

relations

MONTREAL

JUIN 1976

VOL. 36 N. 416

PRIX: 75¢

HOMOSEXUALITÉ ET MORALE

par Marcel Marcotte

APRÈS LES JEUX OLYMPIQUES

par Gérard Bouchard

Les orientations PROFANES des catholiques québécois

par Jacques Grand'Maison

APPROCHE DE L'UTOPIE

par Guy Ménard

Apport des chrétiens à la libération

— Interview avec Juan Luis Segundo

relations

revue du mois publiée sous la responsabilité
d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

RÉDACTION

Irénée Desrochers, directeur
Marcel Marcotte, secrétaire
Guy Bourgeault, Jacques Chênevert, Gabriel Dussault, Michel
Dussault, Julien Harvey, Pierre Lucier, Guy Ménard, André
Myre, Yves Vaillancourt

ADMINISTRATION

Maurice Ruest

RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal — H2P 2L9
tél.: 387-2541.

PUBLICITÉ : Liliane SADDIK, 1700, rue Allard, Ville Brossard.
Téléphone: 678-1209.

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

numéro 416
juin 1976

SOMMAIRE

Chrétiens et société

Une Eglise tranquille dans une société volcanique II,
— Les orientations profanes des catholiques québécois
Jacques Grand'Maison 163

Ethique sexuelle

Homosexualité et morale II,
— Préambules critiques et vues d'ensemble
Marcel Marcotte 169

Jeux Olympiques

Le Service de Pastorale des Jeux Olympiques,
— Un programme à long terme axé sur l'activité
sportive
Gérard Bouchard 174

L'Utopie

Entre rêve et réalité: approche de l'utopie I,
— La réhabilitation d'un concept
Guy Ménard 178

Théologie de la libération

Libération et Evangile II,
— L'apport spécifique des chrétiens à la libération
Juan Luis Segundo 184

Chroniques

CINÉMA: "All the President's Men"
Jean-René Ethier 187

LITTÉRATURE: Au village du Québec, *Histoires
de déserteurs*: — la trilogie d'André Major
Gabrielle Poulin 188

THÉÂTRE: Remue-ménage et pot-pourri de fin
de saison
Georges-Henri d'Auteuil 190

Relations est une publication des Editions Bellarmin.
Prix de l'abonnement: \$8 par année. Le numéro: 75¢

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans
le *Répertoire analytique d'articles de revue du
Québec* (RADAR) de la Bibliothèque nationale du
Québec, dans l'Index analytique de périodiques
de langue française (PERIODEX), dans le *Can-
adian Periodical Index*, publication de l'Associa-
tion canadienne des Bibliothèques, et dans le
Répertoire canadien sur l'éducation. Dépôt lé-
gal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.

NOUVEAUTÉS

Courtepointes

Poèmes
par Gaston Miron
14 x 21 cm., 56 pages — Prix: \$2.00

Un arbre chargé d'oiseaux

par Louise Maheux-Forcier
13 x 23 cm., 144 pages — Prix: \$4.80

Travaux du 11e Colloque de droit comparé

15 x 21 cm., 204 pages — Prix: \$5.00

Critique épistémologique de l'analyse systémique de David Easton

par Denis Monière
15 x 23 cm., 320 pages — Prix: \$9.00

En vente chez votre libraire et aux:

Editions de l'Université d'Ottawa

65, avenue Hastey
Ottawa, Ont.
K1N 6N5

LE LANGAGE DES CHIFFRES

45,000	TITRES EN STOCK PERMANENT
13,000	PIEDS CARRÉS D'ÉTALAGES
5	LIBRAIRIES EN UNE
	(H) Sciences humaines
	(J) Jeunesse
	(L) Lettres, arts, loisirs
	(M) Médecine et sciences de la santé
	(S) Sciences et techniques
4	SERVICES INTÉGRÉS
	les commandes spéciales
	les commandes d'office
	les livres reliés et catalogués
	le service universel d'abonnements
Total	
1	QUALITÉ : LA MEILLEURE

LIBRAIRIE DUSSAULT

la grande librairie du

8955 SAINT-LAURENT — MONTRÉAL

Tél.: Métro: Autobus
384-8760 Crémazie 53, 55, 98, 100

LES ORIENTATIONS PROFANES DES CATHOLIQUES QUÉBÉCOIS

— par Jacques Grand'Maison* —

Ayant décrit les principales orientations religieuses des catholiques québécois (Relations, mai 1976, 131-135), Jacques Grand'Maison cerne cette fois quatre tendances qui se déploient chez nous dans le contexte profane. Ces constats feront ressortir une certaine correspondance des attitudes religieuses et des attitudes profanes. Le terrain sera ainsi préparé pour une réflexion plus poussée (dans le prochain article) sur l'inter-influence complexe entre notre univers religieux et notre univers profane. Nous pourrions alors poser la question: la plupart des tendances religieuses récentes ont-elles un profil prophétique en regard des combats de la cité?

Dans un article précédent, j'ai tenté de cerner les principales orientations religieuses des catholiques québécois. On sait le danger d'isoler une telle démarche du contexte profane. Mais je ne veux pas entrer ici dans l'analyse complexe de la dialectique entre l'univers religieux et l'univers profane. Leur inter-influence est déjà admise par la plupart d'entre nous. Limitons-nous à certains constats:

— D'une part, une expérience historique profondément marquée par le catholicisme de chrétienté. Expérience qui n'est pas sans influencer encore les attitudes et les comportements des Québécois.

— D'autre part, des idéologies et des styles de vie nouveaux qui refluent dans l'univers religieux comme tel des catholiques d'ici.

Je retiens un trait majeur: la correspondance des attitudes religieuses et des attitudes profanes. Est-ce l'expression d'un certain fond historique commun? Est-ce davantage l'influence maintenant déterminante du contexte profane? Deux hypothèses qui semblent s'opposer. J'ai plutôt l'impression que leur conjonction constitue l'originalité ou la particularité de notre situation.

Dans cette deuxième étape, je vais m'attarder à cerner les diverses tendances qui se déploient dans le contexte profane, tout en précisant par la suite les questions-clés à résoudre. Comme je l'ai fait dans la première étape qui traitait des

attitudes religieuses. Je reviendrai sur les deux hypothèses précitées dans un troisième bloc de réflexion.

1. Un pragmatisme opportuniste

On évoque souvent le génie libéral: pragmatique, évolutif et opportuniste. Il serait à l'origine des performances capitalistes, des progrès scientifiques et technologiques, bref de la civilisation dominante. Cette tendance se dit non-idéologique et vante son réalisme, son sens pratique, sa puissance d'adaptation et d'initiative. Elle a fondé les institutions démocratiques; ce que d'autres idéologies anciennes ou nouvelles n'ont jamais pu faire. Un vrai libéral ne croit pas aux "modèles purs". Ceux-ci mèneraient toujours à un totalitarisme de droite ou de gauche. La force du monde libre, c'est de ne pas s'enfermer dans un modèle. Voilà l'intuition fondamentale de la démocratie libérale. Séparations des pouvoirs, diversité des opinions et des partis, confiance en la liberté et ses multiples chemins ouverts, révision constante des moyens et des objectifs, vigilance de l'opinion publique et des oppositions, etc. Autant de caractéristiques qui qualifieraient une conscience et un régime politique plus adultes, plus matures. Churchill ajouterait ici un brin d'humour: "eh oui, le pire des systèmes, sauf tous les autres".

Et les passifs? Les critiques du capitalisme mettent à son compte le pillage, le gaspillage et l'exploitation irresponsables des ressources

* Prêtre, sociologue, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Jacques Grand'Maison est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le plus récent s'intitule *Au mitan de la vie* (Leméac, 1976). Voir l'article qui précède celui-ci, dans *Relations*, mai 1976, "Une Église tranquille dans une société volcanique, I".

Au premier regard, mon propos paraîtra pessimiste. Je crois que les hommes de ma génération le sont effectivement. J'ai voulu débusquer ce qu'eux et moi, nous cachons derrière notre ramée d'expériences "éprouvées"! Car nous avons l'empan large et l'écorce épaisse. Il faut alors une cognée dure pour rejoindre le coeur... Mon coup de hache se veut libérateur d'une sève intéressante...

Jacques Grand'Maison,
Au mitan de la vie (Léméac, 1976),
p. 28.

naturelles et des patrimoines collectifs. Une croissance économique sauvage aurait détruit tout autant les cultures et les tissus sociaux que la nature elle-même. On prend à témoin les villes monstrueuses, la paupérisation du tiers-monde et du quart-monde. Aucun contrôle démocratique efficace ne semble possible face aux multinationales. Même les postulats libéraux sont contredits dans les faits, par exemple, la libre concurrence. On se demande même si la plupart des mécanismes de la technocratie capitaliste ne se sont pas irrémédiablement dérégés. Ce qui expliquerait, en partie, l'incapacité radicale de résoudre le problème de l'inflation. *Est-ce là l'aboutissant inévitable d'un pragmatisme incapable de prendre une distance critique sur lui-même, précisément parce que ses intérêts immédiats sont devenus l'unique finalité? L'homme pour lui-même et la société comme telle perdent ainsi leur valeur de fins déterminantes et critiques de toutes les autres fins, et partant des moyens.*

Ce libéralisme pragmatique est plus diffusé qu'on ne le pense. Il n'appartient pas seulement à des pouvoirs financiers ou à des partis. La société du court terme existe tant chez la masse des citoyens que chez les gouvernants et les autres pouvoirs. A peu près tout le monde marche par à-coups. D'une campagne électorale à l'autre, d'une grève

à l'autre. Un feu éteint, une nouvelle flambée jaillit ailleurs. C'est un peu partout l'atmosphère d'une clinique d'urgence. Et cela, en dépit de toutes les programmations savantes et computerisées. Le gouvernement pompier doit répondre à des alertes de plus en plus imprévisibles. On veut des réponses sur le champ, comme au téléphone, comme au centre d'achat. Après tout, n'est-on pas à l'ère de l'ordinateur, de l'instantané électronique? Ce pragmatisme bête nous a infantilisés. Il ne reste de permanent que le spectacle continu de tous ces jeux sur l'écran de la télévision. La loto est l'expression limite d'un pragmatisme devenu magique: eh oui, la maximisation du profit immédiat, l'hyper spéculation, les 400 coups de la bourse. Voilà un exemple entre plusieurs du *capitalisme populaire* à la portée des cartes de crédit. *From rags to riches*, le mythe s'hypertrophie. On n'a jamais autant parlé des millionnaires chez nous. Il faut dire que l'esprit olympico-sportif a aiguisé nos appétits. Le peuple a récupéré le paradis perdu. Les pessimistes diront plutôt que c'est la danse en enfer. On a sécularisé la divine comédie.

2. Une société à changer de fond en comble

"Rien ne va plus, on vous l'avait dit... il faut changer le système", disent les minorités radicales. Luttent à finir pour les uns, projet collectif comme l'indépendance chez les autres, sans compter la ligne douce des utopistes qui rêvent ou anticipent une société non-répressive, sans contrainte. Il n'est pas facile de démêler ici l'insatisfaction face aux conditions présentes, la volonté de rupture et l'inédit d'aspirations nouvelles.

1- Souvent on en reste à une critique globale de la société actuelle sans préciser la figure de celle qu'on voudrait, si ce n'est de vagues références à des modèles étrangers. Malheureusement, ceux-ci sont totalitaires. D'où le malaise non avoué des oppositions radicales

chez nous. Elles peuvent justifier assez bien la lutte des classes, mais non l'aboutissement totalitaire que les contemporains ont déjà sous les yeux en plusieurs exemplaires.

2- D'autres protagonistes de la société nouvelle visent davantage un renouvellement profond ou une mise en oeuvre de droits ou d'idéaux déjà reconnus, mais souvent contredits en pratique. Telle une vraie démocratisation des biens et services, des structures sociales, des organes de gouvernement. Tel un auto-développement intégral, ouvert et bien articulé des collectivités locales, régionales et nationales. Tel le primat de la fonction politique comme instance décisive, surtout face à un monde économique qui a relativement échappé jusqu'ici au contrôle démocratique. Tels des styles de vie plus solidaires, plus favorables à la création collective, à de justes rapports sociaux et à des consensus de base qui font grandement défaut en Occident. Certains tentent de marier ici l'autonomie personnelle, l'autogestion des groupes et des institutions, la souveraineté de l'Etat-nation.

3- Les utopistes de la "civilisation heureuse" sans contrainte, délivrée de l'obsession du pouvoir, du travail et de l'argent, commencent à exprimer ce rêve dans leur vie privée. Sur ce terrain, ils instaurent d'autres rapports humains plus détendus. Ils suivent davantage leurs pulsions et leurs goûts. Ils veulent se "raccorder" avec la nature et prendre le temps de vivre. Ils recherchent l'amour, l'unité, la paix, la fête. Apolliniens plutôt que dyonisiques. Epicuriens plutôt que stoïciens. Tout le contraire du citadin survolté, du consommateur frustré, du militant bagarreur, du travailleur acharné. Au premier regard, cette tendance utopique paraît bien ambiguë. N'est-ce pas un luxe et un privilège souvent payés par d'autres? N'est-ce pas une fuite de la vie et de la société réelles à changer? Les utopistes de cette révolution plutôt culturelle rétorquent qu'il faut anticiper la société nouvelle que l'on vise. Anticiper, expérimenter, vivre déjà. L'homme ne cesse de s'aliéner dans les moyens qu'il se donne ou veut se donner, au point de ne jamais s'approprier et goûter vraiment les fruits de ses efforts. Trop d'hommes de tous

âges meurent avant d'avoir bénéficié de leurs moissons. Tellement préoccupés de bâtir les routes les plus efficaces et les plus sûres, ils perdent le goût du voyage tout en repoussant toujours plus loin la nouvelle expérience visée. N'est-ce pas là aussi l'image d'une société moderne, capitaliste ou socialiste? Mais pour imaginer, par delà leur expérience privée libertaire, cette nouvelle inédite, les utopistes cachent mal leurs emprunts culturels à des modèles primitifs idéalisés. Qui sait, ils sont peut-être la copie conforme de la société libéraliste?

On me reprochera ici de simplifier les choses en associant trois courants passablement différents. Ils ont tout de même en commun une volonté de rupture par rapport à la première tendance et à la troisième qui va suivre.

3. Un ordre à restaurer...

Par la méthode forte, s'il le faut. "On n'est plus gouvernés". On ne peut plus vivre comme cela dans l'éphémère et le désordre. Voyez la crise morale que révèlent l'accroissement des divorces, des avortements et des violences... la dénatalité, etc. "Autrefois on abusait de l'autorité, aujourd'hui on abuse de la liberté", diront même des protagonistes de la révolution tranquille d'hier. On ne sait plus ce qui est honnête ou pas.

Voilà donc des Québécois, des Canadiens, des Américains de plus en plus sécuritaires. En a-t-on assez de la liberté, du changement, de l'innovation? "A no-risk ethic" émerge. Même des syndicats se constituent en atelier fermé pour établir une sécurité absolue d'emploi.

Plusieurs critiques s'attendent à un grand ressac politique de type autoritaire. A témoin, cette remarque qui court dans les milieux populaires, "S'il faut une politique de peur pour que marchent les écoles, les hôpitaux, les postes, les transports, les usines et même les gouvernements, nous sommes pour la peur". Machiavel n'aurait pas dit mieux! Les anthropologues ont noté

depuis longtemps la prédominance de la peur du chaos dans l'inconscient individuel et collectif au moment des crises. Bien des indices leur donnent raison ici. La masse des citoyens expérimente une usure psychique de plus en plus traumatisante. D'abord, par ces arrêts incessants de la machine sociale, d'une grève publique à l'autre, mais plus profondément, l'insécurité prend une ampleur inédite quand on voue à la disparition le mariage, l'école, l'Eglise et bien d'autres institutions, même l'Etat, et aussi quand les rapports humains les plus fondamentaux deviennent fragiles et incertains.

Cette récurrence idéologique de l'Ordre à tout prix, par delà les sentiments sécuritaires, a ses propres référents objectifs, telle cette érosion des appartenances durables, formalisées par les institutions. Les problèmes d'identité souvent retenus par les analystes seraient plutôt la conséquence d'une crise d'appartenance. Il n'y a plus tellement de lieux et médiations communautaires pour relier l'individu et la grande société. Les groupes se font et se défont un peu comme les modes et les discours publicitaires. Prêt-à-porter, prêt-à-penser, prêt-à-échanger. On ne sait plus l'espace et le temps proprement humains, ni l'économie sociale de solidarités durables. Et il n'est pas facile de réinventer ces étoffes collectives complexes qui ont nécessité une longue expérience historique.

Derrière le recours direct à un Ordre mental et social bien défini et indiscutable, se cache peut-être le refus d'envisager la difficile gestation de nouvelles institutions et paradoxalement le rejet de l'expérience historique elle-même. Les modèles sociaux tout comme les modèles scientifiques se renouvellent par un retour critique au champ d'expérience qui les a fait naître. Or, c'est à ce niveau que la vie, l'homme, la société et l'histoire évoluent, changent et parfois régressent.

