet est d'importance extrême : la vérité brute d'un corps a plus de chances de plaire si ce corps n'est pas couvert de verrues.

L'approfondissement de l'inspiration poétique

Mais le choix du sujet — d'un sujet prudemment proportionné à la compétence de l'artiste — n'est qu'un premier facteur de réussite dans le domaine de l'art érotique. Ce n'est pas non plus — quoi qu'on pense — le plus important. Les rigoristes voudraient qu'aucun péché de la chair, aucune perversion de l'amour ne fasse l'objet d'une production artistique (*nec nominetur inter vos*), — ce qui aboutit à stériliser l'art tout entier. Les laxistes, à l'inverse, portent aux nues des œuvres qui n'ont d'autre mérite que de braver les conventions et d'étaler au grand jour les plus secrètes turpitudes. Mais le réalisme d'une œuvre, sa « vérité », comme on dit, ne prouve rien pour ni contre son obscénité. Des cendres de *Sodome et Gomorrhe*, Marcel Proust a fait jaillir, à force d'élégance et de tendresse,

une œuvre d'éclatante et de pure beauté. Sous les mêmes cendres, hélas, combien d'autres artistes ont été consumés ! En réalité, il n'y a pas d'objets obscènes, il n'y a qu'une manière obscène d'en traiter. Entre le portrait et le visage, entre le signifiant et le signifié, entre l'art et la vie, il y a toute la différence du monde, — cette différence, justement, qui est, dans l'œuvre, la marque et la mesure de l'esprit créateur de l'artiste, de la qualité de son inspiration et de son style.

Inspirée, l'œuvre d'art érotique doit l'être plus que toute autre, à cause de la lourdeur et de l'opacité des éléments qu'elle est appelée à soulever et à transfigurer.

« Mais, quoi, demandera-t-on, quand le soleil se lève, ne voyez-vous pas un disque de feu tout rond, pareil à une guinée ? »

— « O non, non, je vois la troupe innombrable de l'armée du ciel qui crie: Saint, saint est le Seigneur Dieu tout-puissant. »
William Blake.

L'inspiration, c'est cela. C'est la capacité de voir et de faire voir, de capter pour soi-même et d'exprimer pour autrui le mystère des choses, d'extraire l'infini du fini et de lui donner forme et couleur. Mais le spectacle d'un corps nu, d'une rencontre amoureuse, d'un viol ou d'une orgie n'a rien de commun avec celui d'un lever de soleil. Ce n'est pas l'image banale d'un disque rouge, ici, qu'il s'agit d'exorciser, c'est celle, redoutable, que l'instinct effarouché ou complice pousse sous le regard de l'esprit dès que, du dehors, quelque étincelle l'allume. Il faut, pour apprivoiser certains feux, une puissance d'inspiration qui ne se rencontre que chez les plus grands artistes. Quand l'art érotique devient, comme aujourd'hui, l'affaire de tous, le risque est grand qu'il retombe et s'enlise dans cette espèce de pornographie larvée qui frappe tant d'œuvres du sceau de l'impuissance.

L'inspiration, bien sûr, ne se commande pas; il faut l'espérer comme un don, l'implorer comme la pluie du ciel au soir des jours torrides. Ce qui est requis de la conscience de l'artiste, c'est qu'il n'en présume ni ne la devance; qu'il s'y ouvre, simplement, et l'attende dans la patience; qu'il ne juge pas son œuvre achevée ni ne la jette en pâture au public tant qu'il n'a pas reçu l'ultime visite de l'ange.

La piété de l'ouvrage bien faite

Mais l'artiste, autant qu'un inspiré, est un artisan dont le métier, aux exigences rigoureuses, consiste précisément à découvrir les paroles et à modeler les images dans lesquelles l'inspiration est coulée et prend corps. Et, sur son métier, l'artiste détient une prise directe. S'il le possède ou l'emploie mal, s'il n'a pas « la piété de l'ouvrage bien faite », il porte la responsabilité de ses échecs. « Un tableau, disait Degas, est une chose qui exige autant de rouerie, de malice et de vice que la perpétration d'un crime. » Qui exige, en tout cas, beaucoup plus de travail et d'application, surtout quand il s'agit d'une œuvre d'art érotique, où la beauté, parfois, tient tellement à un fil que les meilleurs juges en disputent, après coup, sans se mettre d'accord.

L'invisible de l'amour sexuel est aussi un inexprimable vis-à-vis duquel l'artiste, tout le premier, ressent la faiblesse de ses moyens. C'est à tâtons, par touches subtiles, qu'il cherche à se rapprocher du modèle troublant qu'il porte en son esprit à l'état de rêve, à lui donner forme, petit à petit, en lui-même et dans l'œuvre. Il n'y parvient pas toujours, hélas ! — soit que la « vertu d'art » lui manque, soit qu'il ne l'exerce pas à fond. Et le malheur veut qu'il reste, le plus souvent, inconscient du ratage.

Les exigences de la conscience morale

Cependant, l'ascèse de l'artiste n'intéresse pas seulement sa conscience professionnelle, mais sa conscience morale aussi. Car, avant d'être un peintre, un écrivain, un musicien, l'artiste est — éminemment — un homme. Un homme dont le talent particulier consiste, justement, à faire passer, mieux que tout autre, dans l'œuvre de ses mains, les richesses et les pauvretés de sa substance.

Shelley a dit que l'état d'âme naturellement lié à l'inspiration poétique « est en guerre avec tout vil désir. » C'est sans doute vrai. L'artiste a beau être, en tant qu'homme, vicieux, égoïste et méchant, dans le processus même de la création poétique, en tant qu'artiste, il jouit d'une sorte d'état de grâce qui le met à l'abri des basses convoitises. Non pas, comme on pourrait le croire, que l'artiste, derrière le masque de l'art, cache son vrai visage, ni qu'il immole délibérément son moi à la gloire de la beauté : qu'est-ce que la création poétique, sinon une expression de la subjectivité du poète ? Mais l'approfondissement même de son intuition créatrice l'amène à prospecter et exploiter, dans les couches secrètes de son être le plus intime, un fonds d'innocence, de générosité, de bonté dont le terre-à-terre des pensées et des sentiments quotidiens le tiennent, comme nous tous, généralement éloigné. Dans ce sens, l'expérience poétique, à l'instar de l'expérience mystique, est une grâce et contribue parfois — comme chez Villon, Baudelaire, Verlaine — à mystérieusement rédimier le poète déchû en l'amenant, petit à petit, à pren-

D'où l'importance du rôle de la critique dans le domaine de l'art érotique. Un critique, dit Sainte-Beuve, c'est « un homme qui sait lire, et qui apprend à lire aux autres ». Qui apprend, en premier lieu, à l'artiste lui-même à se relire et à se juger sans complaisance. Si la critique, chez nous comme ailleurs, remplissait mieux son rôle de conscience de l'art, y aurait-il encore, parmi les romanciers, les cinéastes, des pornographes qui s'ignorent ?

dre le parti de son âme, à coïncider (« tel qu'en lui-même l'éternité le change ») avec cette meilleure portion de son moi dont l'œuvre est, aux yeux de l'artiste lui-même, une émanation et le miroir où il se regarde, avant d'en devenir, pour autrui, le véhicule et l'ostensoir.

Mais un tel privilège a sa contrepartie. Car, dans les profondeurs de l'homme, le bien voisine avec le mal, la grâce avec le péché : « Je sens deux hommes en moi », dit saint Paul. Et si, chez l'artiste, la poésie délivre des vertus enchaînées, elle tend pareillement à devenir l'épiphanie de ses vices. Toute tare morale qui, à la longue, brouille la vision de l'homme, finit par déformer la créativité de l'artiste. Tôt ou tard, l'œuvre « avoue » ; le ruisseau dénonce la source, et les fruits, l'arbre qui les a portés.