Chez nous, l'idéologie de l'Ordre a été au centre de notre expérience de chrétienté. Et même dans la phase récente de changement, nous avons emprunté des modèles administratifs, technologiques, scientifiques élaborés ailleurs. Les oppositions militantes ont à leur tour fait état de modèles sociaux et politiques étrangers.

Encore ici, on décèle une tendance qui déborde une famille idéolo-

Oui ou non, saurons-nous trouver un accord de fond dans la vieille et neuve passion d'un pays à nous? Ce vœu existait dès le début de notre aventure collective. Je ne crois pas qu'il ait été, par la suite, simple instinct de survivance. Notre défi historique était à la fois humain et plus politique.

Jacques Grand'Maison,
Au mitan de la vie (Leméac, 1976),
p. 197.

gique particulière et renvoie à un fond commun. La quête du modèle parfait a beaucoup à voir avec le dogmatisme d'hier. Ce n'est pas pour rien qu'on se traite mutuellement de fascistes. Tour à tour l'ordre traditionnel, l'ordre libéral ou l'ordre marxiste sont mis au compte de la tentation fasciste. Sous diverses franchises, le réflexe autoritaire, sécuritaire et doctrinaire traverse allègrement nos frontières idéologiques et sociales. En terme politique, on le retrouve par différents biais à droite, au centre ou à gauche. Ces catégorisations politiques reçues me semblent ignorer un tel fond commun qui doit encore beaucoup à la société traditionnelle et à un certain type de catholicisme.

4. Une individualité qui se cherche, s'affirme, et se prolonge socialement

C'est peut-être la tendance la plus répandue et en même temps la moins présente au débat public. Une autre tendance invisible, souterraine qui marque profondément les attitudes et comportements des socialisants comme des libéralistes.

L'histoire et la culture occidentales ont fait émerger progressivement l'individualité de l'homme "pensant", libre et responsable. Cette dynamique s'est inscrite dans

le droit, dans la plupart des institutions et surtout dans les modes d'être, de vivre et d'agir. Notons cependant que les sociétés pré-industrielles, de par leurs modèles sociaux plutôt collectivistes, ont résisté longtemps à cette poussée. Il a fallu toute une série de révolutions culturelles, scientifiques, technologiques, économiques et politiques pour libérer ou affirmer l'individualité non interchangeable de l'homme. Par ailleurs, la révolution bourgeoise avec ses prolongements capitalistes allait utiliser cette dynamique au détriment de la socialité radicale de l'homme. Un autre courant révolutionnaire, le socialisme, va tenter de resituer l'individu dans ses vrais rapports sociaux, par exemple, les rapports de classes. Je ne veux pas ici m'arrêter à camper ces deux grandes positions philosophiques et politiques avec leurs variantes très complexes, mais plutôt signaler les fortes sensibilités individuelles du monde occidental, en deça et par-delà la prise de conscience d'une socialité appauvrie.

Il y a aussi un point de vue plus conjoncturel. En effet dans une société aussi tiraillée et catholique, il ne reste plus que la possibilité de poursuivre des projets individuels. Le repli sur sa vie privée, sur son job est un signe parmi d'autres. C'est pour se retrouver comme individu que la femme s'affirme, que l'époux ou le jeune quittent le foyer. Les effervescences collectives en politique ou dans les grèves tout comme celles des sports ou du showbusiness ne font pas le poids avec la quête incessante des intérêts individuels qui s'avèrent le centre de gravité permanent de la vie. On retrouve ici la société libérale sous une autre forme.

Bien sûr, d'authentiques valeurs sont accrochées à cette individualité qui se cherche ou s'affirme. N'est-ce pas un lieu fondamental de liberté, de responsabilité et d'initiative? Un premier terrain pour redéfinir des cohérences vitales et une certaine unité d'existence. Entreprise bien fragile s'il n'y a pas de balises et repères collectifs. La démarche est accessible aux personnalités exceptionnelles, mais les autres? Le régime libéraliste des plus forts, sous un autre visage.

Et puis, n'est-ce pas une grande illusion que de prétendre se définir uniquement à partir de soi, comme si on était seul sur la route de la

vie? On accroît ainsi sa solitude. Sentiment fort répandu de nos jours. Subjectivité à vif, incommunicabilité, inaccessibilité de l'autre, autant de thèmes ressassés dans les media modernes.

Les comportements sociaux ont bien une source quelque part. A vrai dire, ils viennent de plusieurs expériences. Anonymat des structures et des rapports sociaux; déshumanisation des environnements urbains; individualisme forcené du libéralisme, industrialisation des services jusque dans des champs aussi humains que l'éducation et la santé; automatisation du travail et technocratisation des administrations; commercialisation des loisirs et de la culture, etc. Ce procès n'est pas à refaire. Mais en savons-nous toutes les conséquences?

Les éducateurs, les travailleurs sociaux et les thérapeutes font état du nombre grandissant d'être *incertains, indécis, stressés, impuissants*, et même *aphones*. L'utilisation massive des drogues n'est pas étrangère à ces profonds traumatismes de la conscience. Les cheminements pour retrouver un équilibre minimal sont de plus en plus longs. On me dira que les questions se sont radicalisées, que les traditions affaiblies n'offrent plus de recours automatique et que ce contexte plus critique favorise une libération difficile, mais profonde de la dynamique individuelle. Je suis d'accord. Mais cette vue des choses reste partielle. Il suffit de penser aux conditions objectives d'existence très différentes dans les classes populaires et dans les classes nanties. En celles-ci, l'individu pour s'affirmer peut compter sur tout un réseau structural de pouvoirs, d'avoirs et de savoirs. Ce n'est pas le cas chez le prolétaire, et même chez le citoyen modeste. Du coup apparaît, à ce niveau, l'impuératif d'une libération collective.

Encore ici, en deça de cette problématique politique, on ne doit pas perdre de vue la diffusion de la sensibilité individuelle dans toute la société: c'est une vision fictive que d'établir l'équation entre conscience individuelle et conscience bourgeoise. Car tout occidental est fortement marqué par une culture historique de l'individualité, certes, déformée, biaisée, et isolée des rapports sociaux, de par son contexte libéraliste. Mais ce n'est pas une raison pour nier la réalité de cette dynamique diffusée dans toute la société.

J'ai la conviction qu'en dessous des luttes et discours politiques, il y a une révolution socio-culturelle trop mal élucidée. Une révolution profonde de l'individualité en bosse et en creux. D'une part, des visées libératrices inédites et parfois assez nettes, d'autre part, des démarches et des phénomènes d'accompagnement souvent dramatiques. Par exemple, la nouvelle affirmation de la femme bouleverse radicalement des formes fondamentales de socialité jusque dans leurs légitimations culturelles et morales. Mais c'est aussi l'individu lui-même qui, par le ricochet des crises collectives actuelles, se trouve fortement secoué et dérouté. Coïncé aussi entre son désarroi en creux et ses aspirations très individuées en bosse. Les crises intérieures et extérieures se renforcent, alors que les libérations positives, internes et externes, individuelles et collectives mettent du temps à prendre corps.

Mais c'est en creux que jaillit la source. Déjà naissent à la fois une intériorité individuelle plus riche et des nouveaux rapports sociaux chez les jeunes couples, dans l'organisation de l'habitat, du travail et de l'éducation. Des pousses jeunes et bien timides, avouons-le. Elles affleurent à peine, même dans la conscience, si on en juge par le pessimisme actuel. Mais il se pourrait bien qu'elles portent des réaménagements inédits de l'individualité et de la socialité.

Au bilan, cette quatrième tendance malgré son très fort coefficient dramatique et ses nombreux impondérables invisibles pourrait bien être la plus profonde et la mieux acculturée. On ne saurait préjuger encore de sa pertinence sociale et de son avenir politique. Ce qui me semble sûr, c'est qu'elle est plus diffusée que les trois autres. Elle gagne souterrainement les divers groupes idéologiques.

Il faut des lieux et des médiations où les diverses orientations seront confrontées autour des problèmes concrets ou d'actions précises; des lieux démocratiques...

Un gros point d'interrogation demeure et il est de taille. Politique, à gauche comme à droite, les pratiques historiques ont souvent incliné du côté de l'ordre autoritaire, collectiviste et sécuritaire dès qu'il s'agissait du long terme. Il n'y a eu à vrai dire que des "moments historiques" de libération. On ne sait pas encore une politique permanente de la liberté pour l'ensemble de la société comme pour l'individu. Beaucoup doutent de la possibilité et de la viabilité d'une telle politique, même s'ils croient à la libération permanente pour eux-mêmes. A la fine pointe de cette tendance, d'autres voient une orientation historique inédite à exprimer politiquement.

Ces quatre tendances coexistent chez la plupart des individus et des groupes

Voilà donc les quatre tendances majeures que j'ai pu déceler dans notre société. Elles sont en deçà des scénarios formels dont on discute sur la scène publique. Au premier regard, elles semblent découper des groupes idéologiques distincts. C'est partiellement vrai. *J'ai plutôt l'impression que ces tendances coexistent à des degrés divers et selon des accents différents chez la plupart des citoyens.* Voilà un phénomène très peu fouillé, même au plan scientifique. Les grilles d'analyse étant souvent tributaires de catégorisations idéologiques rigide-ment systématisées. De toute façon, il faudrait mieux prospecter le débat "interne" où se croisent, se heurtent ou s'opposent ces orientations profondes, autant dans la conscience individuelle que dans les divers groupes sociaux.

Les scénarios politiques en présence ne rendent pas compte de cette gestation dans le sous-sol collectif et dans les consciences. On la décèle davantage au niveau des conduites de la vie et des enjeux éthiques. Je n'ose parler ici de philosophies. Car la plupart des citoyens ne sont pas arrivés à de nouvelles philosophies de la vie capa-

bles de juger et de maîtriser cet univers aussi enchevêtré de valeurs et d'idéologies, de théories et de pratiques. Combien, instruits ou non instruits, sont allés assez loin pour clarifier en eux et dans leurs conduites effectives le jeu de ces orientations majeures qui les influencent quotidiennement? C'est là le rôle d'une philosophie de la vie. Bien sûr, chacun ne construit pas la sienne sur une île. Il a besoin de lieux collectifs d'échanges, de confrontations qui rejoignent en profondeur l'expérience de vie. Il a besoin d'un débat public qualitatif où se posent les vraies questions. Il a besoin d'une politique qui engage des choix et des décisions démocratiques valables. Il a besoin d'une éducation qui apprend à penser et développe une conscience historique. Il a besoin de praxis sociales où s'élaborent des savoir-être-vivre-penser et faire, culturellement pertinents et dynamiques.

Des médiations éducationnelles et démocratiques

Tout cela fait gravement défaut. Certains croient résoudre pareils défis avec des techniques psychologiques et sociales. D'autres plaident pour un changement plus ou moins radical de structures comme s'il allait créer de lui-même une autre philosophie de l'homme et de la société, une autre éthique, une autre politique. Entre le changement de mentalité et celui des structures, il faut ces médiations que je viens de mentionner; il faut aussi des investissements individuels et collectifs consacrés à l'élaboration d'une philosophie de la vie qui permette une intelligence juste et critique des orientations sous-jacentes aux diverses expériences. Je ne pense pas qu'on puisse atteindre ces objectifs dans le feu des luttes collectives (si nécessaires soient-elles), ni dans le train rapide de la vie courante! Je crois que les media, l'école, les Eglises et les mouvements sociaux ont à restaurer des processus longs et soutenus de réflexion individuelle et collective, des stratégies d'intelligence qui permettent

Les démocraties actuelles semblent bien fragiles face à la montée accélérée des totalitarismes. Elles sont même en train de se détruire de l'intérieur. Voilà le paradoxe et l'ambivalence de la démocratie.

d'aller au fond des problèmes-clés, des orientations majeures et des enjeux cruciaux.

Certains me diront que cette démarche démocratique est impossible dans le système actuel. "Après les grands changements structurels, on pourra s'occuper de ces questions". N'est-ce pas refuser au départ une démarche démocratique, éducationnelle et politique qui renvoie aux citoyens la responsabilité d'orienter les transformations structurelles à même l'intelligence de leur propre expérience? Autrement, comme le soulignent Fanon et Freire, les gens échangent tout simplement le langage des anciennes élites contre celui des nouvelles élites (fussent-elles révolutionnaires). Après le parti, ce sont les institutions et les masses elles-mêmes qui deviennent les instruments des leaders et leurs outils d'action. Chez nous, nous avons un contexte de liberté assez poussé pour instaurer des débats démocratiques authentiques et des processus critiques pour évaluer les orientations profondes qui influencent à la fois les individus et les divers collectifs de la société. Je ne pense pas que l'on puisse se limiter aux luttes partisans et à leurs monologues dans les media. Il faut des lieux et des médiations où les diverses orientations seront confrontées autour de problèmes concrets ou d'actions précises; des lieux démocratiques où l'ont clarifié les rapports entre les questions des individus et les enjeux collectifs, entre les expériences privées et la chose publique. C'est peut-être là qu'émergeront de véritables philosophies de la vie, des éthiques collectives et des cohérences sociopolitiques si nécessaires à une démocratie adulte.

Mon insistance pour resituer dans un contexte démocratique les orien-

tations profondes précitées repose sur plusieurs raisons.

— La démocratie comme telle fait l'objet d'un consensus très répandu. Et c'est parfois le seul qui demeure.

— La démocratie permet un renouvellement constant de la pensée et de l'action chez les individus, les groupes et la société elle-même; elle offre une possibilité maximale d'exercice de la liberté et de la responsabilité.

— Elle peut instaurer des dialectiques fécondes entre les leaderships et les memberships, entre les diverses forces collectives.

— Elle est ouverte à plusieurs types de rapports entre l'individualité et la socialité.

— Elle est en quelque sorte auto-corrective de multiples façons.

— Elle accorde au peuple et à sa base sociale une place prééminente que l'on ne trouve pas dans d'autres régimes.

— Elle multiplie les possibilités d'initiatives et de projets.

— Elle peut impliquer les citoyens dans les processus organisationnels: information, consultation, évaluation, décision, exécution et contrôle.

"C'est là une vision idyllique de la démocratie", me direz-vous. Les démocraties actuelles semblent bien fragiles face à la montée accélérée des totalitarismes. Elles sont même en train de se détruire de l'intérieur. Voilà le paradoxe et l'ambivalence de la démocratie. Comme le soulignait jadis John Adams: "La démocratie finit par se gaspiller, s'épuiser, voire se suicider", si elle est mal comprise, mal vécue. Si on en fait un capharnaüm: n'importe, quoi, n'importe qui, n'importe comment, n'importe quand, ou une foire d'empoigne pour les plus forts sur

le dos des plus faibles. Le pari démocratique fait confiance à l'homme, mais cette confiance peut devenir magique et mythique. Rendre l'école accessible à tous ne crée pas de soi une bonne école. La critique constante des gouvernements élus n'amène pas automatiquement un régime efficace et juste. Vouloir soumettre à la discussion la moindre décision aboutit à la stérilité et à la frustration. Identifier démocratie et permissivité absolue, c'est faire le jeu des exploiters ou des forces les plus puissantes. On pourrait appliquer ces travers à bien des situations actuelles. Il s'est produit une sorte de sacralisation de la rencontre démocratique spontanée. Croyance vaine qui laisse entendre que toute assemblée délibérante va générer immédiatement la meilleure solution, peu importe le talent, la compétence et l'expérience des personnes impliquées. Pour certains, il suffit d'être bien informés, et le groupe prendra ainsi à coup sûr la décision la plus conséquente.

Répetons-le, la démocratie est la démarche sociale et politique qui exige le plus de maturité individuelle et collective. Qualité du jugement critique, de la liberté responsable, de l'engagement effectif, de l'implication constante. Ce n'est pas une formule — il y en a plusieurs possibles — mais un mode de vivre, de penser et d'agir ensemble. Notons ici que les démocraties les plus réussies ont toujours connu une dialectique serrée et sans cesse renouvelée entre des leaderships forts et des memberships forts; entre des populations vigilantes, dynamiques et des gouvernements cohérents; entre des contrôles critiques judicieux et des entreprises audacieuses.

De ce temps-ci, on entend des appels au réalisme face à une certaine révolte des aspirations, à la critique exacerbée des institutions et des gouvernements, à la prospérité menacée, à l'échec des idéaux démocratiques de justice et d'égalité, à l'escalade de conflits de plus en plus incontrôlables. Plusieurs citoyens se mettent à douter non seulement de leurs chefs, mais aussi des institutions démocratiques elles-mêmes, qu'il s'agisse du parlement, des partis politiques, du syndicalisme, de l'école, des media. Ainsi donc, les nouvelles institutions comme les anciennes sont remises en cause, sans qu'on puisse définir un peu clairement ce qu'on veut en dé-

finitive. A peu près plus personne n'arrive à situer ses critiques ou ses solutions dans l'ensemble de la société. Une société trop complexe, des appareils trop lourds, un univers social insaisissable, une situation économique indéchiffrable, etc. Et chacun y va de la restauration, de la réforme ou de la révolution à faire: rétablir avec force et contrainte l'ordre dans la boutique, changer radicalement structures et pouvoirs, assurer une meilleure planification du développement économique et social ou établir d'abord de nouveaux rapports sociaux particulièrement au travail et à l'école.

Ce qui me frappe dans ces diagnostics, c'est que personne ne précise le contenu humain à mettre dans ces divers contenants: l'ordre, le système, le pouvoir, la planification, ou les rapports sociaux. Les questions de contenu subissent une constante dérive. On a vu récemment des utilisations bien ambiguës de la moralité. Devant ce danger, d'aucuns rétorquent: "ce sont des problèmes politiques". Mais leur politique n'est faite que de contenants. D'où un cercle vicieux. La démocratie elle-même vaut par ce qu'on met dedans. Peut-être le temps est-il venu d'amener les uns et les autres à mieux fonder et à confronter leurs philosophies de base. Encore faut-il connaître les orientations majeures qui sustentent les dramatiques individuelles et collectives actuelles, les divers scénarios du débat social et du combat politique. Voilà ce que j'ai tenté de faire ici, avant de proposer une philosophie critique qui permet d'évaluer ces orientations.

Dans cette deuxième étape j'ai voulu m'en tenir strictement au terrain profane. Je voulais d'abord bien camper les deux pôles religieux et profane avant de les confronter d'une façon plus systématique pour saisir leur inter-influence complexe. Par exemple, cette confrontation me permettra de dire pourquoi notre société est moins volcanique qu'on le croit. L'Eglise tranquille d'hier et d'aujourd'hui y est-elle pour quelque chose? Si jamais ce rapprochement avait quelque congruence, de redoutables tâches nous attendent. Voilà ce que nous aborderons dans le troisième bloc de réflexion.

... la démocratie est la démarche sociale et politique qui exige le plus de maturité individuelle et collective.

HOMOSEXUALITÉ ET MORALE, II

— Préambules critiques et vues d'ensemble

— par Marcel Marcotte*

Pour heur ou pour malheur, les mœurs sexuelles ont pas mal évolué, en nos pays, ces dernières années. Et plus encore que les mœurs, l'évaluation spontanée qui en est faite, à hauteur d'homme, par la majorité de nos contemporains. Notoirement, par les générations montantes qui, en ce domaine vital, ne paraissent guère disposées à régler leurs conduites ni, encore moins, leurs jugements d'après les canons rigides de leurs aînés. Non pas d'abord, comme pensent les esprits chagrins, à cause de l'abandon généralisé des valeurs autour desquelles, en principe, l'éthique sexuelle d'antan s'articule, mais par suite, bien davantage, d'une compréhension nouvelle de ces mêmes valeurs (amour, fidélité, fécondité), qu'on ne cherche pas tant désormais à défendre, à grand renfort d'interdits, qu'à promouvoir hardiment en autorisant et invitant les personnes à en vivre.

A la faveur de ce climat d'ouverture et d'accueil, l'homosexualité elle-même a, en partie, cessé d'être l'épouvantail que, dans notre tradition, elle fut quasi partout et toujours. Certes, les homosexuels sont encore loin d'avoir la partie belle. Les hymnes à la pédérastie dont quelques exaltés s'enchantent à huis clos n'ont aucun écho sur la place publique, et nulle part l'opinion ne paraît prête à mettre déjà sur le même pied, sans discrimination, la sexualité "normale" et ses "varia-

tions". Ni approuvée, ni même véritablement acceptée, l'homosexualité n'en commence pas moins à être tolérée; et les homosexuels, s'ils continuent de se heurter partout à des portes fermées, ont quand même enfin la chance, pour eux presque inouïe, de vivre en paix dans le privé et même de profiter (à tout le moins dans les grandes villes où il est plus facile aux marginaux de se perdre dans la masse anonyme) de lieux de rassemblement et de partage où, à visage découvert et sans risque, ils peuvent se retrouver entre semblables et, dans le style qui leur est propre, savourer comme tout le monde le réconfort du coude-à-coude et les agréments de l'amitié.

De ce début de tolérance, les rigoristes n'augurent rien de bon. Ils voient déjà poindre le jour où, comme à Sparte, l'homosexualité aurait plein droit de cité et serait considérée par l'opinion, voire inscrite dans la loi, comme un mode de vie aussi normal, un type de rapports humains aussi valable que tout autre, sans excepter le mariage même. Disons à leur décharge que la passion et la hargne avec lesquelles les homosexuels de pointe, à peine desserrés les vieilles chaînes, s'emploient à défendre et à étendre leurs droits, en prenant publiquement à partie la société qui les persécute, ont de quoi "ébouffier le bourgeois" et provoquer, par choc en retour, des réactions de défense excessives (1). Mais le moraliste serait bien fol d'entrer dans ce jeu d'extrémismes qui n'intéresse en rien le fond du débat et contribue à l'embrouiller. N'est pas homosexuel qui veut, et parmi ceux qui le

sont, il ne s'en trouve guère qui soient heureux de l'être et désireux de le rester. La preuve en est que, interrogés dans l'intimité, ils confessent du même cœur qu'ils ne souhaiteraient à aucun de leurs enfants, s'ils en avaient, d'hériter de leur condition tragique (2). Voilà de quoi refroidir, des deux côtés de la barricade, les militances excessives. Non, le "grand soir" homosexuel n'est pas pour demain et "toute chair" ne risque pas de "corrompre sa voie". En sorte que le premier devoir du moraliste ne paraît pas être, pour le moment, de lutter pour un retour aux sévérités et aux contraintes d'hier, mais bien plutôt de participer, dans son rôle et à son rang, au meilleur de l'ef-

* Voir son premier article, "Homosexualité et morale I. — Les données phénoménales de base", *Relations*, mai 1976, pp. 142-146.

(1) Voir sur ce point Marc Oraison, *La question homosexuelle*, Editions du Seuil, Paris, 1975, p. 124-127. "Il me paraît tout à fait nécessaire de promouvoir un changement profond dans la mentalité générale: les sujets qui ont des tendances homosexuelles ne doivent plus être considérés ni comme "tarés" ni comme exclus de la communauté humaine. Mais cela n'est possible que si certains de ces sujets ne provoquent pas, par leur attitude, cette réaction d'exclusion ou de rejet. Les excès agressifs risquent de braquer les meilleures volontés. Et il serait fort souhaitable que les autres, de beaucoup les plus nombreux, soient attentifs à ne pas se laisser manipuler ou — selon l'expression à la mode — "récupérer" par des "leaders" discutables..." (*op. cit.*, p. 127)

(2) Cfr Eugène C. Kennedy, citant les résultats d'une enquête du psychiatre Laurence Hatterer, dans *The New Sexuality: Myths, Fables and Hang-ups*, Doubleday & Company, New York, 1972, p. 180.

fort libérateur que le monde homosexuel, au sortir d'une très longue nuit, a commencé tout juste de fournir pour se défendre, au dedans contre le sentiment de la faute, au dehors contre la discrimination.

De ce point de vue, l'attitude timorée et, au total, fort négative que les hautes instances romaines ont jugé bon de prendre, récemment, à propos de la question homosexuelle (3), représente, à première vue, un sérieux recul. Un recul par rapport aux progrès de la pensée scientifique dont il est trop peu tenu compte dans l'évaluation morale et le traitement pastoral du "péché" d'homosexualité; un recul aussi par rapport à l'évolution, tout inchoative, de l'opinion publique qui n'avait aucunement besoin, tant sa capacité de comprendre et d'accueillir l'homosexuel reste précaire et limitée, qu'on se charge en haut lieu de la relancer à ses trousses; un recul enfin par rapport aux orientations et aux prises de position récentes de la théologie, l'éthique, l'anthropologie et la pastorale chrétiennes qui, bien qu'encore balbutiantes et mal assurées, n'en penchent pas moins majoritairement vers plus de compréhension et d'indulgence à l'endroit des homosexuels.

Et pourtant, à certains égards, la *Déclaration* vaticane constitue un tel progrès par comparaison avec l'enseignement quasi officiel de l'Eglise, tel que transmis, sans variations ni nuances, par de longues générations de moralistes, que les intéressés, à la rigueur, auraient pu y voir une manière de libération. Ce ne fut pas le cas. *Chat échaudé craint l'eau froide*. Les homosexuels sont des écorchés vifs qui, depuis qu'ils ont retrouvé la voix, sentent le besoin de hurler au moindre atouchement; qui hurleraient même sous les caresses, faute de voir

"Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle"

(Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 29 déc. 1975, extrait.)

8. De nos jours, à l'encontre de l'enseignement constant du Magistère et du sens moral du peuple chrétien, quelques-uns en sont venus, en se fondant sur des observations d'ordre psychologique, à juger avec indulgence, voire même à excuser complètement, les relations homosexuelles chez certains sujets.

Ils font une distinction — et, semble-t-il, avec raison — entre les homosexuels dont la tendance provenant d'une éducation faussée, d'un manque d'évolution sexuelle normale, d'une habitude prise, de mauvais exemples ou d'autres causes analogues, est transitoire ou du moins non incurable, et les homosexuels qui sont définitivement tels par une sorte d'instinct inné ou de constitution pathologique jugée incurable.

Or, quant à cette seconde catégorie de sujets, certains concluent que leur tendance est à tel point naturelle qu'elle doit être considérée comme justifiant, pour eux, des relations homosexuelles dans une sincère communion de vie et d'amour analogue au mariage en tant qu'ils se sentent incapables de supporter une vie solitaire.

Certes, dans l'action pastorale, ces homosexuels doivent être accueillis avec compréhension et soutenus dans l'espoir de surmonter leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale. Leur culpabilité sera jugée avec prudence. Mais nulle méthode pastorale ne peut être employée qui,

parce que ces actes seraient estimés conformes à la condition de ces personnes, leur accorderait une justification morale. Selon l'ordre moral objectif, les relations homosexuelles sont des actes dépourvus de leur règle essentielle et indispensable. Elles sont condamnées dans la Sainte Ecriture comme de graves dépravations et présentées même comme la triste conséquence d'un refus de Dieu (18). Ce jugement de l'Ecriture ne permet pas de conclure que tous ceux qui souffrent de cette anomalie en sont personnellement responsables, mais il atteste que les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés et qu'ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation.

(18) Rm 1, 24-27: "Aussi Dieu les a-t-il livrés selon les convoitises de leur cœur à une impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps; eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur qui est béni éternellement. Amen. Aussi Dieu les a-t-il livrés à des passions avilissantes: car leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature; pareillement les hommes, délaissant l'usage naturel de la femme, ont brûlé de désir les uns pour les autres, perpétrant l'infamie d'homme à homme et recevant en leurs personnes l'inévitable salaire de leurs égarements." Voir aussi ce que dit S. Paul des "masculorum concubitores" en 1 Co 6, 10; 1 Tm 1, 10.

qu'elles en sont, pour peu que celles-ci gardent des airs trop réservés. De fait, la *Déclaration* a soulevé dans les milieux homosexuels un tollé de protestations indignées. A bon droit, croyons-nous, si l'on considère la facture d'ensemble du texte, son caractère sommaire, son ton catégorique, sa pédagogie, enfin, d'où toute perspective de cheminement est absente. A ces mal-aimés, ces mal-lotés de toujours, l'Eglise a raté l'occasion de dire qu'elle les comprend, les aime et les attend. C'est dommage.

Là cependant où le bât blesse le plus, c'est dans l'usage trop littéral qu'elle fait de l'Ecriture pour étayer en bloc ses sévérités théologiques, et dans l'interprétation trop rigide qu'elle donne des requêtes, réelles ou prétendues, de la loi naturelle pour conférer à ses déductions un caractère d'absolu.

Les données scripturaires

Au premier coup d'oeil, on a le sentiment que la Bible et saint Paul portent contre l'homosexualité des condamnations rigoureuses et sans appel (4). Mais en conclusion, sans plus, que "les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés" et que, par conséquent, "ils ne peuvent en aucun cas recevoir quelque approbation" (5); se donner l'air, par surcroît, d'attacher à ces actes une gravité sans pareille, les entourer d'une sorte d'horreur sacrée (6), — c'est peut-être aller

(3) Voir l'encart ci-contre.

(4) Lev 18, 22 et 20, 12; Deut 23, 17; Gen. 19, 5, Jug 19, 22. Rom 1, 25 ss; 1 Cor 6, 9-10; 1 Tm 1, 10.

(5) Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, 29 décembre 1975, no 8.

(6) La *Déclaration* souligne que les pratiques homosexuelles sont présentées dans la Sainte Ecriture "même comme la triste conséquence d'un refus de Dieu" et, pour faire bonne mesure, prend la peine de citer, en note, le texte entier de saint Paul sur lequel cette conclusion exégétique, trop simple, s'appuie.

plus loin que l'Écriture elle-même qui, de l'avis de beaucoup d'exégètes modernes, traiterait l'homosexualité avec infiniment moins de rigueur si, par-delà le "péché de la chair", elle ne l'associait pas à d'autres prévarications bien plus graves.

L'Ancient Testament n'y va pas de main-morte avec les homosexuels. Quand ce n'est pas Yahvé qui les extermine en lançant contre leurs villes le feu du ciel (7), c'est le législateur humain qui, au nom de Dieu, les condamne à mort (8). Or, on croit le savoir aujourd'hui: l'extrême sévérité de la loi biblique tient moins à la nature du jugement moral porté contre l'homosexualité, comme telle, qu'à la volonté, constante en Israël, de lutter contre l'idolâtrie sous la forme, très répandue à l'époque, de l'homosexualité masculine cultuelle; et les villes de la plaine, Sodome et Gomorrhe, sont tombées sous le coup de la colère divine tout autant pour avoir violé le devoir immémorial et sacro-saint de l'hospitalité que pour s'être adonnées collectivement à des pratiques contre-nature (9).

Saint Paul n'est pas tendre non plus pour les homosexuels (10). Non seulement par fidélité à son héritage hébraïque, mais parce que, à l'image de Philon le Juif, il tient à prendre ses distances vis-à-vis de la culture grecque décadente avec laquelle, dans les grandes villes de l'empire romain, il a été mis en contact. L'homosexualité, vulgaire et rituelle, y occupe encore une place importante, et l'on comprend que, pour un Juif pieux, elle prenne valeur de symbole et en arrive à résumer, en son étrangeté même, toutes les convoitises et les impuretés du monde (11). Mais saint Paul n'est pas dupe de l'intention pédagogique qui lui fait choisir, pour illustrer

les liens entre la confusion des idées religieuses et le chaos des mœurs, un type d'inconduite particulièrement voyant où, d'ailleurs, les moralistes du temps, juifs ou païens, étaient d'accord pour dénoncer un signe de dépravation et de décadence. La preuve en est que, dans sa nomenclature des pécheurs, les "pédérastes de tout genre" sont mis exactement sur le même pied que les débauchés, les idolâtres, les adultères, les ivrognes, les calomnieurs, les accapareurs, etc. (12). Qu'il voie dans l'homosexualité un péché, grave de soi, une sérieuse dérogation à l'ordre voulu de Dieu, impossible de le nier, mais que ce péché soit à ses yeux, *plus et autrement que tout autre*, "la triste conséquence d'un refus de Dieu" (13), cela n'est pas prouvé et dépasse probablement sa pensée (14). En sorte que l'on comprend mal pourquoi, à rebours de la tradition éthique désuète qui en fait le plus noir des péchés (15), l'homosexualité ne serait pas, simplement, mise au rang de ces faiblesses de la chair que l'Évangile, muet à son sujet, traite partout avec plus d'indulgence que l'orgueil, l'injustice et la cupidité.

Les requêtes de la loi naturelle

"Selon l'ordre moral objectif, dit la *Déclaration*, les relations homosexuelles sont des actes dépourvus de leur règle essentielle et indispensable", car cette règle tient toute dans "l'affirmation de la doctrine

traditionnelle, selon laquelle l'usage de la fonction sexuelle n'a son vrai sens et sa rectitude morale que dans le "mariage légitime" (16). Ainsi donc, la réponse de la "raison" serait en harmonie avec la réponse de la "foi", et l'homosexuel, en chacun de ses actes "désordonnés", entretrait simultanément en conflit avec la loi de sa nature et (cela revient au même) avec la loi de Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de débattre, dans leur généralité, les problèmes difficiles que posent au moraliste la notion même de loi morale naturelle et l'usage normatif qui en est fait, en éthique chrétienne, depuis le Moyen Âge.