N'exagérons rien : cette sorte d'aveu n'est pas incompatible avec les hautes réussites artistiques. « La mélodie, dit Arthur Lourié, est toujours bonne. » Tant que le poète ne l'a pas « perdue », l'amertume, l'ironie, la révolte, le blasphème, toutes les impuretés que l'œuvre charrie, y sont comme noyées, et leur ascendant redoutable sur l'esprit se desserre avec le temps, au profit d'une autre influence, plus essentielle à l'ouvrage et plus durable : celle de la beauté et de la pureté poétiques. Ainsi s'explique l'incontestable grandeur des poètes « maudits » et l'importance de leur rôle prophétique dans le développement de la conscience morale. Ce que les saints expriment en

plein, eux l'expriment en creux, comme une faim de l'âme et un appel à la pitié divine. « Le résultat le plus clair de l'œuvre de Baudelaire, dit Jacques Maritain, a été de tourner la poésie moderne vers l'univers de l'esprit et d'éveiller dans les hommes un sens théologique. »

La sincérité vraie

Ces considérations font surgir le problème de la *sincérité* de l'artiste. Le mot est ambigu, comme la réalité de l'homme qui l'articule. Il y a des sincérités profondes et vraies, qui sont à l'honneur de l'artiste et dont les besoins de la création poétique lui font une obligation. C'est du tréfonds de son être et de son expérience qu'il doit tirer la substance originale de son message. Qu'il en ramène, avec la « mélodie », des dissonances lamentables, cela ne prouve pas qu'il est un mauvais homme ni un mauvais musicien, mais simplement que, selon le mot de Gide, « le diable collabore à toute œuvre d'art ».

Il faut être un peu méchant pour faire un bon romancier ; il faut être capable de retracer, dans les recoins ténébreux de son cœur et de sa mémoire, le cheminement des passions qui tourmentent les personnages. Dante Alighieri, s'il n'avait pas été ensorcelé par l'amour de Béatrice, nous n'aurions probablement jamais eu la *Divine Comédie*. La sincérité de l'artiste, quand elle puise à cette profondeur, se confond presque avec le repentir ; elle exclut du moins toute connivence avec le mal. Peut-être ne vaut-elle pas grand-chose pour l'âme de l'artiste, mais pour son œuvre et pour nous, elle est une bénédiction.

Les sincérités équivoques

Il y a aussi des sincérités superficielles et fausses, celles qui consistent à faire comme si le mal n'existait pas ; comme si le crime, les perversions, la luxure, tout cela était pur, à condition d'être intact et d'entrer, sans fard ni façon, dans l'univers poétique. Mark Twain en veut à l'homme d'être un « animal pudique », d'avoir honte, pour soi-même et pour les autres, de certains sentiments, certains gestes instinctifs, qu'il considère indécents et cherche à déguiser. Heureuse pudeur

qui, mieux encore que des bêtes, endormies dans leurs rêves, nous distingue des plantes, dont tout le but est dans la fleur ! La bouche dans la terre, elles exhibent à la face du ciel leur calice et leur sexe sans l'ombre d'un scrupule. Mais cette sincérité végétale n'a pas sa place dans l'art. Elle peut, à l'heure où, pour la première fois dans l'histoire, la beauté se démocratise et s'évalue, comme les choux, en espèces tintantes et trébuchantes, servir à camoufler des intérêts assez sordides.

Nous assistons à la plus vaste résurrection (artistique) que le monde ait connue. Et elle accompagne le cinéma, la télévision, toutes les formes de diffusion de l'imaginaire... Notre époque est précisément celle de l'industrialisation du rêve... Mais l'imaginaire occidental a des instincts. Les patrons des usines de rêves ne l'ignorent pas. Et ils ne sont pas sur la terre pour aider les hommes, mais pour gagner de l'argent. Le diable retraité devient directeur général... Ses produits se sont toujours bien vendus.

André Malraux, *Antimémoires*, p. 346.

L'art populaire, hélas ! a toutes les chances de rester longtemps chose commerciale, où la pure esthétique n'est pas rentable. Mais le cinéaste, le romancier qui se remplit les poches en multipliant gratuitement (si j'ose dire) les épisodes croustillants ou graveleux, doit se juger et être jugé, à haute et claire voix, pour ce qu'il est : un exploiteur malhonnête et un promoteur responsable de la misère humaine. « Je sais, dit le cinéaste Cukor, que c'est très vilain de le dire, mais ce que nous appelons maintenant l'honnêteté salubre n'est, la plupart du temps, qu'une autre façon de gagner un dollar très rapidement. »

Exhibitionnisme et narcissisme

La fausse sincérité, d'autres fois, n'est probablement qu'un alibi, cynique ou douloureux, que l'artiste s'octroie à lui-même, non seulement pour ne pas se voir, au débotté, tel qu'il est, mais pour continuer à s'accepter et à se chérir, dans sa plaisante nudité, à travers le regard et le cœur des autres; pour se dérober à tout effort de régénération personnelle en prenant appui sur leur complicité attendrie. Dans cette voie, vient le moment où la sincérité ne se distingue plus guère de l'exhibitionnisme et où l'artiste ne rassemble plus autour de son trépid

qu'un peuple de voyeurs ou de badauds. Tel fut le sort, semble-t-il, d'André Gide qui, à force de sincérité, écrivit du même souffle deux petits livres, dont l'un prêche l'amour de l'Évangile, et l'autre, l'homosexualité : son « purgatoire » précoce n'est pas près de se terminer.

Car le mensonge a sa logique, qui veut que le menteur s'y enferme, pour empêcher que l'imposture fasse long feu. Quand l'artiste s'identifie avec son démon, qu'il cesse de le combattre, sinon de le haïr, qu'il n'a plus souci que de se répandre dans son œuvre, d'y épancher ses complexes et ses venins, la « mélodie » se tait. Elle se tait parce que la corruption de l'homme, sitôt qu'elle pénètre dans la sphère même de la création artistique, non seulement la gêne, mais s'en nourrit et finit par la dévorer. Si la littérature

de propagande, moralisante ou subversive, se situe, d'ordinaire, au degré le plus bas de l'échelle esthétique, c'est que l'artiste permet à son message de s'infiltrer jusqu'au cœur de l'acte créateur et d'y agir — au mépris des règles de l'art — à la façon d'un catalyseur tyrannique. Il faut, bien sûr, que l'artiste aime quelqu'un, croie en quelque chose, sans quoi il n'aurait rien à dire, ni aucun goût pour rien dire. Mais si toute sa foi, tout son amour ne s'adressent pas, en lui ou hors de lui, à quelque chose, ou quelqu'un, de plus grand que lui; si, de toute œuvre qu'il crée, il veut être à la fois le modèle, l'inspirateur et la main, son art, faute de respirer dans l'absolu, comme il se doit, finira vite par périr d'asphyxie. « La question, disait Léon Bloy, est de ne pas frapper plus bas que le cœur. » Encore faut-il que le coup parte d'un peu plus haut que le nombril.

Entre le diable et le bon Dieu

Les artistes sont friands de liberté et traditionnellement rebelles à toute sujétion. Sitôt que, dans la bergerie, les pouvoirs publics montrent l'oreille ou que les bien-pensants exhalent un soupir, toute la troupe s'agite et crie au loup avec indignation. Comme si le manteau de l'art ne couvrirait pas, indifféremment, le meilleur et le pire; comme s'il fallait, pour sauver la liberté créatrice, que les vrais artistes restent, inconditionnellement, solidaires des faux; comme si l'anti-censure, quand elle s'érige en système et vire au parti-pris, ne creusait pas le lit de censures encore pires. Que, chez l'artiste, la fidélité aux appels du dedans soit incompatible avec la soumission aux contraintes du dehors; que le souci du beau l'emporte même, dans son esprit, sur le souci du bien, nous l'admettons sans peine : l'artiste, après tout, n'est pas, par vocation, gardien de la moralité publique. Mais sa liberté, comme

la nôtre, est une liberté blessée, ambiguë, dangereuse, qu'il doit tenir en laisse pour l'empêcher de s'égarer dans les chemins sauvages; une liberté en équilibre entre le bien et le mal qui, abandonnée à elle-même, penche plutôt du côté du Diable que du côté de Dieu. De quel bord et dans quel camp finira-t-elle par tomber ? C'est à la conscience de l'artiste d'en décider, à sa conscience d'homme parmi les hommes et de professionnel de la beauté. Seulement, à l'instant de la décision, qu'il s'en souvienne : « Le diable, dit Francis Thompson, peut faire bien des choses, mais il ne peut pas écrire de poésie. Il peut gâcher un poète, mais il ne peut pas faire un poète. Parmi toutes les malices dont il usait pour tenter saint Antoine, nous avons lu souvent qu'Antoine l'entendait hurler, jamais qu'il l'entendait chanter. »

La contemporanéité attardée de M. Tougas

par
René Dionne *

En janvier dernier, faisant la revue des anthologies de notre littérature, parues depuis 1967, nous mentionnions celle de M. Gérard Tougas: *Littérature canadienne-française contemporaine* (Toronto, Oxford University Press, 1969, 310 pp.), et nous ajoutons: « Etant donné la notoriété de son auteur, cet ouvrage aura droit, un jour ou l'autre, ici ou ailleurs, à un traitement spécial de notre part. » C'est maintenant le jour et le lieu...

L'homme et l'œuvre

Professeur à l'Université de la Colombie britannique, M. Gérard Tougas a publié en 1960, et réédité en 1964, une excellente *Histoire de la littérature canadienne-française* (Paris, Presses universitaires de France, 286, 312 pp.), qui lui valut l'honneur d'inaugurer, à l'Université de Montréal, le 3 mars 1964, la série des « Conférences J. A. De Sève » sur la littérature canadienne-française (voir *Littérature canadienne-française*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 1969, pp. 1-24: « Situation de la littérature canadienne-française »). En 1963, il avait fait paraître un essai: *Littérature romande et culture française* (Paris, Pierre Seghers, 103 pp.), qui était passé presque inaperçu au Québec.

Il n'en fut pas de même, en 1967, de la *Francophonie en péril* (Montréal, le Cercle du Livre de France, 183 pp.): on accueillit l'ouvrage avec moult grincements de dents et force sifflets. A travers le « cri d'alarme » que lançait, après bien d'autres (voir *Livres et auteurs canadiens 1967*, pp. 112-113), M. Tougas, M. Alain Pontaut perçut une sorte de « défection, subtile, ornée sans doute, mais caractérisée » (dans *la Presse*, 9.9.67: 23). M. Jean Ethier-Blais conclut de même à « la trahison de l'esprit »; tout de go, il nia le cri d'alarme, remarqua surtout, avec humeur comme d'habitude, « l'âme fuyante du négateur culturel et le rictus avare de l'apatride »,

vit « se profiler l'ombre de la servilité, l'adoration de l'argent », entendit, « de partout, au cours de cette lecture sinistre », monter « les vagissements affreux du veau d'or », etc.

En rassemblant et introduisant les textes de son anthologie, M. Tougas a tout simplement oublié Pontaut, sans doute quantité négligeable et disparue de notre critique, mais il s'est souvenu, diablement, d'Ethier-Blais, « rationaliste et cramponné au passé » (p. 3), qui « fulmine, frappe d'estoc et de taille dans les immondices qui s'empilent sur son bureau de chroniqueur hebdomadaire », et, « ressemblant de plus en plus à ce pur parmi les purs, Léon Bloy, (...) risque fort de le rejoindre dans l'empyrée des incompris, portant, comme lui, sa couronne d'étrons » (199). L'attaque avait été basse, la revanche ne l'est pas moins; ni l'une ni l'autre ne sont dignes d'universitaires chevronnés. Elles témoignent, cependant, d'un certain état d'exaspération des esprits et des sensibilités, qui pourrait fort bien aller s'accroissant, encore qu'il n'ait rien à voir, en son principe, avec des préoccupations d'ordre strictement littéraire; il provient, en effet, d'un climat d'incompréhension et d'affrontement qui fait se lever l'un contre l'autre non seulement deux Canadas de langues et cultures différentes, mais aussi un certain Canada français qui s'effrite et un Québec qui se fait. Ainsi, de plus en plus, il se trouve que, pour le meilleur et pour le pire, les options politiques de nos écrivains, professeurs et critiques conditionnent leurs goûts et options littéraires.

L'option canadienne

M. Tougas, lui, a opté pour le Canada « at large », et son anthologie en témoigne avec éloquence. Même s'agissant de notre littérature contemporaine, il n'y est jamais question directement de sa québécité ni de sa québéçisation, qualité et mouvement que l'on ne saurait pourtant dénier à la plupart des œuvres majeures des dix dernières années.

Pour M. Tougas, notre littérature contemporaine est toujours canadienne-française; en « son mouvement et

son originalité », elle se définit à partir de notre « double appartenance à une culture européenne et à un continuum nord-américain » (p. 3); et l'écrivain d'ici, tiraillé entre ces deux « sources contradictoires de son existence », se livre la plupart du temps à un douloureux examen de conscience qui l'empêche d'atteindre à la sérénité de celui qui se sait original. C'est là définir notre littérature et situer nos écrivains en termes dépassés. M. Tougas note bien que, depuis 1939, la lignée du terroir s'étant éteinte avec *Trente Arpents* de Ringuet et la France devenue lointaine à cause de la guerre, une vie nouvelle est advenue à notre littérature canadienne-française de 1960; c'est cette vie-là aussi que pourrait illustrer l'anthologie de M. Tougas, à la condition cependant qu'on l'amputât des textes écrits après, disons, 1960.

A cette année-là, au plus tard, s'arrête la vision de M. Tougas. Il n'a pas compris, ou n'a pas voulu voir, que la poésie universaliste de Grandbois, Lasnier, Hébert, a cessé d'attirer les jeunes poètes à partir de la fondation de l'Hexagone en 1953 et que, de ce groupe, est sortie une poésie du pays qui n'a guère à voir avec l'image traditionnelle du Canada français; M. Tougas n'a pas compris non plus, ou n'a pas voulu voir, que, avec la parution des *Chambres de bois* d'Anne Hébert, en 1958, le roman social et psychologique de l'après-guerre avait cédé pour de bon la place au roman poétique et au roman « nouveau ». Faute d'avoir compris, ou voulu voir ces cassures, M. Tougas a inscrit dans un même mouvement littéraire des écrivains aussi différents que G. Roy, Y. Thériault, A. Langevin, J. Simard, F. Hertel, F.-A. Savard, voire C. Martin, et G. Bessette, J. Basile, M.-C. Blais, R. Ducharme, aussi divers que Saint-Denys Garneau, M. Grandbois, R. Lasnier, A. Hébert, et P.-M. Lapointe, F. Ouellette, Y. Préfontaine; par la même faute, il a manqué à citer et situer les écrivains québécois, et vraiment contemporains ceux-là, que sont Jacques Godbout, Hubert Aquin, Jacques Ferron, Jacques Benoît, Victor-Lévy Beaulieu, Gaston Miron, Paul Chamberland, Michel Beaulieu, Nicole Brossard, etc.

* Département des lettres françaises, Université d'Ottawa.

La problématique dépassée

Nulle part mieux que dans la section de son anthologie qu'il a réservée à la critique et aux essais ne transparaît le retard critique de M. Tougas. Prétendant qu'il « suffit d'être un peu historien des idées et de comprendre les complexes des écrivains canadiens pour mettre à nu le malaise collectif dont ils souffrent », le professeur de Vancouver détecte chez nous le « complexe de l'orphelin »: « Loin de vouloir s'affirmer et créer un monde nouveau, les Canadiens français qui vivent le *complexe de l'orphelin* n'ont qu'une ambition: se faire remarquer de la France, cette « mère » qui dans un moment de faiblesse, les aurait jetés dans la gueule du loup. » Pareille ambition a des conséquences, évidemment: « L'éventualité d'une nouvelle nation canadienne basée sur la fraternité des deux races déplaît aux *orphelins*, dont les regards sont portés uniquement vers la France. Par la force des choses, le monde anglo-saxon est rigoureusement exclu de leur pensée. Les critiques et les écrivains qui sont frappés du *complexe de l'orphelin* deviennent ainsi les ennemis jurés des Canadiens anglais et des Américains « matérialistes », à qui ils doivent un niveau de vie plus élevé que celui des Français. » (199-200.)