Disons, pour faire court, qu'il est en train de se passer, pour la morale, ce qui s'est passé, il y a bien plus longtemps, pour les sciences de la nature. De même que la physique moderne, fondée sur l'observation directe et la mesure des phénomènes, a rendu inutile et relégué dans l'oubli la physique d'Aristote, toute nourrie d'abstraction et sans prise sur le réel, ainsi les sciences contemporaines de l'homme, biologie, psychologie, anthropologie, sociologie, histoire, en se tournant vers l'homme concret, non seulement pour le comprendre mais pour le transformer, ont remis en question le bien-fondé et l'utilité d'une foule de prescriptions et d'interdits "de droit naturel" considérés, en tant que tels, par la morale classique comme universels et immuables. Au regard de la plupart des moralistes d'aujourd'hui, la nature humaine, en elle-même, n'existe pas, ou guère; ce qui existe, ce sont des hommes en chair et en os, des personnes, intelligentes et libres, dans lesquelles cette nature — pour autant que le mot garde un sens — s'incarne et s'accomplit de façon différente, suivant l'âge, le sexe, le tempérament, l'éducation, l'environnement culturel.

Prétendre soumettre toutes les consciences, et pour toujours, à la même loi, c'est une gageure intenable, une injustice même, dans bien des cas. Car, à l'intérieur de la commune espèce, les hommes, pris un à un ou collectivement, sont divers; et ils changent. "Plaisante justice qu'une rivière borne... Vérité en deçà des Alpes, erreur au-delà." (Pascal) A faire l'inventaire et l'histoire des idées morales dans le monde occidental, on se rend vite compte que, sauf sur un tout petit nombre de points fondamentaux, les

(7) Gen 19, 5; Jug 19, 22.

(8) Lev 18, 22; Deut 23, 17. — Reste à savoir si cette législation fut appliquée dans les faits.

(9) Cfr Joseph Blenkinsopp, *Sexuality and the Christian Tradition*, Pflaum Press, Dayton, Ohio, 1969, p. 46, qui résume ici les conclusions de l'important ouvrage de D. Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Hillary House, New York, 1955.

(10) Pour une exégèse plus poussée des textes de saint Paul sur l'homosexualité, cfr D. Sherwin Bailey, *op. cit.*, et Helmut Thielicke, *Ethics of Sex*, Harper & Row, New York, 1964, p. 278-282.

(11) Rom 1, 27.

(12) I Cor 6, 9-10; I Tim 1, 10.

(13) Cfr la *Déclaration*, no 8.

(14) "There can be no doubt that Paul regards homosexuality as a sin and perversion of the order of human existence willed by God, even though within this catalogue of vices it is not accented as being especially horrible, as many moral theologians would make it appear" (Helmut Thielicke, *op. cit.*, p. 278).

(15) "In the picture of the natural man, as painted in the Bible, homosexuality represents almost the darkest shadow, the extreme of ethical darkness" (W. Schoellgen).

(16) *Déclaration*, no 5.

règles et les conduites, de pays à pays et d'âge en âge, sont variables à l'extrême (17). Mieux que leurs modernes héritiers, mieux que la morale officielle récente, les scolastiques de la grande époque, Thomas d'Aquin en tête, étaient conscients de la relativité et la caducité des normes éthiques, de celles, y compris, qu'ils rattachaient à la loi naturelle. Ils enseignaient à l'envi que seuls les tout premiers principes de la morale sont immuables, les préceptes secondaires qui en découlent restant, à proportion qu'ils s'en éloignent, ouverts à l'exception (18); ils professaient aussi, communément, que "les actes humains sont bons ou mauvais selon les circonstances" (19), et donc compte tenu de la condition particulière, de l'histoire personnelle, des capacités ou incapacités concrètes du sujet qui les pose, de ses idiosyncrasies, si j'ose dire, des réactions de sa conscience, enfin, pourquoi pas? Ce réalisme, prudent et sain, ces considérants irréductibles, ne sont pas vraiment absents de la *Déclaration* romaine: à y regarder de près, ils transparaissent en filigrane sous quelques-uns de ses propos. Mais dans un domaine où il y a tant de préjugés à combattre, de malaises à dissiper, de retards à combler, elle eût gagné à les rendre plus explicites.

Voilà pour la théorie. En pratique, si l'on tient compte de ce qu'est l'homosexualité, à la fois dans ses caractères essentiels et dans sa réalité vécue, il est difficile de démontrer – surtout à des homosexuels – pourquoi et en quoi elle vient en conflit avec la loi naturelle. Car d'abord, c'est un fait: la condition homosexuelle, chez les vrais invertis, a tous les traits d'une "seconde nature" (20), et les activités – dé-

sirs, sentiments, gestes – dans lesquelles elle s'épanche sont par eux spontanément comprises et viscéralement ressenties comme normales, bonnes, légitimes – "naturelles", en somme –, même si, par atavisme ou par docilité aux règles en vigueur dans la communauté, un grand nombre en arrivent dans un second moment, à les désavouer. Au surplus, dans la mesure où, selon le mot de Vercors, "l'homme est un animal dé-naturé" (un "animal raisonnable", dit Aristote), on doit penser que sa sexualité, en tant même qu'humaine, est pareillement "dé-naturée". Dénaturée dans ce sens que l'efficacité procréatrice, à elle seule, n'en épuise pas, comme chez les bêtes, toute la signification, et que, par-delà son ordination, biologiquement incontestable, au bien de l'espèce, elle a pour l'homme d'autres fins "naturelles", d'autres fonctions, de soi "normales" et "légitimes", dont la poursuite ou l'exercice ne sont pas forcément réservés, en tout point, aux seuls hétérosexuels. L'animal copule, l'homme "fait l'amour", ce qui, lorsque l'amour, vraiment, "enveloppe le corps", n'est pas du tout la même chose. La sexualité chez l'homme ne se réduit pas, dans le mariage même, aux visées génériques de procréation; elle s'étend "naturellement", par la grâce du plaisir et de l'amour partagés, au champ le plus ensoleillé du monde des relations humaines. Et là, au dire de bons témoins, les homosexuels, dans des conditions favorables, n'ont rien à envier à leurs vis-à-vis (21).

du style autoritaires de l'intervention qui, au nom de l'Eglise, "colonne et support de la vérité", et en vertu du pouvoir que celle-ci exerce, "avec l'assistance de l'Esprit-Saint", de "conserver sans cesse et transmettre sans erreur les vérités de l'ordre moral" (22), prétend à régir de haut, et comme du dehors, l'exercice entier de la vie sexuelle. Face à ce grand soleil éthique autour duquel, sous peine de se perdre dans l'inconnu, les consciences individuelles gravitent interminablement, il est difficile à un croyant de juger et de décider pour lui-même, en toute loyauté, de la manière dont il doit, dans sa situation propre, interpréter la loi qui le concerne et s'y ajuster de son mieux.

"En matière morale, dit la *Déclaration*, l'homme ne peut porter des jugements de valeur selon son arbitraire personnel" (23). Bien sûr, car l'arbitraire, à la limite, le ferait choir dans l'anarchie. Mais cela ne veut pas dire qu'il existe quelque part – à Rome ou ailleurs – une conscience des consciences chargée de définir d'autorité, en lieu et place des personnes, un ordre des valeurs définitif et sans faille auquel toutes et chacune, sans distinction, soient automatiquement, toujours et pour toujours soumises. Pour la bonne raison que, les valeurs étant ce qu'elles sont – des biens pour quelqu'un et non des biens en soi –, il entre forcément dans leur appréciation, leur mise en place et leur poursuite par chacun une part de subjectivité et de temporalité qui les relativise. Idéalement et en principe, il existe des valeurs absolues, des biens dont l'importance objective est telle que, au regard d'une liberté lucide, ils ne sauraient être subordonnés à d'autres: les martyrs se sont laissés égorger pour des valeurs et des biens comme ceux-là. Mais, dans l'ordinaire de la vie, les choix moraux ont un caractère moins radical. Ils ne mettent pas immédiatement en cause un bien suprême, mais des biens relatifs et, dans bien des cas, concurrentiels, vis-à-vis desquels la liberté garde une marge de manoeuvre ou ne parvient à se fixer qu'au terme d'un certain cheminement. Voilà pourquoi, en pratique, les jugements de valeur restent plus ou moins tributaires des personnes qui les prononcent, de leur caractère, leur histoire, leurs penchants, leurs capacités ou incapacités propres, de leur manière de comprendre, de sentir et de vivre

La conscience et la loi

La grande faiblesse de la *Déclaration* sur la question homosexuelle – faiblesse congénitale, si l'ose dire, et apparemment sans remède – consiste à méconnaître, à tout le moins par prétérition, les droits premiers de la conscience dans le choix et l'évaluation faits par chacun de ses conduites morales. Cette méconnaissance est à mettre au compte, avant tout, du caractère et

(17) Lire là-dessus l'ouvrage suggestif de Maria Ossowska, *Social Determinants of Moral Ideas*, The University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1970.

(18) *Somme théologique*, I-II, q. 94, a.4, a.5.

(19) *Somme théologique*, I-II, q. 18, a.3.

(20) Voir mon précédent article, "Homosexualité et morale: les données phénoménales de base", *Relations*, mai 1976, p. 145-146.

(21) Sur l'ensemble de la question des rapports entre la loi naturelle et l'homosexualité, cfr Marc Oraison, *op. cit.*, p. 52-57 et 156-158; aussi Martin Hoffman, *The Gay World*, Basic Books, Inc., New York, 1968, chapitre 6, "The Crime Against Nature", p. 100-113.

(22) *Déclaration*, no. 4.

(23) *Ibidem*, no 3.

les choses — par exemple celles de la sexualité et de l'amour —, sans qu'on ait le droit de qualifier ces jugements d'arbitraires du simple fait de leur décalage par rapport aux valeurs reçues. Un daltonien qui juge des couleurs à partir de la perception défectueuse qu'il en a risque de se tromper, assurément, mais son jugement n'en est pas arbitraire pour autant: il dit ce qu'il voit et il voit comme il peut. Nul doute qu'il y gagnerait à se méfier de son infirmité et à prendre, en règle générale, l'avis des clairvoyants. Encore faut-il qu'il soit conscient de sa carence et des dangers qu'elle comporte pour lui et pour les autres; qu'il ait, en même temps, pleine confiance dans l'acuité visuelle de ceux qui s'offrent à lui servir de guides. L'homosexuel est, par définition, un homme (ou une femme) qui, en vertu de sa constitution propre (24), est naturellement moins capable que personne de voir par lui-même que "c'est dans le cadre du mariage que doit se situer tout acte génital de l'homme" (25), et qui, pour entrer dans les vues de la loi, est obligé de sacrifier ses vues propres et de faire aveuglément confiance aux vues d'autrui.

Regarder le monde avec les yeux des autres, c'est un renoncement difficile; un renoncement que, dans le champ de la morale, la foi peut inspirer à quelqu'un de consentir librement, pour des raisons supérieures, mais que Dieu lui-même, sans doute, n'exige pas absolument de tous les croyants, en toutes circonstances, sauf sur les rares points où il a pris la peine de clairement révéler sa volonté. En créant l'homme

intelligent et libre, ne l'a-t-il pas remis entre les mains de son propre conseil pour que, guidé de loin par Lui, il cultive son jardin intérieur et le garde?

Par son intériorité, l'homme dépasse l'univers des choses; c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu... La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre.

(*Gaudium et Spes*, 15, 16.)

Dans cette direction, on peut aller trop loin. Ainsi, des moralistes chrétiens insistent si fort sur la distinction à maintenir entre les règles ou les interdictions générales, d'une part, et leur application aux actes humains concrets, d'autre part, que le premier devoir du chrétien, à leurs yeux, n'est plus de chercher d'abord à les comprendre et à s'y conformer le mieux possible, mais avant tout de discerner jusqu'à quel point elles entrent en ligne de compte dans sa situation particulière.

Un chrétien adulte n'a pas à obtempérer automatiquement aux avis de l'Eglise. Il a bien plus le devoir d'y confronter le jugement de sa conscience avant de fixer sa décision, décision dont il saura se montrer pleinement responsable.

Franz Böckle, "Au sujet de la déclaration romaine sur certaines questions de la morale sexuelle", *Choir*, no 196, avril 1976, p. 9.)

Sans aller jusque là, il faut bien voir que, dans la suite logique de l'évolution subie par la théologie morale au cours des dernières années, l'autonomie de la conscience continuera de croître face à l'autorité de la loi qui, elle, ne cessera pas de décroître. Ainsi le veut l'esprit d'une époque où les valeurs de liberté ont la cote d'amour en morale autant que partout ailleurs. Il n'y a pas bien longtemps, l'encyclique "Humanae Vitae" fit monter sous les bonnets des docteurs les fièvres théologiques jusqu'à la température de l'intérêt passionné. Au terme du débat, les catholiques de divers pays se virent renvoyés par leurs évêques eux-mêmes au jugement sérieux de leur conscience. Or, ce que la contraception mettait en procès, c'étaient déjà (car le langage officiel ne change guère) des "actes intrinsèquement et gravement désordonnés" au regard de la loi, mais qui, sous le couvert d'un "conflit de devoirs", pourraient désormais, au regard d'une conscience honnête, être considérés comme légitimes. Est-il interdit de penser que, à la faveur de cette trouée, les actes homosexuels, pareillement jugés et condamnés, pourraient faire à leur tour l'objet d'une réévaluation morale prudente, qui tiendrait compte un peu mieux des situations conflictuelles vécues par l'inverti et des réactions qu'elles provoquent dans sa conscience d'homme et de chrétien?

(24) Voir mon précédent article de *Relations*, mai 1976, p. 145-146.

(25) *Déclaration*, no 7.



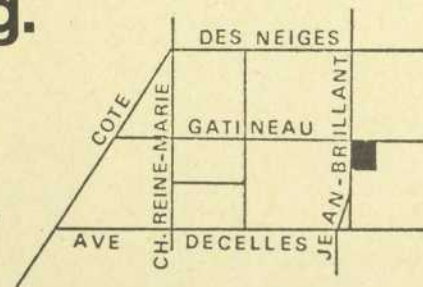
Papeterie Jacques Enrg.

Spécialités

- TOUS PETITS ARTICLES DE BUREAU & SCOLAIRES
- LA PAPETERIE DE COMPTABILITÉ
- TOUS FORMATS D'ENVELOPPES
- SERVICE DE PHOTOCOPIE RÉGULIÈRE, FORMAT RÉDUIT OU COULEUR
- LE PAPIER FIN

5301 Ave Gatineau (X Jean-Brillant)

737-8733



LE SERVICE DE PASTORALE DES JEUX OLYMPIQUES

Un programme à long terme axé sur l'activité sportive

— par Gérard Bouchard* —

"Si les Olympiques sont un événement passager, l'activité sportive qu'ils sous-tendent demeure et s'intègre de plus en plus à la vie de nos contemporains"(1).

C'est sur cette *activité sportive*, omniprésente à l'approche des JEUX, que le Service de Pastorale des Jeux Olympiques — SPAJO — a mis le cap dès le début de 1974: "Les Jeux fournissent à la fois l'occasion et le contexte pédagogique favorable à la mise en route de projets d'évangélisation du monde sportif de notre temps et de notre pays(1);" le SPAJO y a investi le plus clair de ses énergies.

Ne pas en déduire que le Service n'a pas été attentif à l'événement lui-même, soit la quinzaine au cours de laquelle se dérouleront à Montréal les épreuves olympiques, au contraire: en étroite liaison avec le COJO, le Service de Pastorale a prévu dans les moindres détails les services pastoraux accessibles aux diverses confessions religieuses et les services d'accueil aux visiteurs, conformément au vœu exprès de Mgr l'Archevêque de Montréal. Le lecteur désireux d'en savoir davantage sur ces services n'a qu'à parcourir les deux numéros de "L'EGLISE DE MONTREAL"(2) qui étalent le vaste éventail des comités et sous-comités, chargés de mission à partir des Eglises, dans Montréal et la périphérie: liturgie, information, presse, oecuménisme religieux, placement, dépannage, etc. etc.

Tout cela est nécessaire, indispensable, pour que nos communautés de croyants remplissent au mieux l'office d'hospitalité qui leur échoit.

Tout cela n'est pourtant pas le principal objectif du SPAJO, qui s'est proposé d'atteindre par-delà

comme à travers l'événement la *réalité sportive* qu'il signifie, *véhicule et actualise*. Il y a "l'Eglise lumière des nations" qui a fait l'objet de la 1ère constitution conciliaire; il y a aussi "l'Eglise dans le monde de ce temps", qui a fait l'objet de la dernière. L'action pastorale du SPAJO se rattache à ce second volet de la mission de l'Eglise.

1. LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Une telle action, indéfiniment extensible dans le temps et dans l'espace (3) requiert, si elle se veut efficace et durable, de solides assises doctrinales, fruit d'une réflexion théologique systématique, qui projette sur le monde sportif, — observé et analysé par les sciences humaines de la kinanthropologie, — la lumière de la révélation du Dieu de Jésus-Christ: "L'évangélisation du monde des sports a un pressant et urgent besoin de la réflexion théologique, pour une lecture, une interprétation et l'élaboration d'un discours chrétien sur l'activité humaine sportive"(4).

1. *Les sports dans l'optique chrétienne*, Groupe Mixte de Travail des Eglises du Canada, Fides, janvier 1976, n. 3 Coll. "L'Eglise aux quatre vents".

2. 24 avril 1975, n. 17; 22 avril 1976, n. 17.

3. Le SPAJO n'entend pas ramener son travail aux dimensions du territoire olympique et à la quinzaine des compétitions.

4. *Les sports dans l'optique chrétienne*, n. 20.

* L'A. est prêtre, attaché au Service de Pastorale des Jeux Olympiques (SPAJO).

Consciente d'un vacuum patent dans ce secteur d'activité humaine, qui aspire, lui aussi, à la Bonne Nouvelle que les Eglises ont mission d'annoncer, l'équipe d'animation du SPAJO s'est associé un groupe de théologiens de l'Université de Montréal, qui a assumé la lourde tâche de préparer la participation de la théologie au Congrès International(5), et de diriger l'édition d'un volume de base, sur la théologie de l'homme-en-mouvement. Ce volume intitulé *L'homme-en-mouvement: Le jeu, le sport, la fête* est attendu en fin de juin, en même temps que *Le jeu des affranchis* du Père Eric Volant, première synthèse, à notre connaissance, d'une théologie du Jeu, qui inclut le sport(6). Heureuse coïncidence!

Est-il nécessaire d'ajouter que notre participation au Congrès est non seulement bien vue mais était ardemment souhaitée, comme en fait foi le texte suivant de son président:

Les spécialistes des sciences du sport sont nombreux et actifs dans le monde. Au Canada et au Québec, il y en a aussi beaucoup qui sont fortement engagés. Les connaissant pour la plupart très bien, je puis vous dire qu'ils applaudiraient de compter dans leurs rangs des spécialistes de vos disciplines. Les analyses, les synthèses et les vues d'ensemble à caractère philosophique et théologique favoriseraient sans l'ombre d'un doute parmi nous les échanges féconds, la progression des connaissances et partant, les ajustements de l'action sans lesquels le sport menacerait de rester un fait social brut et sans direction véritablement réfléchi(7).

L'engagement des théologiens de l'Université de Montréal dans cette voie est un début de réponse à ce vœu des spécialistes des sciences sportives, lequel rejoint par d'autres biais le vœu des agents de pastorale qui, sous l'impulsion du SPAJO, s'affairent à mettre en branle une AGENCE PASTORALE PRO-

VINCIALE des sports-loisirs au Québec.

On aurait tort de conclure de ces propos que nous avons le sentiment de partir à zéro: "Les loisirs au Québec portent la marque de leurs origines ecclésiales, il y a de nombreuses pierres d'attente pour l'insertion d'une pastorale du loisir et du sport; mais, la sécularisation de ce secteur de vie, tout autant et plus peut-être que de ceux de l'éducation et de la santé, requiert une approche nouvelle et des données théologiques axées sur une plus juste perception des réalités du monde sportif, acquise par les sciences humaines du sport: "La première tâche de la théologie est de se rendre familière avec son partenaire, l'activité sportive, dans son champ social de références, jusqu'ici pratiquement ignoré(8)."

2. LA PRAXIS PASTORALE

Les "JEUX", nous l'avons dit et répété, fournissent aux chrétiens à la fois l'occasion et le contexte pédagogique favorable à des entreprises d'évangélisation du monde des sports; notre Service a tenté de projeter un premier éclairage sur les réalités qui font irruption à la surface de l'actualité et tiennent en alerte l'opinion publique tout au cours de la longue et intense période de préparation des JEUX... et longtemps après. Notre ambition, à long terme, nous l'avons de nouveau précisée dans le premier numéro du Bulletin "LE DESPORT" (9): "doter le Québec d'une "AGENCE PASTORALE SPORTIVE", en mesure de faire face aux défis du monde des sports, après les JEUX. Si les Olympiques laissent sur notre terre québécoise de coûteuses installations, comme signe de leur passage et d'un mouvement sportif plus progressif, n'est-il pas souhaitable que l'Eglise, présente au monde de ce temps et de ce pays par sa pastorale, édifie de son côté un temple pastoral olympique, fait de pierres vivantes, qui rappellera le passage des JEUX, mais surtout, animera le mouvement sportif, leur raison d'être?"

Si les JEUX, selon le vœu de P. de Coubertin, se veulent un gigantesque stimulateur de l'activité physique et sportive, ils requièrent, pour assurer les récoltes humanistes et humanitaires qu'ils annoncent et promettent, un tout aussi gigantesque effort d'éducation.

L'action du SPAJO, à long terme, se situe carrément au plan éducatif. Le sous-comité qui l'oriente s'appelle précisément "sous-comité d'éducation populaire". L'histoire ne nous apprend-elle pas que c'est par le biais de l'éducation, de l'hygiène et de l'ascèse que la pensée chrétienne a rejoint l'activité sportive?

Tâches d'éducation

Pour mener à bien les tâches d'éducation à l'humanisme sportif, il importe de ficher solidement la pointe de nos entreprises dans une juste et intégrale conception de *l'homme-en-acte-de-sport*, qui déborde manifestement les descriptions et les mensurations de la kinanthropologie et de la kinanthropométrie (10). L'homme est beaucoup plus que ses parties et son mouvement; le dernier anneau de la chaîne qui le relie à ses origines accroche au transcendant, dont les limites nous échappent.

Attentive aux merveilles de cet admirable chef-d'oeuvre, le corps humain, qu'elle - l'anthropologie chrétienne - entoure du plus grand respect et protège contre toutes les formes de vivisection, elle se hâte de remonter jusqu'à son origine pour la relier au Dieu créateur qui l'anima d'un souffle de vie et y projeta son image et sa ressemblance. Animé du souffle de l'Esprit qui ne s'éteindra jamais, le corps de l'homme traversera la mort, comme sa dernière et définitive naissance à une vie transfigurée(11).

1. Le Document Pastoral "Les sports dans l'optique chrétienne", suggéré par le sous-comité oecuménique du SPAJO, qui en a soutenu toutes les phases de réalisation par

5. Le Congrès International Scientifique de l'Activité Physique - CISAP - a lieu à Québec, du 11 au 16 juillet 1976, à la veille des JEUX. On y souhaite une participation importante de la théologie.
6. Au Congrès de Québec (CISAP), le Père Volant présentera la conférence principale sur le sous-thème "théologie".
7. Fernand Landry, dans *Jeux Olympiques et Jeu des hommes*, Terre Nouvelle, n. 1 (2e série), pp. 28-29.
8. *Le DESPORT*, vol. 1 n. 1, p. 4.
9. *Ibid.*, p. 5.

10. La kinanthropologie décrit les phénomènes de l'homme-en-mouvement; la kinanthropométrie les évalue et mesure. Sous peine de demeurer au dehors, nous devons connaître ces termes dont fourmille le programme du Congrès de Québec (CISAP), qui sont comme les mots de passe pour pénétrer dans l'univers moderne des sciences du sport, préalablement obligé d'une pastorale des sports.
11. *Les sports dans l'optique chrétienne*, p. 13, n. 28.

le Groupe Mixte de Travail des Eglises du Canada (G.M.T.E.C.), reflète l'image de l'homme sportif comme nous le percevons, évoluant à l'intérieur du régime politico-économique nord-américain(12).

2. Les deux volumes de niveau universitaire déjà mentionnés, mettent en lumière les principaux traits de cette image, à partir de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire et de la théologie(13).

3. Un autre volume, intitulé "Les Jeux et les Sports dans le loisir contemporain"(14), est le rapport d'une Session intensive, avec des experts en sociologie et en théologie, tenue dans le but précis de ramasser les éléments d'une bonne orientation, sur les routes pastorales où nous nous engageons.

4. Dans la collection TERRE NOUVELLE, quatre volumes déjà parus et trois autres en préparation:(15)

no 1 *Jeux Olympiques et Jeu des hommes*; Fernand Landry, Edmond Robillard, Eric Volant

no 2 *Du pain et des Jeux*; Roger Lapointe

no 3 *Vienne le temps du loisir*; Jean-Paul Tremblay

no 4 *Sur un air de fête*; André Beauchamp

no 5 *Aux origines du sport*; Edmond Robillard

no 6 *De la balle au javelot*; Lew et Griffin

no 7 *Valeurs du sport*; Pie XII, Jean XXIII, Paul VI

5. Deux numéros de revue, *L'ORATOIRE* et *PRETRE ET PAS-*

TEUR de mai 1976(16), spécialement axés sur les sports et l'olympisme, apportent un supplément d'éclairage sur le monde des sports à la lumière de l'anthropologie chrétienne.

6. Les deux premiers numéros des "DOSSIERS BEAUX-JEUX"(17) en préparation, présentent, le premier, la situation du loisir au Québec; le second, les conférences et ateliers du Colloque Education-sport, tenu à Québec le 24 mars dernier.

Le périodique *Les Dossiers Beaux-Jeux* tiendra à mesure les agents pastoraux et leurs collaborateurs au courant des sciences humaines des sports, parmi lesquelles une place privilégiée sera donnée à la théologie pastorale.

Approche pédagogique

On en conviendra sans peine: cette vision du monde des sports dans l'optique chrétienne, sans cesse ajustée et agrandie, est la première pièce de l'arsenal pastoral à monter pour une action sérieuse et efficace; et les publications qui véhiculent cette philosophie sont indispensables à qui veut s'engager dans des projets d'action à long terme. Avant de se mettre en route, il est nécessaire de savoir où l'on veut aller et les principaux chemins qui conduisent au terme; de même, avant de proposer des lignes d'action à ses concitoyens, il importe d'en bien vérifier la direction et d'apprendre à les nommer correctement.

Et c'est ici que s'amorce une "pédagogie" de l'engagement, qui s'adresse à l'esprit mais veut aussi atteindre le cœur.

Compte tenu du contexte séculier

et pluraliste du monde des sports, dans notre société contemporaine, nous avons proposé une approche pédagogique à trois paliers, qui puisse rejoindre tous ceux qui partagent notre amour de l'homme, notre respect de sa liberté et des étapes de son développement.

1. Dans un *premier temps*, nous assumons toutes les valeurs propres à l'activité sportive, dans leur intégrité physique et éthique; la mission de la pastorale ne consiste pas à *changer* la nature des réalités terrestres qu'elle atteint, mais à les *reconnaître et les bien appréhender*, dans toute leur densité temporelle et leurs propriétés connaturelles:

Avant d'être perçu comme moral ou immoral, utile ou nocif, bon ou mauvais, chrétien ou hindou, le sport est... le sport; il ne subit pas de mutation de nature quand exposé au regard et soumis au "traitement" des Eglises; et c'est dans ses valeurs propres et spécifiques que les Eglises se doivent de le connaître et apprécier, avant toute autre considération(18).

Le théologien Wibmann rappelait au Congrès de Munich que c'est par le biais de l'éducation, de l'hygiène et de la santé que la pensée chrétienne a rejoint traditionnellement l'activité sportive: "Sa pratique pour lui-même, pour le plaisir du mouvement et du jeu, et pour sa valeur extatique, a toujours suscité une réaction négative, comme concession à la nature sensuelle de l'homme" (19).

Eric Volant, qui reconnaît en Pie XII le promoteur d'une "certaine théologie du sport" et l'analyste de ses valeurs humaines(20) les plus profondes, regrette pourtant que "le Pape n'ait pas considéré le sport comme une activité autonome, ayant une valeur en soi, et contribuant directement à la promotion humaine, mais simplement comme instrument qui peut aider l'homme à mieux remplir ses obligations de citoyen et de chrétien en dehors de la sphère du sport"(21).

Reconnaître et savoir apprécier les valeurs du sport en lui-même et non seulement dans ses effets secondaires – politiques, économiques, culturels, cathartiques, agonistiques et autres – fussent-ils les plus vitaux, et les plus nobles – éducation, hygiène, ascèse, affinement des facultés intellectuelles, voire des pouvoirs contemplatifs –, c'est le premier palier de la mission pastorale; ces valeurs sont du reste le premier

12. *Les sports dans l'optique chrétienne*, G.M.T. des Eglises du Canada, Fides, 1976. En vente aussi au SPAJO, 1207 rue St-André, Montréal H2L 3S8. Publié également par l'Eglise Canadienne, janvier 1976, et par la *Documentation catholique*, n. 1697, 2 mai 1976, pp. 424-434.

13. (a) *L'homme-en-mouvement: Le jeu, le sport, la fête*. En collab.: Jean-Claude Petit, Maurice Boutin, Eric Volant. Coll. "Héritage et Projet" (à paraître en juin 1976).

(b) Eric Volant, *Le jeu des affranchis*, Confrontation Marcus et Moltmann. Dans la coll. "Héritage et Projet" (à paraître en juin).

14. Rapport de la Session de Drummondville. Six communications et 100 questions d'atelier. Le meilleur outil de travail pour les pasteurs et les groupes (250 pages). En vente au SPAJO, 1207, rue Saint-André, Montréal H2L 3S8. Prix: \$2.00.

15. En vente chez Fides (n. 1 et 2), aux Ed. Paulines (n. 3 et 4), aux Ed. Desport (n. 5 et 6), aux Ed. Bellarmin (n. 7). Aussi au secrétariat du SPAJO, 1207, Saint-André, Montréal.

16. *L'Oratoire*, mai 1976, vol. 65, n. 5. *Prêtre et Pasteur*, mai 1976, pp. 241-272.

17. Roger Levasseur et Michel Bellefleur de l'Université du Québec à Trois-Rivières, *Dossier: Loisir Québec* (n. 1); *Colloque Education-sport*, 24 mars 1976, Conférences de Donald Guay, Madeleine Yerles, Eric Volant, Guy Desrosiers, Gaston Marcotte, (n. 2).

18. *Les jeux et les sports dans le loisir contemporain*, p. 34; pour de plus amples développements, lire les pages 34-40 de cette conférence.

19. *Le sport dans sa perspective théologique*, p. 86.

20. Le volume n. 7 de notre collection TERRE NOUVELLE, intitulé *Valeurs du Sport*, contient les cinq grandes *Allocutions* de Pie XII sur le thème des valeurs.

21. *Les jeux et les sports dans le loisir contemporain*, p. 77.

terrain de rencontre et de coopération avec tous les hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs convictions religieuses.

2. Dans un *deuxième temps*, l'activité pastorale s'engage contre les ambiguïtés, les désordres, les abus et les déviations de l'activité sportive, au niveau de la pensée et de l'action; les Eglises sont invitées à investir le poids de leur influence et toutes leurs ressources d'humanisation – y compris et spécifiquement la grâce salvifique du Christ-Seigneur qui débordé en effets guérisseurs de l'humaine condition – inspirées et mues par l'amour des hommes: on sait que l'action humanisante des Eglises a laissé des traces profondes dans la vie des civilisations.

3. Enfin, dans un *troisième temps*, toujours dans le respect des libertés et des étapes de maturation de la foi, s'exerce l'action propre et spécifique des Eglises et de leurs membres, au niveau de la vie théologique. C'est jusque-là qu'il faut aller: "L'Eglise qui limiterait son action à la promotion des valeurs terrestres, sans référence à la foi chrétienne, ne serait plus l'Eglise de Jésus-Christ, dont elle a reçu mission de prolonger l'incarnation rédemptrice dans l'histoire... de révéler aux hommes les mystères du Royaume total et définitif, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, et de les éduquer aux mœurs et à la nouveauté de ce Royaume"(22).

Voies d'engagement

Dans le document pastoral plus d'une fois cité, les dirigeants des Eglises du Canada indiquent à leurs membres deux voies d'engagement pour faire jaillir et circuler la vie à l'intérieur du monde sportif, endiguer les forces dissolvantes qui le menacent sans cesse et faire émerger ses véritables valeurs; ces deux voies principales, sur lesquelles débouchent un jour ou l'autre tous les autres chemins, se sont avérées les plus carrossables, depuis l'avènement de la démocratie dans nos sociétés occidentales; aussi, les Eglises y reviennent toujours, tout en reconnaissant qu'elles peuvent varier dans

leur forme et leur revêtement, au rythme de la forme des véhicules et du "caractère" des conducteurs.

a) La voie des associations

Après avoir dénoncé les monopoles qui menacent le monde du sport, jusqu'à s'exercer sur la personne des sportifs eux-mêmes, "sacrifiés sur l'autel de la gloire ou de Mammon", les Eglises suggèrent au monde du sport la création d'associations et de fédérations autonomes et autogérées, comme l'a fait le monde du travail: "En régime capitaliste, cette troisième force s'est avérée indispensable au maintien d'un certain équilibre, sans cesse menacé"(23).

b) Des groupes d'animation

C'est la seconde voie ouverte, sur laquelle ont circulé nombreux les groupes d'Action catholique chez nous; on parle plus volontiers et plus justement aujourd'hui de communautés de base, de groupes d'animation, de noyaux d'amitié et que sais-je encore. Quel que soit leur nom, tous ces groupes obéissent à la pédagogie du "levain dans la pâte", formule bien évangélique, qui a fait l'Eglise naissante et la refait sans doute à chaque fois que les conditions de vie nouvelle auront ébranlé sa cohésion sociétale.