On comprendra facilement que, à partir d'une telle constatation, M. Tougas en soit encore à se demander si notre littérature sera nord-américaine ou française, et qu'il considère le « débat intérieur » de Jean Le Moyne, s'interrogeant à partir de ses lectures anglaises sur sa différenciation nord-américaine (voir *Relations*, août 1963, p. 234-237), comme exemplaire de l'affrontement « qui dresse (nos critiques les uns contre les autres et (...)) confère à *Convergences* la valeur d'un témoignage national » (236). N'en déplaise à M. Tougas, notre jeune littérature n'en est plus au stade de pareille interrogation, et notre critique non plus, mais à celui de l'affirmation de soi: l'une et l'autre se savent franchement québécoises et, lorsqu'elles s'interrogent, c'est sur la façon d'être telles avec plus d'excellence encore. Nous sommes à des mille lieues et des mille lieues de Saint-Denis Garneau; parlant du *Journal* de ce dernier, rares nos contemporains qui oseraient en affirmer, avec M. Tougas, ce qui suit: « Les

pages qu'il (S.-D. G.) écrit sur le sens qu'il faut donner au nationalisme canadien-français conservent d'autant mieux leur actualité que la direction prise par le peuple canadien-français semble confirmer, à plusieurs égards, le pronostic que faisait, il y a déjà une génération, le moins nationaliste et le plus entier des grands poètes canadiens-français. » (229.)

La lecture tronquée

Choissant ses textes de critique et d'essais dans cette perspective, qui repose sur une problématique dépassée, M. Tougas a tout naturellement laissé de côté des textes beaucoup plus représentatifs de la problématique actuelle, v. g. « Profession: écrivain » de Hubert Aquin (dans *Parti pris*, janvier 1964, pp. 23-31), « Une tradition à inventer » de G.-A. Vachon (dans *Littérature canadienne-française*, coll. « Conférences J. A. De Sève », 1-10, pp. 267-289), etc. La lecture de Jacques Brault aurait également profité à M. Tougas, s'il avait accepté de voir, par exemple, dans le destin mironien, ce que cet excellent critique y décèle, et qui concerne plus d'un poète d'aujourd'hui: « L'exercice de la poésie correspond chez lui (Miron) au besoin de se récupérer en une existence où se conjoignent le personnel et le collectif, où le quotidien n'aura plus à rougir de ses rêves, où la parole et le travail se réconcilieront, où le dedans et le dehors, l'ancien et le nouveau, cesseront de s'annuler, où en somme le bonheur de vivre égal pour tous sera pour chacun la santé de la conscience malheureuse. » (*Ibid.*, 169.)

M. Tougas aurait pu également puiser beaucoup dans le numéro 57 (mai-juin 1968) de la revue *Liberté: Les Écrivains et l'enseignement de la littérature* (textes des communications données à la VI^e Rencontre des Écrivains, à Sainte-Adèle, du 24 au 26 mai 1968). Il y aurait trouvé, entre autres, un excellent texte d'André Brochu qui affirme, rendant ainsi bien mieux compte que Saint-Denis Garneau des aspirations de nos contemporains, que « le monde et la culture — ce « lieu de l'homme », selon l'expression de Fernand Dumont — s'offrent à nous par le biais de médiations » et que la « littérature québécoise », « notre littérature », doit constituer le fondement essentiel de notre relation au monde

et à la culture; en d'autres termes, il ne saurait y avoir, pour nous, d'accord-au-monde réussi, s'il n'y a pas d'abord apprentissage de la vie à travers l'expression, quelque pauvre qu'elle soit, que nous avons réussi à donner de nous-mêmes jusqu'ici. C'est ensuite, mais ensuite seulement, à partir de cette première lecture et en fonction de nous-mêmes, qu'il faudra nécessairement lire la littérature française et les autres œuvres étrangères. La lecture que nous ferons alors de celles-ci, sera personnelle, originale; elle pourra voisiner, dans nos universités, avec celle des gens du cru, mais ne pourra jamais leur céder sa place, qui doit être la première: personne d'autre que nous, ne peut lire, pour nous, de façon vitale, l'œuvre d'ailleurs, et cet ailleurs inclut la littérature française.

M. Tougas eût-il parcouru avec attention non seulement les pages de la revue *Liberté*, mais aussi celles de nos journaux et revues, qu'il aurait mieux compris le sens et le bien-fondé des reproches que M. Eugène Cloutier adresse aux départements de français des universités canadiennes-anglaises qui, trop souvent et sous toutes sortes de prétextes de moins en moins valables, recrutent leurs professeurs en France ou les y envoient se former — quand ce n'est pas aux États-Unis —, plutôt qu'au Québec (265-267). Non, n'en déplaise encore une fois à M. Tougas, le « fait français » n'est pas le « fait canadien-français », et bien moins encore le « fait québécois » contemporain; mais, si jamais la culture française (au sens où M. Tougas entend ce mot) survit en Canada, ce ne sera pas en y étant véhiculée par-dessus la tête des Québécois: seule leur médiation originale et personnelle pourra permettre que la culture française soit vécue en terre d'Amérique de façon existentielle, c'est-à-dire autrement qu'elle ne l'est dans certains cercles cultivés et exotiques de l'Amérique du Sud ou de l'Amérique centrale (en Haïti excepté).

L'image déformée

Sommes-nous trop sévères pour M. Tougas? Il le croira sans doute, et peut-être répondra-t-il qu'il a droit à son option canadienne. Qu'il sache bien que ce n'est pas au citoyen que s'adressent nos reproches, mais à l'historien de notre littérature. Ce dernier ne doit ni orienter l'histoire dans le sens de son projet personnel ni la déformer par

parti pris ou ignorance. Or, la lecture tronquée, sinon tendancieuse, que M. Tougas a faite de notre littérature contemporaine, laisse apparaître au miroir de son anthologie une image déformée de notre réalité littéraire et nationale. C'est cela qui est grave. Sans doute cette image plaira-t-elle au Canada anglais: il nous y verra, comme dans le passé, un visage de velléitaires et d'aliénés, et il sera rassuré sur notre compte; une fois de plus, par la faute de M. Tougas, il aura manqué à discerner les traits nouveaux de notre personnalité, ainsi que les reflète et les informe à la fois notre littérature récente, qui n'est plus canadienne-française mais résolument québécoise.

Evidemment, pour bien dessiner ces traits nouveaux de notre personnalité littéraire et nationale, il eût fallu bien connaître à la fois notre littérature récente et sa langue et la réalité québécoise. Mais a-t-il bien lu nos écrivains récents celui qui affirme que, « de nos jours encore, les romanciers canadiens dépassent difficilement la simple correction et (que) peu d'entre eux arrivent à se forger un style original » (91) ? Que sait-il de l'état de notre langue celui qui la juge d'après des critères qui n'ont plus cours en notre milieu ? Que vaut, d'autre part, une remarque « linguistique » comme celle-ci, à propos de « mornifle » qu'emploie Réjean Ducharme: « Mot totalement absent (*sic*) de la langue canadienne et tombé de l'usage courant en France (*sic*). Il appartient au vocabulaire spécialisé (*sic*) de l'auteur, lequel confère à l'Avalée des avalés une partie de son charme. » (131.) Et cette phrase du même Ducharme: « Je ne suis pas de ces timorés qui pleurent dans la bière ! », fallait-il l'annoter « sociologiquement » de la façon qui suit, saugrenue pour le moins: « Fait sociologique qui demande une explication pour le lecteur étranger. Le Canada, en tant que pays du nord, semble devoir partager avec les pays scandinaves et les pays slaves la réputation qui est à l'origine de l'expression « ivre comme un Polonais ». La consommation du vin étant peu répandue, c'est vers la bière, le scotch et le whisky que vont les préférences des Canadiens. Ivres, ils deviennent rapidement sentimentaux et ont la larme facile. » (125.) A quoi bon une note « interprétative » comme celle-ci, courte sinon douteuse: « A la fin du roman (*Une saison dans la vie d'Emmanuel*) Héloïse devient une prostituée. Par ce dénoue-

ment ironique, Marie-Claire Blais a sans doute voulu souligner l'impuissance de la religion à soulager la misère des familles pauvres. » (117.) Y avait-il lieu de poser, à propos du mot « disharmonie » employé par Saint-Denys Garneau, la question suivante: « L'auteur a-t-il sciemment écrit *disharmonie*, mot qui serait utile en français et qui est certes préférable à *manque d'harmonie*, ou s'est-il laissé influencer à son insu par le mot anglais *disharmony*? » (231.) M. Tougas n'aurait-il pas dû plutôt apporter la plus grande attention aux coquilles qui, à la centaine, parsèment son anthologie, en gangrènant surtout les introductions et les notes, et risquant fort de propager au Canada anglais notre « insécurité linguistique » ? Mais faut-il appeler coquilles, outre les multiples fautes d'accord, des graphies aussi aberrantes que celle-ci: « restaurateur » (286), et des phrases aussi incorrectes que la suivante: « Construit (l'édifice de la Sun Life à Montréal) dans le goût des années qui ont suivi la première guerre mondiale, des colonnes corinthiennes décorent les premiers étages. » (102.) Etc., etc.

En somme, l'anthologie de M. Tougas souffre de bien des « insécurités »: linguistique, littéraire, critique, nationale, etc.; de sénilité précoce aussi: elle a la contemporanéité attardée des années 1939-1958. Dommage que M. Tougas n'ait cru bon d'offrir que cette vieille image de nous-mêmes à ceux qui, par-delà la frontière linguistique qui partage malheureusement le Canada, cherchent à connaître ce qui « grouille, gargouille et scribouille » dans « l'ex-priest-ridden Province » ! Mais pourra-t-il jamais se faire que les horloges de Vancouver marquent l'heure du Québec ?

OUVRAGES REÇUS

- BARBEY, Guy: *L'Enseignement assisté par ordinateur*. Col. « E 3 ». — Tournai, Casterman, 1971, 148 pp.
- BARRETT, Jean: *L'Infirmière chef. Un rôle qui se transforme*. — Montréal, Ed. du Renouveau pédagogique, 1971, 496 pp.
- BAULÉS, Robert: *L'Insondable richesse du Christ*. Col. « Lectio divina », 66. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 170 pp.
- BERGIER, Jacques: *Les Frontières du possible*. Col. « Mutations-Orientations ». — Tournai, Casterman, 1971, 148 pp.
- BILODEAU, François: *Balzac et le jeu des mots*. Montréal, PUM, 1971, 228 pp.
- BOILY, Robert: *Québec 1940-1969. Bibliographie: le système politique québécois et son environnement*. — Montréal, PUM, 1971, 208 pp.
- BUBER-NEUMANN, Margarete: *La Révolution mondiale. L'histoire du Komintern (1919-1943) racontée par l'un de ses principaux témoins*. — Tournai, Casterman, 1971, 413 pp.
- CHEVRIER, Jean: *Politique d'une grande puissance*. — Montréal, le Cercle du Livre de France, 1971, 174 pp.
- CLIFFORD, Francis: *Le Salaire de la pitié. Roman*. — Tournai, Casterman, 1971, 245 pp.
- COMTE, Auguste: *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*. Présentation et notes par Angèle Kremer-Marietti. Col. « La philosophie en poche ». — Paris, Aubier/Montaigne, 1971, 125 pp.
- D'HELLY, A.: *Visage de l'homme, visage de Dieu*. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 146 pp.
- FEJTŐ, François: *Dictionnaire des partis communistes et des mouvements révolutionnaires précédé d'un essai sur la crise actuelle de l'internationalisme marxiste*. — Tournai, Casterman, 1971, 235 pp.
- GIRAUDON, René: *Démence et mort du théâtre*. Col. « Mutations-Orientations ». — Tournai, Casterman, 1971, 151 pp.
- LAMBERT, Albert: *La Bourse. Un risque calculé*. — Montréal, Ed. de l'Homme, 1971, 187 pp.
- LIBMANN, Jean: *Le Divorce*. Col. « Vie affective et sexuelle », 9. — Tournai, Casterman, 1971, 163 pp.
- LEW, Jacques: *Les Cieux ouverts. Chronique de la Mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul*. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 239 pp.
- MALEVEZ, L.: *Histoire du salut et philosophie. Barth - Bultmann - Culmann*. Col. « Cogitatio fidei », 56. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 213 pp.
- MASON, David: *La ruée vers la Seine. D'Arromanches à Paris*. Col. Marabout, « Histoire illustrée de la seconde guerre mondiale », 12. — Québec, Kasan Ltée, 1971, 189 pp.
- MASSENET, Pierre et Marthe: *Journal d'une longue nuit. Carnet de route de deux Français moyens 1939-1944*. — Paris, Fayart, 1971, 307 pp.
- MATURA, Thaddée: *La vie religieuse au tournant*. Col. « Problèmes de vie religieuse ». — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 151 pp.
- MESMIN, Georges: *L'Enfant, l'architecture et l'espace*. Col. « E 3 ». — Tournai, Casterman, 1971, 191 pp.
- MICHELIS, Robrecht: *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*. Col. « L'actualité religieuse », 31. — Tournai, Casterman, 1971, 171 pp.
- MOLES, Abraham: *Art et ordinateur*. Col. « Synthèses contemporaines ». — Tournai, Casterman, 1971, 272 pp.
- NICOLAS, Jean-Hervé: *La Grâce et la gloire*. Col. « Doctrine pour le Peuple de Dieu », 10. — Paris, Beauchesne, 1971, 142 pp.
- Nouveau dossier Afrique (Le). Situation et perspectives d'un continent*. Col. « Marabout Université », 210. — Québec, Kasan Ltée, 1971, 381 pp.
- PAS, Paul et MURAILLE, Philippe: *Le Baptême aujourd'hui*. Col. « L'actualité religieuse », 33. — Tournai, Casterman, 1971, 178 pp.
- PRAT, Henri: *L'Espace multidimensionnel*. — Montréal, PUM, 1971, 156 pp.
- RABUT, Olivier: *Le Mal, question sur Dieu*. Col. « Points de repère », 8. — Tournai, Casterman, 1971, 139 pp.
- SAGNE, Jean-Claude: *Péché, culpabilité, pénitence*. Col. « Avenir », 15. — Paris, Ed. du Cerf, 1971, 159 pp.
- SÉVIGNY, Robert: *L'Expérience religieuse chez les jeunes*. — Montréal, PUM, 1971, 323 pp.
- TANGE, André: *Analyse psychologique de l'Eglise*. Col. « Communauté humaine », 1. — Paris, Fleurus; Ottawa, Novalis, 1971, 200 pp.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Sens humain et sens divin*. Cahier 7: Inédits, études, conférences. — Paris, Ed. du Seuil, 1971, 208 pp.
- SWINSON, Arthur: *Les Raiders. Patrouilleurs du désert*. Col. Marabout, « Histoire illustrée de la seconde guerre mondiale », II. — Québec, Kasan Ltée, 1971, 185 pp.
- VADEBONCEUR, Pierre: *366 jours et tant qu'il en faudra. Vive les gars de Lapalme*. — Montréal, CSN, 1971, 94 pp.
- VERBIST, Henri: *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine. De 1789 à nos jours*. Col. « Marabout Université », 214. — Québec, Kasan Ltée, 1971, 377 pp.

Les films romantiques

— ou comment réapprendre à pleurer et à sourire

par

Yves Lever

Ce n'est jamais par hasard qu'un fait social important apparaît. Je dis bien « apparaît », car, généralement, il est préparé de longue date et n'est rendu visible que longtemps après son émergence. De même en est-il pour les différentes vagues au cinéma.

On a beaucoup parlé dernièrement de la vague de films soi-disant érotiques ou pornographiques. Pour moi, cette vague était nécessaire et salutaire à la fois pour le cinéma au Québec et pour le milieu québécois; elle a marqué une période d'adolescence avec ses recherches pour tout ce qui regarde la sexualité, ses généralisations faciles, ses déviations normales, ses extravagances, ses outrances de langage; en somme, rien de bien dangereux. Pour l'observateur attentif du cinéma, nous sommes déjà en grande partie sortis de cette vague, d'où le caractère désolant des campagnes de quelques curés réactionnaires.

Une vague de films est toujours remplacée par une autre vague. Qu'est-ce qui remplace aujourd'hui les films pornos? Pour moi, deux grandes lignes de fond sont à remarquer: d'une part, les films à sujet ou à caractère politique concernant quelques dimensions de la vie collective et qui, sauf quelques exceptions comme *L'Aveu* ou *Enquête sur un citoyen au-dessus de tout soupçon*, ne rejoignent que des groupes restreints où ils deviennent cependant outils d'animation; d'autre part, une vague de films romantiques concernant un vécu individuel et qui rejoignent, eux, les grandes masses.