Nulle formule ne s'est avérée plus rentable que celle de la formation de groupes minuscules, nombreux et diversifiés... Appliquée à tous les niveaux du monde sportif, de la base au sommet, en passant par les éducateurs, moniteurs, entraîneurs, publicistes, responsables d'équipes, de clubs, de ligues, cette pédagogie à toutes les chances d'atteindre les ressorts vitaux du monde sportif(24).

Des instruments de travail

Nous en avons déjà énuméré un certain nombre, qui se situent au niveau de l'élaboration et de la diffusion d'une pensée théologique bien articulée et exprimée sous mille formes; le lecteur en retrouvera facilement les titres dans les notes.

– Un périodique, dont les deux premiers numéros sont déjà prêts pour l'édition – *LES DOSSIERS BEAUX-JEUX* –, s'est donné comme mission de tenir à jour, de renouveler et d'élargir sans cesse la théologie pastorale sportive, jalonnée dans le programme de publications réalisé à l'occasion des Olympiques.



- * Cahiers d'exercices pour cultiver les prérequis.
- * Jeux éducatifs.
- * Cahiers des sciences à l'élémentaire

Marie-France,
3375 est, rue Prieur,
Mtl-Nord
323-5410

– Un bulletin trimestriel – *LE DESPORT* – destiné aux groupes d'animation, s'est donné comme tâche d'alimenter et de soutenir l'action de ces groupes.

D'autres instruments, en particulier des programmes pour des sessions, colloques, rencontres, etc., verront sans doute le jour, au rythme des besoins et des progrès.

Des dynamismes d'action

Michel Bouet écrit que "le sportif est le spécialiste du dépassement". Qui mieux qu'un chrétien peut comprendre les exhortations de saint Paul pressant les nouveaux convertis à entrer dans la lutte "à la façon des athlètes qui s'engagent dans les courses du stade, à la poursuite de la victoire?" (I Co. 9,24)

Si le sportif peut poursuivre à la fois plusieurs buts, dans un seul et même geste polyvalent, sa motivation théologique peut traverser ces couches diverses d'activité, les pénétrer, les englober et les entraîner dans son mouvement vital vers Dieu. "C'est son univers sportif illuminé par sa foi et soutenu par son espérance qui devient son univers spirituel, de sorte qu'en déployant ses activités sportives, il déploie en même temps et dans les mêmes gestes les dynamismes de sa vie théologique"(25).

Après les JEUX

Après les JEUX, il y aura la dette, un lendemain de fête, le souvenir d'une quinzaine exaltante, une certaine nostalgie d'une grandiose célébration.

Les JEUX auront passé! Demeureront la population, l'Eglise, l'activité sportive, qui aura sans doute accru son mouvement de croissance. Il y aura un Ministère des Loisirs et des Sports.

Et la mission d'évangélisation des communautés de chrétiens devra se poursuivre. Ces notes avaient comme but d'en faire connaître des chemins explorés par le SPAJO, pour lui frayer un passage.

22. *Les sports dans l'optique chrétienne*, p. 12, n. 25.

23. *Ibid.*, p. 20, n. 51.

24. *Ibid.*, p. 10, n. 19.

25. *Ibid.*, p. 21, nn. 55-56.

ENTRE RÊVE ET REALITÉ: approche de l'utopie

— La réhabilitation d'un concept

— par Guy Ménard* —

UN CONCEPT LONGTEMPS HYPOTHÉQUÉ

Notre époque, c'est bien connu, possède un stock d'armements (classiques et... moins classiques) suffisant pour transformer cette bonne vieille planète en milliers de petits astéroïdes légers et désinvoltes. Les discours de cette époque peuvent par ailleurs compter sur une réserve d'armes sémantiques presque aussi dangereuses, et bien assorties aux obus de mortier, aux ogives nucléaires ou, comme on l'a évoqué plus récemment, aux bouillons de culture de la grippe porcine. Notre vocabulaire politique regorge en effet de substantifs et d'épithètes qui, une fois lancés à la face de l'adversaire, ont pour effet de "déstabiliser" celui-ci, de le disqualifier, de le neutraliser, ultimement de lui "clouer le bec" — ou alors, au contraire, de susciter chez lui l'escalade de la riposte, la spirale — infernale — de la violence verbale. Comme "fasciste", "confus", "réactionnaire", "bourgeois", "idéaliste", "séparatiste", "colonialiste" ou "pelleteux-de-nuages", les mots qui gravitent autour de l'*utopie* entrent bien dans cet arsenal de la guerre — tiède — des mots.

* Etudiant à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et membre de la commission théologique du Réseau des Politiques-chrétiens, l'a. est également membre du Comité de rédaction de *Relations*.

Qualifier d'*utopie* le discours de quelqu'un — ou ses projets — n'équivaut-il pas à dessiner subrepticement cette personne sous les traits de la belle âme mal sortie de la nébulosité adolescente, dont la générosité et la beauté de l'idéal n'ont à peu près d'égal que l'irréalisme des propos, et qu'il est par conséquent à peu près impossible de prendre vraiment "au sérieux"? "Celui qui, étant jeune, n'est pas libéral, disait Clémenceau, n'a pas de cœur. Et celui qui, étant vieux, n'est pas conservateur manque d'intelligence". C'est — significativement — William Colby, l'ancien directeur de la C.I.A., qui rapportait ces paroles du grand homme d'Etat français dans une entrevue avec le célèbre reporter italien O. Fallaci (1). On pourrait assez facilement remplacer "libéral" par "utopiste" et "conservateur" par "réaliste" — ou quelque adjectif du même acabit: on aurait à peu près le paysage concret d'utilisation courante du signifiant *utopie* et de ses composés. Quelque chose qui, comme la jeunesse, "est bien beau mais" ne fait pas très sérieux — et passe fatalement avec l'âge.

En ce sens, celui qu'on va traiter d'utopiste est rarement bien "dangereux" — à moins qu'il ne décide d'appuyer son utopie sur la crosse d'une carabine ou le chargeur d'une mitraillette. Auquel cas il deviendra beaucoup plus "terroriste révolutionnaire" ou "anarchiste subversif" qu'utopiste ou rêveur fumeux. Et, ce qui est intéressant dans le cas du vocabulaire péjoratif de l'utopie, c'est que, contrairement à certains termes qui demeurent confinés à des camps idéologiques clairement défi-

nis (on traite peu de "fasciste bourgeois" dans les officines de Wall Street ou de la rue Saint-Jacques), on utilise volontiers ce concept comme matraque tant à la gauche qu'à la droite des usagers moyens de la parole. Dans leur façon de traiter d'"utopiste" telle ou telle revendication de la jeunesse, par exemple, ministres et P.d.g. de multinationales côtoieront de vieux militants syndicaux ou des communistes de stricte observance. L'*utopie*, bien que soulevant sans doute moins de passions agressives que l'idéologie, par exemple (2), demeure encore bien souvent, il faut le reconnaître, un concept d'usage largement péjoratif et polémique.

UN CONCEPT EN VOIE DE RÉHABILITATION

Le fait est par ailleurs qu'on a assisté, ces dernières années, à une

1. In: *L'Express* No 1295 (3-9 mai 1976) p. 84.

2. On pourra comparer avec ce que nous avons tenté de présenter, dans cette perspective, au sujet du concept d'*idéologie* ("Entre mensonge et vérité. Approche de l'idéologie, I. Présence et genèse d'un concept," *Relations* 36, 411 (jan. 1976) 21-25.

Et pourtant, un théologien de quelque réputation, hongrois d'origine et américain d'adoption, Th. Molnar, trouvait le tour de fulminer assez récemment un ouvrage attaquant assez sévèrement la thématique de l'*utopie*. *L'utopie, éternelle hérésie*, Paris, Beauchesne, 1973.

phénoménale remise en valeur de l'utopie, à une remarquable réhabilitation, si l'on peut dire, de ce concept comme de ce qui tente de s'exprimer plus ou moins clairement. Avec ce qu'on a appelé le "soulèvement mondial de la jeunesse" qui atteignit son point culminant un peu partout dans le monde au printemps de 1968, c'est comme si, non sans éclat, l'utopie reprenait bruyamment la parole, se donnant elle-même, par la même occasion, de nouvelles lettres d'une indiscutable créance. "Soyons réalistes, demandons l'impossible!" clamaient plusieurs slogans de cette – déjà – belle époque. Et, en vérité, peut-être cette formule illustrait-elle au fond mieux que n'importe quel discours l'essentiel de l'utopie. Avec, entre autres conséquences, celle d'apeurer considérablement les "bons bourgeois", bien sûr, mais aussi, ce qui est significatif, les cadres de l'orthodoxie révolutionnaire marxiste traditionnelle. Les uns et les autres ne purent en effet voir que d'un oeil peut-être plus effrayé que mauvais cette mixture d'une culture nouvelle en train d'éclater un peu partout, mais surtout dans la jeunesse mondiale (et ce, autant à Prague qu'à Paris ou Berkeley); culture nouvelle qui, ressuscitant Fourier et faisant passer la révolution sexuelle, par exemple, au tout premier plan, contestait violemment l'ordre culturel "straight" de l'Occident capitaliste – et de l'Est soviétisé (3).

Quelque chose, en vérité, ne cesse de grouiller, de gronder sous la façade de la culture de notre monde actuel. Quelque chose qui, ces dernières années, a souvent cherché refuge – ou plutôt "parole" – dans le discours même de l'utopie. Quelque chose qui nous oblige à poser sérieusement la question du sens de l'utopie. Qu'est-ce donc, en effet, que ce "concept" dont le titre d'un ouvrage de Marcuse annonçait la "fin", dès 1968 (4), après l'avis de

décès de Dieu (de Nietzsche à Sartre) et l'annonce, plus récente, de la "mort" de l'homme (Lévi-Strauss, M. Foucault)? Que cherche donc, plus ou moins malgré lui, peut-être, à recouvrir ce mot sorti tout droit du cerveau inventif d'un lettré de la Renaissance, chancelier d'Angleterre, décapité, si on peut se permettre de le dire, pour avoir osé tenir tête au roi Henry VIII, et qui, du fait de sa canonisation en 1935, pourrait, quand on y pense, fort bien servir de saint patron à tous les contestataires, gauchistes et utopistes du monde?

Ces questions, cet article voudrait les explorer en parcourant un peu le vaste champ où elles s'inscrivent et se posent aujourd'hui (5). Comme dans le cas de l'étude entreprise dans ces pages, plus tôt cette année, du signifiant *idéologie*, la présente exploration ne pourra évidemment prétendre à quelque exhaustivité, le champ de l'utopie demeurant d'une ampleur déconcertante, et d'innombrables études y ayant déjà été consacrées. Il apparaîtra néanmoins déjà éclairant de considérer le "passé" de l'utopie afin d'en cerner un peu mieux les contours actuels: c'est ce que se propose la première tranche de cette approche. La seconde envisagera davantage le concept d'utopie dans son rapport avec un certain nombre de thèmes qui lui ont été – et lui sont encore – fréquemment associés: ceux, notamment, de la "pensée négative", de la science, de l'idéologie, de l'histoire, du progrès, de l'espérance et de l'Évangile.

L'UTOPIE, DE THOMAS MORE À MAI '68

a) L'Utopie de Thomas More

C'est en 1516 que paraît l'*Utopie* de Thomas MORE (1480-1535), c'est-à-dire, significativement, dans la décade qui produisit certaines des œuvres les plus importantes et les plus célèbres de la Renaissance en son "âge d'or": on peut penser au *Prince*, de Machiavel, au *Roland furieux* de l'Arioste, de même qu'à *L'éloge de la folie* d'Erasmus. Sans doute serait-il intéressant de considérer plus qu'il n'est possible de le faire ici le sous-sol historique dans lequel plonge ses racines l'entreprise "prophétique" qui émerge dans l'*Utopie* du chancelier anglais (6). Il suffira cependant d'évoquer ici que plusieurs exégètes ont cru discerner dans l'œuvre de More des traces, ou tout au moins des échos, de certaines grandes œuvres de l'Antiquité qui, rétrospectivement, ont été elles-mêmes par la suite relues dans le champ de l'"utopie": La *République* de Platon, par exemple, les *Lois* de Plutarque et même la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

L'*Utopie*, on le sait au moins en gros, est le récit de voyage ("fictif", bien sûr) d'un dénommé Raphael Hythlodée ("fictif" lui aussi) dans une île mystérieuse appelée *Utopie* (du nom d'Utopus, son roi-fondateur). Ce que le récit décrit essentiellement c'est, comme l'écrit More, "the beste state of a Commonwealth" – ce que l'on pourrait traduire par l'"ordre social le meilleur" ou "la nature d'une constitution idéale pour un gouvernement, un Etat, une société". Cet Etat est fondé sur ce que More appelle lui-même un "communisme" radical où non seulement sont abolis (inexistants) la propriété privée et les rapports qui en découlent (médiations de l'argent, exploitation, etc.) mais où également, et peut-être surtout, existe une authentique "union des esprits et des coeurs" (7). La société

3. Ce qu'on a fréquemment désigné en parlant de "gauchisme" – gauchisme quel l'un des leaders français de mai '68, Daniel Cohn-Bendit, dans un petit ouvrage dont le titre pastichait de façon assez iconoclaste celui d'un monument de l'orthodoxie léniniste, présentait significativement comme le "remède à la maladie sénile du communisme".

4. H. Marcuse, *La fin de l'utopie* (Combats), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Seuil, 1968, 140 p.

5. Même – et peut-être surtout – s'il est possible de constater, au Québec comme ailleurs dans le monde, une certaine baisse significative de l'"énergie utopique", tout au moins dans ses manifestations les plus visibles, depuis le début des années '70. La recrudescence, au cours des derniers mois, de certains mouvements de contestation étudiante, la fermeté en partie inespérée du "front commun" syndical du secteur public et para-public seraient-elles comme un prélude à un possible "retour" de l'utopie?

6. Pour une étude de la question, cf. cependant, entre autres, J.H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea*, Princeton, 1952. On pourra également consulter avec profit l'ouvrage plus vaste de R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, P.U.F., 1950.

7. Selon des termes significativement très proches de ceux utilisés par Ignace de Loyola dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus.

utopienne est une société foncièrement optimiste, permissive et tolérante, où la réhabilitation, par exemple, prime sur la punition, et où le partage réel de la prospérité est beaucoup plus accentué que la répression comme sauvegarde de l'ordre et de la paix sociale. S'inscrivant dans le sens de la modération, de la justice et du partage, le peuple d'Utopie peut sans crainte se définir comme étant à la poursuite d'un certain – mais réel – hédonisme.

L'Utopie, bien sûr, est "ailleurs". C'est la société "idéale", perdue dans quelque île lointaine, mystérieuse et imprécise (8). L'Utopie est ailleurs mais, bien plus, elle est *u-topos*, "non-lieu", comme l'évoque l'étymologie grecque. Comme telle, elle n'existe nulle part. Et pourtant, de nombreuses allusions du récit de More évoquent également un lieu très précis, celui-là même d'où écrit le chancelier: l'Angleterre. L'Utopie est elle aussi une île brumeuse, comportant étrangement autant de cités-états qu'il y a de comtés anglais. Et il semble même que des spécialistes de l'hydrographie aient réussi à retrouver, dans le récit, la description assez précise du bassin de la Tamise et de ses affluents. L'Utopie est ailleurs et nulle part, mais elle est aussi "ici". Un *ici* autre. Un *ici* qui pourrait être autre. Certes, reconnaît lucidement l'un des personnages de l'histoire, "un tel système ne pourrait jamais être établi en Angleterre sans provoquer une crise sérieuse de l'Etat" (9). Et, de conclure More lui-même au terme de son récit, "je dois admettre qu'il m'est plus facile de souhaiter que d'espérer voir réaliser chez nous plusieurs des traits fondamentaux de cette société utopienne". Et pourtant, malgré le réalisme sceptique de sa conclusion,

l'oeuvre de More thématise l'une des aspirations les plus énergiques et les plus tenaces de l'histoire, le projet d'une société meilleure, plus libre, plus humaine, plus juste et plus fraternelle, dont la réalisation *actuelle* ne peut exister que dans quelque *ailleurs* sorti de l'imagination, mais dont le rêve constitue le germe d'une espérance insérée dans le temps de l'histoire (10).

b) Thomas Münzer ou l'utopie en action

La conceptualisation des intuitions thématiques par l'Utopie de Th. More – i.e., au fond, la construction d'un "concept" d'utopie dépassant le contenu précis du récit du chancelier anglais – ne se fit évidemment pas du jour au lendemain. On peut même dire qu'elle est un phénomène relativement récent, largement redevable aux travaux des sociologies modernes de la connaissance (Mannheim, par exemple). Aussi est-ce toujours au prix d'un certain anachronisme qu'il est possible de parler d'utopie, au sens moderne où on

essaiera de la cerner plus loin, dans certains exemples historiques du passé. Ainsi, par exemple, le cas de Thomas MUNZER, disciple dissident de Luther et leader d'un mouvement politico-religieux d'une importance qu'on commence à mieux saisir depuis que plusieurs travaux y ont été consacrés, spécialement à partir de Marx et Engels. Le philosophe contemporain Ernst BLOCH, dont le nom, comme on le verra davantage, est étroitement associé à la thématique moderne de l'utopie, a vu dans le mouvement inspiré par Th. Münzer, au 16^{ième} siècle, une excellente illustration d'une utopie en marche, en action. Münzer représente, si l'on peut dire, la "gauche luthérienne". Il se dissocie de Luther – et finit même par s'y opposer violemment – au moment où il voit le réformateur de Wittenberg prendre le parti des princes allemands contre les paysans dont il prend lui-même la tête, les conduisant à un soulèvement armé – qui sera brutalement réprimé.