Une vague nouvelle ?

Les films romantiques ne sont pas une nouveauté sur nos écrans. Avec ceux traitant de la violence (policiers, westerns, guerre), ils remplissent la plus grande partie des anthologies du cinéma. Ce n'est donc pas une vague nouvelle qui fait son apparition, mais la renaissance d'une mode ancienne.

Pourtant, avec le néo-réalisme, la nouvelle vague, le cinéma nouveau,

transformant le style, la forme et la thématique du cinéma, on aurait pu penser que le film romantique était bel et bien mort, qu'on ne ferait plus jamais des films comme *Les deux orphelines* ou *L'amour d'une mère*. Mais devant le succès des *Love story*, *Mourir d'aimer*, *Maison des Bories*, *Elvira Madigan*, *Les Mâles*, *Finalement*, *Music lovers*, etc., tous des grands succès populaires, il faut reprendre la question et se dire qu'il y a là plus qu'un problème de style cinématographique. Ma première réaction est que ce n'est peut-être par *malgré* les vagues réalistes que nous avons encore des films romantiques, mais peut-être précisément à cause d'elles. Rappelons-le, le néo-réalisme (et la nouvelle vague qui l'a prolongé en se voulant plus explicite et en recherchant des formes nouvelles) était, d'une part, réaction contre la projection aliénante dans des univers imaginaires irréalistes et, d'autre part, invitation à bien connaître la réalité dans sa quotidienneté la plus brute et sauvage. Il fallait cette étape de la revendication sociale, cette mise à jour des conditions de travail et de vie de la majorité. Mais, après ce réalisme, qu'est-ce qu'on fait ?

Comme, dans la peinture, le réalisme s'est effacé devant le surréalisme, c'est-à-dire un nouveau réalisme conservant l'ancien, mais y ajoutant celui des rêves et la projection de l'intériorité, ainsi, au cinéma, un nouveau romantisme doit accompagner le réalisme. Mais ce sera un romantisme d'une qualité différente dans des formes nouvelles.

Le sujet vivant

Invariablement, les films romantiques ont comme sujet des relations humaines non fonctionnelles, surtout l'amour et l'amitié. Ainsi, ils touchent le point le plus important pour la qualité de la vie.

Contre le classicisme avec ses règles, sa compartimentation des sentiments, sa raison opératoire et son souci de l'organisation, le romantique du dix-neuvième siècle a voulu réinventer le ludique et le lyrisme, la création unique

et individuelle de la qualité de la vie, faire prédominer les sentiments et l'imagination sur la raison. L'industrialisation, l'urbanisation rapide et la montée de la science ont vite empêché l'extension de ce mouvement, l'ont confiné à la vie nocturne et en ont fait un résiduel à la vie. Dans la société unidimensionnelle, désacralisée et banalisée d'aujourd'hui, il a encore moins de place.

On n'en a cependant pas anéanti le besoin. Déjà, la vague de films érotiques manifestait une révolte contre les tabous créés par la culture organisatrice et tentait, par l'érotisation, de redécouvrir le ludique. Des petits groupes (hippies, communes et autres « flower children ») reproduisent concrètement et effectivement aujourd'hui les aspirations des romantiques du siècle dernier, en les libérant de leur appartenance de classe bourgeoise et même en les convertissant en contestation des valeurs bourgeoises. Pour les masses, cependant, c'est surtout à travers les films romantiques que se manifeste le besoin d'une vie autre. Dans ces univers imaginaires, chacun peut se laisser aller à ses sentiments, rêver, rire, pleurer, admirer la nature, dépasser l'organisation, chanter la vie, avoir des relations réussies avec les autres, combler les divisions, se laisser envahir par la tendresse, donner une esthétique à la vie. Malgré la dureté du monde ambiant et sa supposée « virilité », on retrouve, l'espace d'un film, la possibilité de se parler, de se regarder, de s'émouvoir. Pourquoi, alors, faudrait-il avoir honte d'avoir envie de chanter « Le temps est beau » après avoir vu *Les Mâles*, ou bien d'avoir pleuré pendant *Mourir d'aimer* ?

Même si les relations amoureuses exceptionnellement réussies paraissent normales dans l'univers imaginaire du film, on sait bien que ce n'est pas comme cela que ça se passe dans la vie et qu'on n'y retrouve pas la même dramatisation. Mais quel est le monde le plus « normal » pour l'homme, l'imaginaire du film ou celui de la réalité quotidienne ? « La vraie vie est ailleurs », disait Rimbaud. N'y aurait-il pas moyen de transformer ce monde-

ci pour le rendre aussi beau et vivable que celui des films ? Pourquoi n'accepterait-on pas de voir dans ces créations lyriques des spécialistes de l'imaginaire que sont les poètes une image d'un monde à venir ?

Dans une structure triangulaire

Si nous regardons maintenant la structure fondamentale d'un film romantique, nous retrouvons toujours une sorte de triangle: deux personnages vivent une expérience d'amour ou d'amitié et réalisent une harmonie; un troisième personnage (qui peut être une autre personne, la société, une maladie, un accident ou le hasard) entre en scène, vient perturber la relation, provoque une crise qui doit fatalement entraîner la disparition de l'un des trois, ce qui va apporter un nouvel équilibre ou détruire à jamais tout équilibre; le troisième personnage peut agir sur un seul des deux premiers ou sur les deux. Quelques exemples:

- *Mourir d'aimer*: une femme, un adolescent, la société; la société brise la relation, entraîne la mort de la femme et la relation est rompue à jamais.
- *Love story*: un homme, une femme, une maladie mortelle chez la femme.
- *Les Mâles* (plusieurs triangles successifs): deux hommes unis par une évasion de la société, la nature; les deux hommes, une femme, la société; un homme, un homme, une femme; les deux hommes, la ville, une femme à retrouver.
- *Maison des Bories*: un couple, un beau jeune homme; départ du troisième et équilibre nouveau dans le couple.
- *Music Lovers*: un homme et la musique; le troisième personnage est surtout un homme (homosexualité refoulée et obsédante) auquel succèdent la femme-sœur et la femme-mère; triomphe de la musique.

Dans ce schéma, c'est surtout le troisième personnage qui a évolué. Auparavant, l'aventure entre les deux personnages principaux était surtout brisée par une personne ou par une institution sociale comme le mariage; les personnages principaux se mettaient dans la marginalité (procédé de dramatisation), se voyaient comme tels et

ne contestaient pas la société qui continuait à avoir raison. Aujourd'hui, le troisième personnage est très souvent la société (ou ses institutions) et elle est présentée comme injuste alors que les héros marginaux sont « dans le vrai ». C'est très clairement le cas pour *Mourir d'aimer*, *Elvira Madigan*, *Les Mâles*; tout spectateur donne raison aux héros de ces films et considère la société comme marginale par rapport à la « vraie vie ». Par là, le film romantique devient film de contestation et de critique sociale.

Dans presque tous les films romantiques, la relation entre les héros était compliquée et rendue plus difficile par des différences importantes de classe sociale, d'âge, ou de fortune. C'était, adaptée aux contextes sociaux, l'éternelle idylle entre le prince et la bergère ou la princesse et le valet. Ce fut toujours un des principaux éléments de dramatisation. Mais si, autrefois, l'un devait « s'élever » à la condition de l'autre (les Pygmalions en présentent les cas types), on doit aujourd'hui « descendre » de classe pour trouver la beauté et l'amour; *Love story* en est le meilleur exemple: le héros quitte son monde bourgeois et aride de millionnaire pour entrer dans la famille prolétaire de sa belle où il trouve la simplicité et le goût du travail.

Le lieu privilégié de l'aventure romantique sera évidemment la campagne avec ses grands espaces où l'on peut jouer, courir à son aise ou faire l'amour au soleil sans risquer de voir

déranger son intimité, avec ses couleurs printanières aux vertes espérances, avec ses odeurs grisantes. Si elle se passe en ville, son lieu devra être en grande partie insolite: dans quelle ville américaine peut-on se rouler dans une belle neige blanche, comme dans *Love story*? Pensons aussi aux prisons de *Mourir d'aimer*, ou au studio de photographe de *Finalement*.

A tout cela, le cinéma apporte des éléments propres qui favoriseront encore plus la dramatisation ou la perception de la tendresse: une musique très mélodique et très douce ou très violente, selon les circonstances, viendra accentuer l'effet de gros plans déjà très suggestifs du sentiment choisi, des silences mettront les paroles en relief, des *zoom-in* « perceront » les visages pour aller fouiller dans l'âme, la sélection des gestes ne gardera que les plus évocateurs. Favorisés par l'obscurité de la salle et la disponibilité des spectateurs, ces procédés agissent facilement et efficacement. On ne saurait certes les retrouver dans la vie réelle, mais peut-être nous enseignent-ils, sans qu'on s'en aperçoive, à mieux regarder et à mieux écouter.

Globalement, les films romantiques manifestent que l'homme d'aujourd'hui a gardé ses aspirations pour des relations humaines réussies, pour l'amour, pour la qualité de la vie. Ils expriment peut-être ainsi la meilleure part de son espérance.

Cahiers du Centre de Recherche en Civilisation canadienne-française

NOUVEAUTÉS:

3: *Nelligan et la musique* — par Paul Wyczynski

15 x 22 cm. 150 pages, prix : \$4.00

4: *Contes et nouvelles au Canada français* — par John Hare

15 x 22 cm. 194 pages, prix : \$3.75

5: *La vie littéraire du Canada français* — par Jean Ménard

15 x 22 cm. 256 pages, prix : \$4.50

En vente aux : **Éditions de l'Université d'Ottawa**

Ottawa, Canada
K1N 6N5

L'Église souterraine. Coll. « Mise en question » (Collection publiée par le centre IDOC), 5. — Gembloux, J. Duculot, 1970, 18,5 cm. 211 pp.

CE LIVRE contient treize textes d'auteurs différents, dont onze sont des communications faites au symposium de l'Église souterraine (« Underground Church ») à Boston College, en avril 1968. On y rencontre les noms bien connus de Malcolm Boyd, Rocco Caporale et Emile Pin. Ces réflexions sur le phénomène de l'Église souterraine sont réparties sous quatre chefs: ses griefs, ses objectifs, sa portée sociologique et théologique et, sous forme de question, son caractère de menace ou de promesse. Le terme « Underground Church » est l'équivalent américain de ce qu'on appelle ailleurs les communautés de base, petites communautés, communautés sauvages, spontanées, informelles, églises libres, etc. Le terme américain est le fruit d'un hasard de la publicité; l'idée de clandestinité qu'il évoque ne convient pas nécessairement à tous les cas. Aussi, l'ensemble des études réunies ici reflète-t-il toutes les tendances qui s'expriment à l'intérieur de ce mouvement aujourd'hui international dans l'Église, depuis la tendance la plus révolutionnaire et la plus contestatrice jusqu'à la tendance la plus soucieuse de maintenir la communion avec l'organisation paroissiale et l'autorité hiérarchique. Ce livre donne donc un tableau assez complet de la problématique générale dans laquelle se situe le phénomène des communautés de base (selon l'expression la plus connue ici) et aidera à comprendre ce dernier. Ce livre sera utile à ceux que la connaissance de ce mouvement intéresse et qui ont à choisir parmi des titres de plus en plus nombreux sur ce sujet.

Jacques CHÉNEVERT.

Paul WINNIGER: **La vanité dans l'Église.** — Paris, Éditions du Centurion, 1968, 164 pp. 18 cm.

RÉQUISITOIRE soutenu et fortement documenté contre tout ce qui est honneurs, décorations, titres, vêtements de luxe et dignités dans l'Église. Selon l'A., cette dernière a emprunté à la société civile tous ces colifichets, mais alors que la société civile se démocratisait et les abandonnait peu à peu, l'Église les a maintenus, même s'ils apparaissent de plus en plus démodés. L'A. écrit: « De même qu'à l'insu de leurs porteurs ou contre leur gré, les vanités révèlent une anthropologie, de même elles donnent à l'Église, qu'on le veuille ou non, un visage: ce n'est pas celui du Christ. Certes, l'homme cultivé explique par l'histoire ces superfétations; il y est même favorable, car elles lui rappellent un long passé appelé "traditions". Mais cette perspective est étrangère au peuple; il attend entre l'Église et l'Évangile une concordance raisonnablement visible. »

Sur bien des points les attaques de M. Winniger sont fondées et touchent juste. Les réformes qu'il réclame font partie du nécessaire renouveau de l'Église; d'ailleurs, Paul VI a déjà commencé à réduire l'ampleur de ces « vanités », surtout dans les vêtements et les titres.

Richard ARÈS.

EN COLLABORATION: **One Church, Two Nations?** Edited by Philip LeBlanc, O.P., and Arnold Edinborough. — Don Mills, Ontario (55 Barber Greene Road), Longmans Canada, 1968, 196 pp., 23.5 cm.

COMME tous les ouvrages renfermant un assemblage d'articles divers par différents auteurs, celui-ci contient du bon et du moins bon. On a groupé ces articles en trois parties: 1. *Backgrounds to Our Present Discontents*, 2. *The Particular Discontents of Quebec*, 3. *Battle Ground or Common Ground?* Quant aux auteurs, tantôt ils parlent d'œcuménisme, tantôt de nationalisme canadien, tantôt de la possibilité ou de la nécessité d'unir l'un et l'autre, voire d'utiliser l'un au profit de l'autre. Je n'admets pas, pour ma part, la véracité de l'affirmation faite par l'éditeur: « From the time of the English Conquest to the present day, the greatest divisive factor in Canadian life has been religion. » Je suis, par contre, pleinement d'accord avec le professeur Ramsay Cook, lorsqu'il signale, avec la Commission royale d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme, que la religion n'a rien à faire avec la crise actuelle qui divise les Anglo-Canadiens et les Canadiens fran-

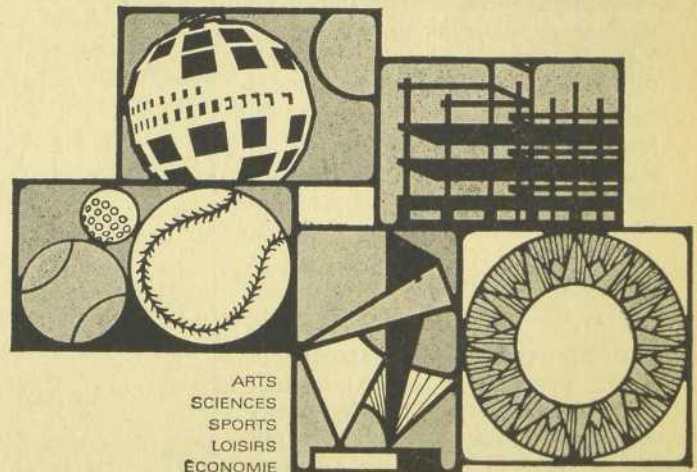
çais. Je lui sais gré d'avoir rappelé le mot du cardinal Bégin à propos des écoles franco-ontariennes, en 1917: « La cause immédiate, principale, de nos troubles scolaires, c'est moins le gouvernement anglo-prottestant de l'Ontario qu'un groupe d'ecclésiastiques hostiles à l'influence française et désireux d'établir sur les ruines de cette influence leur propre domination. »

Un article dépare cette série d'essais: celui de Laurier LaPierre, « The Clergy and the Quiet Revolution ». L'A., qui semble vivre encore à l'époque de Maurice Duplessis, y accumule tous les poncifs et clichés anticléricaux qui circulaient alors. Selon lui, l'efficacité du ministère de l'Éducation dépend encore du bon vouloir de l'épiscopat québécois; il dénonce la Fédération des Collèges classiques comme « the most conservative and reactionary instrument of clerical domination »; l'avenir lui paraît sombre parce que l'Église refuse d'admettre que son rôle et sa fonction ont changé considérablement depuis la Réforme! C'est à se demander si cet auteur est au courant de ce qui s'est passé au Québec depuis dix ans!