Il est important de noter que le "réformateur social" que fut Münzer en conduisant à la révolte des milliers d'exploités de l'Allemagne de son temps sut plus qu'identifier correctement les couches potentiellement révolutionnaires de son époque dans leurs conditions concrètes d'exploitation. Il sut nourrir la lutte révolutionnaire de ces serfs, gueux et autres prolétaires avant la lettre à partir de l'utopie d'un Evangile relu dans une situation sociale et politique nouvelle, de l'utopie chrétienne d'un royaume – terrestre millénaire – de paix, de fraternité et de justice, d'un royaume à venir dans l'ici-bas de l'histoire. "Ce programme, comme écrivait Engels dans l'étude qu'il lui consacrait en 1850, qui était moins la synthèse des revendications des plébéiens de l'époque qu'une anticipation géniale des conditions d'émancipation des éléments prolétaires en germe parmi ces plébéiens, exigeait l'instauration immédiate du royaume de Dieu, du royaume millénaire des prophètes(...). Il dépeignait sous les couleurs les plus ardentes l'oppression existante et y opposait le tableau imaginaire du royaume millénaire de l'égalité sociale et républicaine" (11).

8. La Renaissance, époque des grandes explorations, a été féconde en récits de voyages dans les "nouveaux mondes", récits dans lesquels on voit souvent pointer, de mille et une manières, la figure à la fois fascinante et déroutante de l'"autre". Michel de Certeau, dans un livre récent (*L'écriture de l'histoire*. Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard N.R.F., 1975) apporte à ce sujet des considérations assez intéressantes. (Cf. en particulier le ch. 5).

9. "... Et comme il disait cela, il secoua la tête, prit un air soucieux et se tut. Et tous ceux qui se trouvaient là acquiescèrent à ses propos". T. More, *Utopia*, New Haven & London, Yale U.P., 1964, p. 34 (traduction libre).

10. J. MOLTSMANN, le célèbre "théologien de l'espérance", développe dans l'un de ses ouvrages récents (*L'espérance en action*. Traduction historique et politique de l'Evangile, Paris, Seuil, 1973 (1971), 190 p., Ch. III: "Liberté dans l'espace ou dans l'histoire") une thèse extrêmement intéressante à cet égard. Il parle du double visage d'un projet historique de liberté. "Liberté dans l'espace, ou liberté dans le temps", écrit-il. Les grandes explorations de la Renaissance ont découvert de "nouveaux mondes" où plusieurs habitants de la "vieille" Europe ont cru pouvoir réaliser, hors des frontières exigües et étouffantes de ce vieux monde sclérosé, leur rêve de liberté, dans ces nouveaux horizons "sans frontières". Mais, d'une part, ces nouveaux mondes aux espaces vierges ont eux aussi fini par être clôturés par la présence humaine (on pense en particulier à l'Amérique du Nord); et, d'autre part, ceux qui ne purent quitter la vieille Europe mais qui n'en continuaient pas moins de rêver d'une société libre durent projeter *dans le temps* – en avant – plutôt que dans cet espace – clos – le lieu de la réalisation de cette liberté. Ce qui expliquerait de quelque manière que l'Europe développa plus tôt (que l'Amérique, par exemple) une aspiration *révolutionnaire* radicale et concrète, visant à modifier non plus le champ de l'espace, mais à modifier *dans le temps* l'espace donné. Ce qui permettrait également, pour ce qui nous intéresse davantage ici, de mieux saisir le rapport indissociable entre l'espace et le temps dans ce qui essaie de se dire sous le thème de l'utopie. Non-lieu absolu, l'utopie devient, dans le mouvement même qui la porte, non-encore-lieu – à avoir lieu.

11. F. Engels, *La guerre des paysans*, Nouvelle Gazette rhénane, Hambourg, 1850, in: Marx/Engels. *Sur la religion*, Paris, Editions sociales, 1972, pp. 98-120, pp. 114-5.

Münzer, bien des siècles avant Marx et Engels, avait au fond intuitionné ce que certaines orientations étroitement "économistes" du marxisme classique auront tendance à escamoter longtemps et que des penseurs comme A. GRAMSCI, par exemple, ont contribué à remettre en lumière: l'importance cruciale du facteur imaginaire dans la révolution qui, sans nier le caractère fondamental des conditions économiques concrètes, redonne néanmoins à l'utopie son rôle indispensable dans la transformation de l'histoire.

c) Socialistes "utopiques" du 19^{ème} siècle

Le siècle qui suivit la Révolution française et qui connut l'explosion de la révolution industrielle fut extrêmement fécond en surgissements d'"utopies" historiques et sociales de toutes sortes. Il suffit sans doute de rappeler brièvement ici les noms – largement connus – de plusieurs penseurs du 19^{ème} siècle que la polémique avec le marxisme, surtout, désigna (non sans connotation péjorative) sous le terme commun de socialistes "utopiques": R. OWEN, industriel anglais qui tenta d'établir des "communes" de vie ouvrière; FOURIER, impitoyable critique de la civilisation occidentale qu'il identifiait à la barbarie pure et simple, – Fourier qui rêvait d'une société nouvelle, d'un monde où toutes les passions trouveraient leur plein épanouissement dans des communautés humaines représentant autant de "séries passionnelles" en harmonie les unes avec les autres et avec l'univers entier (12); SAINT-SIMON, ardent promoteur d'une "industrialisation libératrice", d'un "socialisme industriel" réconciliant capital et travail (13) au sein d'une nouvelle morale à la fois chrétienne et technologique; BAKOUNINE, père de l'anarchisme et du so-

cialisme libertaire classiques, critique virulent de l'appareil étatique qu'il fallait selon lui détruire immédiatement pour le remplacer par des communautés et "institutions" "sauvages"; PROUDHON, enfin, qui, tout en faisant de la propriété privée une critique acerbe avec laquelle Marx se trouva profondément d'accord, n'en maintenait pas moins – contre l'auteur du *Capital* – la possibilité et la nécessité d'une révolution par l'éducation des consciences à des nouvelles valeurs et non par la lutte sur le terrain économique et politique.

d) La critique marxienne des "utopistes"

Marx et Engels, on le sait, entreprirent une critique extrêmement ferme de tous ces penseurs qu'ils considéraient comme socialistes "utopiques" – par comparaison avec leur propre entreprise comme voie d'un socialisme authentiquement "scientifique". Le marxisme classique (y compris dans ses prolongements contemporains les plus féconds – chez Althusser, par exemple) a beaucoup insisté sur ce caractère "scientifique" du marxisme comme instrument d'analyse de la réalité historique et sociale contre, si l'on peut dire, tous les projets "utopistes" de changement social sans la rigueur de l'appareillage scientifique marxiste. En ce sens – et c'est assez clairement le cas chez Althusser – la science (marxiste, en l'occurrence) est nettement opposée à ce qui est constitué comme son "autre": l'idéologie, substitut illusoire et trompeur de la science; idéologie qui, de ce fait, recouvra fatalement tout ce qui n'est pas strictement science de l'histoire (y compris l'"humanisme" philosophique du jeune Marx lui-même et, bien sûr, l'utopisme des socialistes pré-marxistes).

Et pourtant – tel est sans doute l'intérêt de plusieurs nouvelles lectures de l'oeuvre de Marx – on voit mieux aujourd'hui que ce n'est peut-être pas tant l'"utopie", comme telle, des socialistes utopiques que Marx et Engels ont prise à partie – ni même peut-être leur manque de rigueur scientifique (certaines de leurs entreprises ayant été au contraire exagérément scientifiques) mais plutôt leur caractère *idéaliste*, leur coupure de l'histoire concrète. Contrairement à Marx et Engels, ces utopistes avaient en effet

négligé de tenir (au moins suffisamment) compte des latences et virtualités – tant subjectives qu'objectives – des contradictions de leur société susceptibles d'entraîner la possibilité concrète, historique d'une réalisation des "utopies" qu'ils préconisaient (et avec lesquelles Marx et Engels pouvaient être, quant au fond, en assez profonde connivence). Marx et Engels seraient pour leur part parvenus à déceler les lois historiques inscrites dans la réalité sociale, à en élaborer une théorisation scientifique de la "réalisation de l'utopie", si l'on peut dire. "La théorie révolutionnaire (marxiste) comme pratique utopique, écrit Louis Marin dans un ouvrage récent au titre évocateur (14), découvre, dans l'ici et le maintenant de la situation historique, ce qui en est l'envers, le négatif, la poussée de ce qui n'est pas encore et qui, cependant, est déjà là actuellement en totalité". En d'autres termes, la contribution fondamentale de Marx et Engels aurait consisté non pas tant à évacuer l'utopie du paysage de l'histoire qu'à rechercher les conditions de possibilités concrètes de la réalisation de l'utopie (15). Une telle "réhabilitation" du caractère "positif" de l'utopie – dans le champ même du socialisme "scientifique" – ne devrait en rien diminuer l'importance décisive de ce dernier. Bien plus: rendre ainsi davantage justice à l'importance du facteur utopique risque de contribuer à libérer le marxisme scientifique lui-même du carcan "scientiste" souvent fort lourd qu'il a trop longtemps traîné en réaction – certes compréhensible – à l'alternative d'un socialisme utopique sans "mains" scientifiques.

e) L'utopie aujourd'hui

On comprend, bien sûr, que ce

12. Fourier, que la révolution culturelle polymorphe actuelle revendique souvent comme "ancêtre", et qui, bien avant Reich, avait annoncé une véritable "révolution sexuelle" de la culture.

13. Dans des perspectives qui ne sont pas sans évoquer les "troisièmes voies corporatistes" qui, dans notre société (projet de "restauration sociale" de l'Ecole Sociale Populaire dans les années '30, par exemple) comme en Europe (corporatisme franquiste et salazariste) surgirent, dans le premier tiers de ce siècle, dans la mouvance des grandes "encycloses sociales", de Léon XIII à Pie XI.

14. *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

15. On comprend mieux, dans une telle perspective, la remarque que faisait Guy Hocquenghem, l'un des leaders "gauchistes" de mai '68, en France, dans un petit texte consacré à la révolution culturelle de l'"Après-Mai" (*L'Après-Mai des faunes*, (Enjeux), Paris, Grasset, 1974, pp. 39-75): "On ne peut plus considérer aujourd'hui Fourier comme "précurseur" dans le champ ouvert par Marx. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Il s'agit de comprendre que Marx prend place dans le champ total ouvert par Fourier, dont il a exploré admirablement, mais unilatéralement, un seul des aspects" (p. 65) – quelque central et crucial, pourrait-on ajouter, que cet aspect demeure.

soit surtout dans les courants plus ou moins marginaux, "hétérodoxes" (16), du marxisme contemporain que de telles relectures de la critique marxienne/marxiste de l'utopie (et, plus précisément, des socialismes utopiques) aient surtout eu lieu. On peut ici penser aux néo-marxistes de la célèbre "Ecole de Francfort", constituée après la première guerre mondiale autour de Max Horkheimer, avec Th. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm et W. Benjamin – auxquels on pourrait ajouter les noms de G. Lukàcs et de E. Bloch. On pense également à certains "dissidents" (même excommuniés) du marxisme français – Roger Garaudy et Henri Lefebvre, comme à l'importante contribution d'Antonio Gramsci en particulier sur la question de la culture, des intellectuels, de la religion. Il y aurait sans doute lieu d'évoquer en outre la "gauche" post-althusserienne (17), comme celle qui s'est développée, surtout à la fin des années '60, dans la mouvance de la révolution culturelle occidentale (18). Ces penseurs, ces mouvements ont, à divers égards, largement contribué à défalquer le marxisme officiel de sa dogmatique économiciste, en intégrant davantage dans le champ de l'aspiration révolutionnaire de nombreuses sphères trop longtemps escamotées par les régimes et les partis de stricte obédience communiste traditionnelle (ce qui, comme on sait, a longtemps voulu dire – et veut parfois encore dire – à peu près la même chose que "stalinien"); problème de la culture – et de la contre-culture, de l'art et de l'esthétique; question de la libération de la femme, de la jeunesse, de la sexualité, de l'érotisme, de l'écologie, de l'environnement, etc. Par là-même, c'est comme une dimension longtemps oubliée,

occultée de la tradition révolutionnaire qui reprenait ses droits: celle-là même de l'utopie, en un sens, celle qui, comme le rappelait Garaudy dans le sous-titre de *l'Alternative*, consiste non seulement à changer le monde, selon la dernière des thèses sur Feuerbach, mais aussi à "changer la vie". Marx et Rimbaud.

CONTOURS DE L'UTOPIE

K. Mannheim, l'un des pères de la sociologie moderne de la connaissance, est l'un de ceux qui ont le plus contribué à cerner la thématique de l'utopie dans une perspective épistémologique, dégagée de tout positivisme. Dans un de ses ouvrages célèbres (19), Mannheim, traitant de l'utopie en rapport avec un thème qui lui est de quelque façon étroitement lié, celui de l'idéologie, définissait fondamentalement ce dernier concept comme "complexe d'idées visant au maintien de l'ordre (social, politique, culturel) établi". Plusieurs auteurs ont défini plus largement ce concept difficile et complexe, en ne retenant, si l'on peut dire, que la première partie fondamentale de la définition de Mannheim – i.e., au fond, en faisant de l'idéologie un complexe d'idées visant à répondre au "que penser?" et au "que faire?" d'une société donnée. En ce sens – et c'est un peu le point de départ de Mannheim lui-même – l'utopie pourrait servir à désigner un cas spécial de l'idéologie, et être par conséquent subsumée sous ce concept plus vaste. Et pourtant Mannheim pousse plus loin son approche. Centrant la fonction de l'idéologie sur le maintien de l'"ordre" existant, il fait prendre à l'utopie l'assez exact contre-pied de cette définition, celle-ci servant dès lors à désigner conceptuellement ces "complexes d'idées" "transcendant" la réalité donnée, visant à subvertir, à transformer celle-ci (20).

Louis Marin, dans l'ouvrage cité plus haut, confirme cette précision du sens de l'utopie lorsqu'il écrit: "L'utopie est une critique de l'idéologie dominante dans la mesure où elle est une reconstruction de la so-

ciété présente (contemporaine) par un déplacement et une projection de ses structures dans un discours de fiction. Elle est, en cela, différente du discours philosophique de l'idéologie, qui est l'expression totalisatrice de la réalité donnée et sa justification idéale" (21). En ce sens donc on voit qu'il devient légitime et significatif de parler d'utopie non seulement dans le cas d'un récit de "fiction" ou d'"anticipation" (comme l'*Utopie* de More, par exemple), non seulement dans le cas plus précis des socialistes pré-marxistes (pré-"scientifiques") du 19^e siècle, mais bien, également, dans le cas d'autres discours historiques – comme celui du marxisme lui-même, mais aussi celui du message eschatologique de l'Evangile chrétien.

Mannheim s'arrête à la cruciale question des "critères" susceptibles de permettre la distinction, au sein de l'histoire, des utopies authentiques et des pseudo-utopies qui ne seraient au fond que des discours idéologiques déguisés. Pour lui, le seul critère décisif demeure ultimement celui de la réalisation, dans l'histoire, de ce que l'utopie, en tant que telle, anticipait (22). H. Marcuse (23) a critiqué sévèrement ce critère mannhheimien, ne serait-ce qu'à cause du caractère fatalement *a posteriori* de son application. Mais également, ajoutait-il, en raison du fait que "les critères d'irréalisabilité avancés par Mannheim sont insuffisants parce qu'il se peut très bien que la réalisation d'un projet révolutionnaire paraisse entravée par des réactions et des oppositions qui peuvent être – et qui seront – surmontées précisément au cours de la révolution".