Richard ARÈS.



la force de l'argent au service de l'homme et de son épanouissement



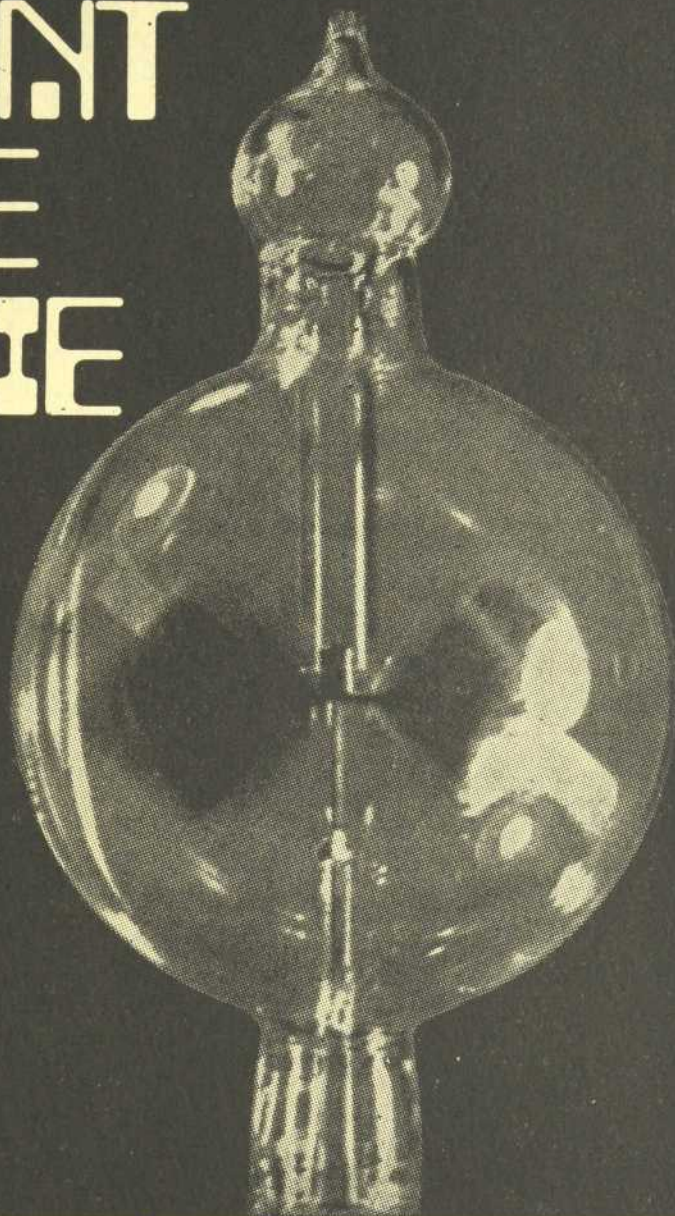
Banque Canadienne Nationale

PRIX ALBERT EINSTEIN PRIX NOBEL DE PHYSIQUE

UN SAUVANT PLEIN DE FANTAISIE

ou le « gai savoir »...

Sur un ton familier et souvent plein d'humour, avec une entière liberté de langage et à partir de quelques notes, le professeur Feynman improvisa les sept conférences que ce livre reproduit. Seul l'un des plus grands physiciens de notre temps pouvait ainsi dominer son sujet et traiter aussi bien de la physique classique (la loi de la gravitation, les principes de conservation) que de la physique la plus récente (la relativité, la mécanique quantique) à laquelle il a lui-même apporté une contribution essentielle. S'adressant à un vaste public, il donne aussi à l'étudiant la possibilité d'acquérir une vue claire et synthétique des lois de la physique, tout en nous livrant un panorama de l'histoire des sciences physiques de Galilée à nos jours.



(Marabout Université n° 213***)

LA NATURE DES LOIS PHYSIQUES

déjà parus dans marabout université

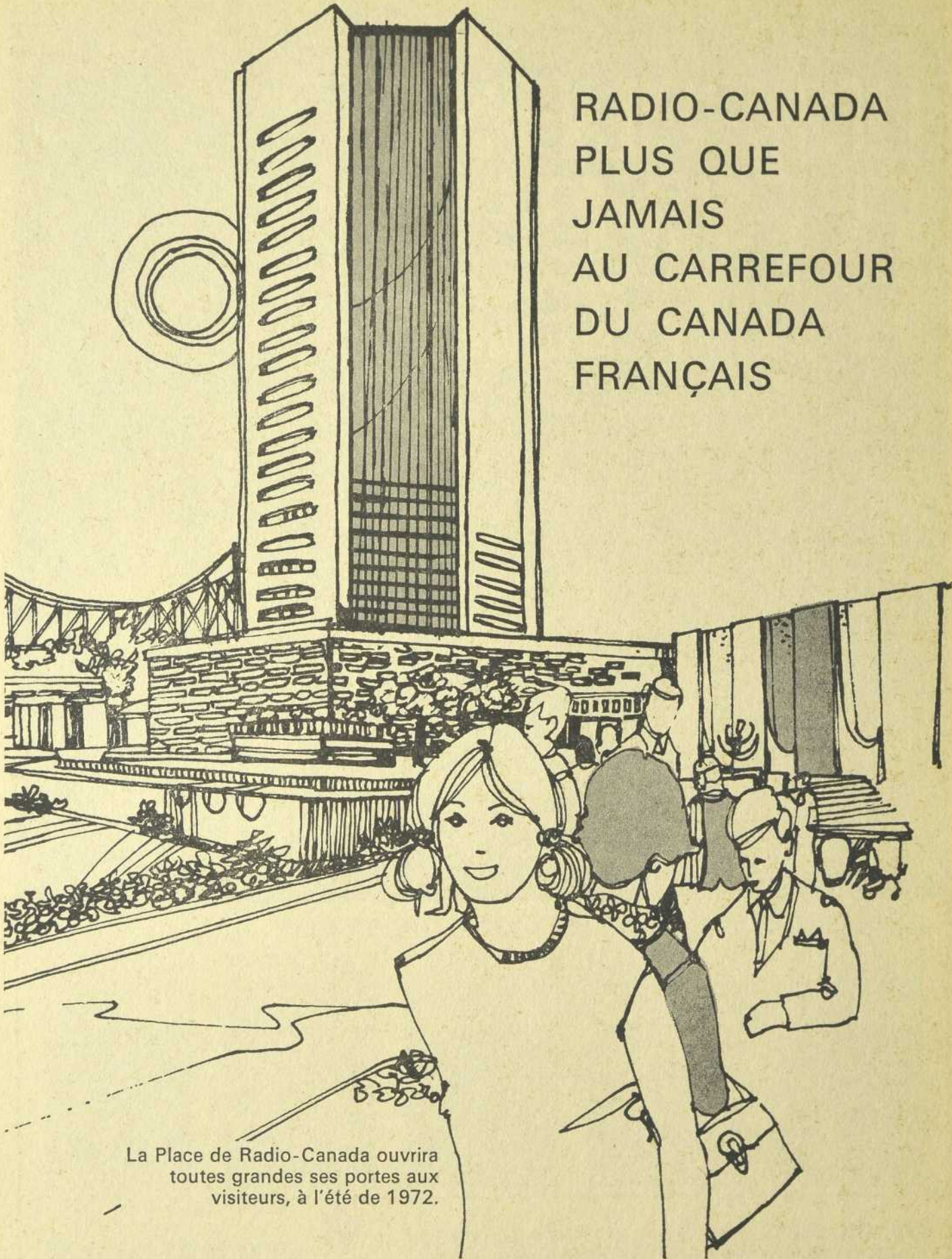


gratuitement : sur simple demande à l'adresse ci-dessous, vous recevrez régulièrement le Magazine - catalogue général illustré en couleurs.
Distributeur général pour les Amériques :
KASAN Ltée-226 Est, Christophe Colomb, QUEBEC P.Q.



marabout

EN VENTE PARTOUT A PRIX POPULAIRES



RADIO-CANADA
PLUS QUE
JAMAIS
AU CARREFOUR
DU CANADA
FRANÇAIS

La Place de Radio-Canada ouvrira
toutes grandes ses portes aux
visiteurs, à l'été de 1972.