C'est ici que la contribution du philosophe marxiste contemporain Ernst BLOCH revêt toute son importance (24). Retenant la direction

16. Voir carrément "hérétiques"! – ce qui tendrait à confirmer d'une certaine manière l'intuition signifiée par le titre de l'ouvrage de Molnar, évoqué plus haut. Il serait, de fait, probablement passionnant de reprendre dans la perspective de l'utopie la longue histoire des "hérésies" de l'Occident.

17. Les travaux de J. Rancière, par exemple.

18. On sait l'importance théorique considérable qu'a eue H. Marcuse (*L'homme unidimensionnel, Eros et civilisation, Raison et révolution, Vers la libération*) sur les grands mouvements de contestation de la fin des années '60.

19. *Ideology and Utopia*. An Introduction to a Sociology of Knowledge, London, Routledge Kegan Paul, 1954, 318 pp.

20. *Ibid.*, pp. 173 ss.

21. L. Marin, *op. cit.*, p. 249.

22. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 184.

23. H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, *op. cit.*, p. 9.

24. E. Bloch a écrit plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre demeure sans doute son *Prinzip-Hoffnung* ("le Principe-espérance") (trois tomes, Frankfurt, Suhrkamp v., 1939-1954) malheureusement non traduit en français. Les lecteurs de langue française disposent cependant d'un certain nombre d'études sérieuses sur la pensée de Bloch. Cf. en particulier l'excellent petit livre de L. Hurbon, *Ernst Bloch: Utopie et espérance*, (Horizon philosophique), Paris, Cerf, 1974, 145 pp. auquel la présente étude est spécialement redevable.

essentielle de la définition manheimienne de l'utopie (comme transcendence et subversion par rapport au réel donné), Bloch cherche à en dégager une signification anthropologique, mais également à resituer l'utopie au cœur du marxisme scientifique et du matérialisme dialectique. Ce qui l'amène à reprendre lui-même la critique des socialistes (utopiques) pré-marxistes mais d'une façon beaucoup moins négative que celle de la critique marxiste traditionnelle. Bloch interprète le passage du socialisme de Fourier, de Proudhon ou de Saint-Simon moins en termes de passage de l'utopie à la science qu'en termes d'évolution de l'utopie *abstraite* à l'utopie *concrète*, historiquement réalisable, face à ses conditions mêmes de possibilité. Le matérialisme historique de Marx et Engels devient donc, dès lors, pour lui science de l'"utopie concrète", théorie-praxis de cette aspiration utopique comme conscience anticipatrice, et contestatrice.

LES FONCTIONS DE L'UTOPIE

Quelles sont donc, dans cette perspective, les *fonctions* de l'utopie dont la concrétisation, la matérialisation historique se voit donner des "mains" efficaces dans le socialisme – scientifique – de Marx et Engels?

(a) L'utopie est tout d'abord *protestation* contre la situation *présente* du réel de la société, de l'histoire, du monde, refus d'accepter une telle situation, de s'adapter à l'ordre actuel que la conscience (utopique) perçoit comme (souvent radicalement) opposé à ses aspirations pour un monde plus humain, plus libre, plus juste et plus fraternel. En ce sens, l'utopie est force de transgression, élan de contestation, ferment de subversion. C'est, pourrait-on dire, le volet "négatif" (au sens habituel) de sa fonction.

(b) Plus "positivement", l'utopie est exploration de l'en-avant, exploration des "possibles" non encore réalisés dans l'histoire – et souvent obstrués, rendus im-possibles par le présent du monde. Dans son étude

consacrée à Bloch (25), L. Hurbon note avec justesse qu'une telle fonction prospective de l'utopie n'a rien à voir avec les multiples tentations historiques de retours en arrière vers quelque âge d'or mythique ou paradis perdu. De telles tentations (que ce soit celle du messianisme des Zélotes, par exemple, ou, plus près de nous, celle du "retour à la terre" qu'a périodiquement connue notre société pratiquement jusqu'à la deuxième guerre mondiale) n'ont rien à voir avec l'utopie qui, pour sa part, regarde résolument dans l'"ailleurs" de l'"en avant", tendue vers l'invention d'un autre ordre.

(c) Protestatrice et exploratrice, l'utopie est enfin – et telle n'est certes pas la moindre de ses fonctions – exigeante impatiente de réalisation immédiate. Comme telle, elle refuse l'"étapisme" auquel l'astreint pourtant l'histoire concrète et exige dès maintenant l'avènement de ce qu'elle anticipe.

Cette dernière fonction soulève assez bien la "dramatique" inhérente à l'utopie. Celle-ci doit en effet nécessairement être "harnachée", si l'on peut dire, pour ne pas se muer en pure contestation ou en rêve stérile. Bloch ne renonce en rien à la nécessité d'une théorie-praxis, d'une science de cette utopie concrète, susceptible de l'amener dans l'histoire. Cette fonction indique bien par ailleurs la raison fondamentale de l'insatisfaction, de la désaffection, même, de nombreux éléments parmi les plus "avancés" du monde actuel à l'endroit non seulement des institutions figées et unidimensionnelles du monde capitaliste occidental, mais encore à l'égard des appareils officiels, institutionnalisés du marxis-

me qui ont à toute fin pratique accepté de sacrifier chaque génération à la suivante au nom de la réalisation purement *à-venir* d'un rêve exigeant pourtant, de lui-même, sa concrétisation immédiate. En ce sens, elle pose toute la question – immense – de l'entre-deux eschatologique de l'utopie et de son avènement historique. Elle fait porter davantage attention aux lieux – trop souvent négligés – où elle pourrait déjà, ne serait-ce que "sacramentellement", se réaliser dans l'histoire. (26)

L'histoire a été témoin de mouvements d'inspiration utopique réalisant à quelque degré l'exercice de ces *fonctions* essentielles de l'utopie. L'exemple, évoqué plus haut, de Thomas Münzer, demeure classique – et éloquent – à ce sujet. Il n'est sans doute par ailleurs pas sans pertinence de signaler que l'histoire a également connu de nombreux mouvements où n'émergeait que l'une ou l'autre de ces fonctions essentielles caractérisant – au moins dans la ligne inspirée par Bloch – l'utopie; jacqueries, révoltes spontanées et sauvages de paysans, de gueux ou d'autres misérables, sans autre "projet" que la protestation absolue et immédiate, le plus souvent vouées à une répression brutale; anticipations nébuleuses et romantiques de cités idéales et fabuleuses mais limitées aux frontières d'un imaginaire incapable de critiquer et de dénoncer le présent du monde; restaurations aussi éphémères qu'immédiates d'illusoires "ghettos" utopiques, tôt désabusés et dissous de leur trop furieuse impatience. Utopies partielles, tronquées, de ce fait vouées à la grandiose mais fugace flambée du feu de paille, confirmant par ailleurs avec éloquence, dans la douloureuse leçon de leur échec, la triple dimension fondamentale de l'utopie, à laquelle Paolo FREIRE (27), le célèbre inspirateur de la "pédagogie des opprimés", a su donner une formulation qui s'impose aujourd'hui de plus en plus dans les milieux engagés dans des processus – utopiques – de *libération: dénonciation* d'un présent indigne du désir humain, et *annonciation* d'un avenir d'espérance, l'utopie, pour ne pas cesser d'être telle, doit également insérer pour ainsi dire entre ces deux pôles la *praxis* d'un engagement déjà totalement voué à faire advenir dans l'histoire cet "autre" qu'elle anticipe, espère et désire.

25. L. Hurbon, *Ernst Bloch: Utopie et espérance*, op. cit.

26. Cette question commanderait à elle seule une longue – mais sans doute passionnante – étude. Elle est au moins bien évoquée par les multiples aspects – soulignés au passage – d'une "révolution culturelle" déjà en action dans le processus même de la révolution encore à venir. On peut penser aux thèmes de l'esthétique, de l'érotisme, de la communauté, de la fête et, de façon générale, à ce qu'on pourrait appeler, avec toutes les réserves nécessaires, l'indispensable "sacramentaire" de l'utopie.

27. De P. Freire, cf.: *Pédagogie des opprimés*, (P.C.M.), Paris, Maspéro, 1974; *L'éducation: pratique de la liberté*, Paris, Cerf, 1967. G. Gutierrez, dans sa *Théologie de la libération* (Bruxelles, Lumen Vitae, 1974 (1971): 341 p.) a admirablement repris et développé ce thème.

LIBÉRATION ET ÉVANGILE, II

— L'apport spécifique des chrétiens à la libération

Interview exclusive avec Juan Luis Segundo (suite)*

Relations: Est-ce que pour vous il y a un futur de Dieu? Est-ce qu'il y a un geste de Dieu qui va effectuer la libération complète de l'homme? Et si oui, quel est le lien entre ce geste de Dieu et les gestes que posent maintenant les hommes qui travaillent à la libération? Vous parlez d'étapes, mais est-ce que ces étapes que les hommes franchissent les unes après les autres mènent de soi au futur par-fait?

J.L. Segundo: Non. Je parlais évidemment de ce qu'est le devoir de l'homme: comment l'homme voit sa propre histoire et ce que Dieu lui demande de faire à l'intérieur de cette histoire.

Amour et corruption

Mais ce que Dieu fait lui-même, je crois qu'il faut le penser en termes qui ne soient pas purement historiques. On pourrait dire que ce que les hommes essaient de faire pour se libérer est contenu, pour ainsi

dire, dans la formule Dieu-amour; c'est l'amour qui les pousse, c'est la vie de Dieu qui est à l'oeuvre à l'intérieur des hommes, et qui les pousse à se libérer les uns les autres. Or, dans l'histoire apparente, on pourrait même dire de ce point de vue, il n'y a pratiquement pas d'étapes. On sait ce que l'on doit faire; mais si l'on prend l'histoire dans son ensemble, on ne sent pas que ces libérations de l'homme se produisent par étapes, car on voit plutôt ce que saint Paul appelle *l'amour assujetti à la corruption*. C'est dire que ce qu'on a fait dans l'amour se corrompt; après une révolution faite dans l'amour, la routine recommence. Ce que Dieu fait, puisqu'il est amour et qu'il est justement à la base de ces aspirations vers la libération, c'est d'établir comme définitif ce qui semble ici être sujet à la corruption. L'image de cette eschatologie, c'est justement les nouveaux cieux, la nouvelle terre, que Dieu bâtit en insufflant une certaine indestructibilité ou incorruption à ce que l'homme fait dans l'amour. Les libérations ne se suivent peut-être pas tellement de façon efficace; mais les efforts de l'homme, si celui-ci fait dans l'amour ce qu'il devait faire, se suivent dans la construction de la nouvelle terre et des nouveaux cieux: c'est ce que Dieu révélera eschatologiquement. C'est son règne. Ce règne est bâti avec l'effort humain; si l'effort humain est bien placé. Si l'on conçoit l'histoire comme le lieu où il faut aimer efficacement, il faut essayer de triompher de la corruption par tous les moyens humains mis à notre disposition; et pourtant l'histoire est l'oeuvre de Dieu, parce que l'amour serait voué totalement à la corruption si Dieu ne lui donnait pas la consistance finale, c'est-à-

Les libérations ne se suivent peut-être pas tellement de façon efficace; mais les efforts de l'homme, si celui-ci fait dans l'amour ce qu'il devait faire, se suivent dans la construction de la nouvelle terre et des nouveaux cieux: c'est ce que Dieu révélera...

dire la caractéristique définitive d'appartenir à la nouvelle terre. Il y a donc un devoir de l'homme qui se conçoit en termes historiques, qui se réalise en termes historiques, mais il y a aussi l'oeuvre de Dieu qui ne se substitue pas à celle de l'homme mais qui donne à l'oeuvre de l'homme un caractère que visiblement cette oeuvre-là ne possède pas.

Relations: Ce que vous dites de l'oeuvre de Dieu qui donne la permanence à ce qui serait ultimement corruptible, en quoi finalement cette perspective est-elle utile à l'homme qui cherche à se libérer de la faim et de l'oppression dans ce que vous appelez l'histoire apparente?

J.L. Segundo: C'est justement que la nouvelle terre où l'homme va habiter définitivement, c'est la fête de cet "historique", car ce qui n'aura pas été fait au niveau historique n'appartiendra plus jamais à la nouvelle terre. Dieu ne fait pas l'histoire sans nous, même s'il est vrai que nous ne pouvons rien faire de définitif sans lui. Nous sommes appelés à

* Voir la première tranche de cette interview dans *Relations*, mai 1976, pp. 151-155. Juan Luis Segundo, S.J., l'un des principaux représentants de la "Théologie de la libération" en Amérique latine, fut professeur invité à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et conférencier à plusieurs endroits au Québec, ce printemps dernier. Nous avons pu l'interviewer quelques jours seulement avant son départ pour l'Uruguay.

être ses collaborateurs d'une façon sérieuse. Dieu ne peut pas introduire dans le ciel qu'il va habiter lui-même avec nous quelque chose qui n'aura pas été fait dans l'histoire par nous-mêmes.

Relations: Au militant révolutionnaire actif, qu'est-ce que vous avez à dire, qui relève de votre foi et de votre théologie, qui pourrait lui être profitable et utile, au plan d'une pédagogie révolutionnaire, et que l'athéisme ne lui fournit pas?

J.L. Segundo: Il est très souvent prématuré de se poser cette question-là avant de partager avec ce militant les problèmes et les tâches historiques. Autrement, on est porté à des déformations de la foi. Mais je crois quand même qu'il y a dans cette espérance du chrétien quelque chose auquel le non-chrétien aspire. Il est en proie au désespoir de voir comment les meilleures intentions historiques semblent être possédées par la corruption inhérente à tout ce qui est historique. A un moment donné, je ne peux pas savoir lequel, il va se demander à quoi est voué ce qu'il fait, cette oeuvre qu'il fait à l'intérieur de l'histoire. C'est à ce moment-là probablement que la pa-

aura toujours chez les hommes une question qui attend une réponse, au sujet de la valeur et de l'indestructibilité de ce qu'ils sont en train de faire dans l'histoire.

L'apport spécifique des chrétiens

Relations: Est-ce qu'on peut alors clarifier ce qu'on appelle l'apport spécifique des chrétiens, au moins pour le chrétien lui-même, si on dit qu'au niveau de la politique et de la praxis il n'y a pas de solution proprement chrétienne? Est-ce exact de dire qu'à ce niveau l'Evangile est politiquement neutre?

J.L. Segundo: Soulignons tout d'abord que l'Evangile n'est jamais neutre. Ni politiquement, ni de quelque autre façon. La théologie de la libération insiste beaucoup sur ce point. Mais le fait que l'Evangile n'est pas neutre ne signifie pas que le chrétien possède des recettes sur ce qu'il faut faire. Dès qu'on essaie de tirer de l'Evangile des recettes sur ce qu'il faut faire, en passant par-dessus l'analyse historique des situations, l'engagement chrétien n'est plus un engagement véritable. C'est pourquoi, très souvent, — et c'est l'opinion de Hugo Assmann à laquelle je faisais allusion, — ce problème de l'apport spécifique chrétien posé avant l'engagement est un piège, comme on l'a vu dans le cas de la démocratie chrétienne. Cette dernière fournit l'exemple le plus clair d'un groupe de chrétiens qui croyaient connaître d'avance les conditions d'un engagement politique chrétien. Alors ils ont essayé, comme d'habitude, une troisième voie, irréaliste, entre le capitalisme et le socialisme, et au moment de choisir finalement devant le socialisme réel, ils sont devenus des contre-révolutionnaires. Ils croyaient avoir déjà, dans la doctrine sociale de l'Eglise, des recettes concrètes concernant la nature d'un gouvernement, la manière et les moyens de changer un système, avant même de reconnaître la complexité de l'histoire, avant de découvrir l'irréalisme de certaines positions. C'est ce qui fait dire à Hugo Assmann: plus le chrétien croit connaître son apport spécifi-

que, moins il s'engage. Il faut admettre que certaines voies idéales ne sont pas réelles, que la révolution en liberté, par exemple, est un projet très beau, qui peut paraître très chrétien, mais que de fait il n'est pas chrétien, en ce sens qu'il n'est pas réalisable. Dieu ne nous envoie pas dans le monde pour faire des choses irréelles et "merveilleuses", mais pour faire les seules choses possibles concrètement. Si, dans la pratique, il faut choisir entre révolution et liberté — évidemment on ne songe jamais à faire ce choix pour toujours, mais pour une certaine durée de temps — il faut avoir le courage de choisir...

Relations: Est-ce qu'on peut dire que l'apport spécifique des chrétiens se résume à proposer des motivations et une signification particulière, ou bien est-ce plus que cela?

J.L. Segundo: Le problème est peut-être mal posé. On ne peut jamais savoir d'avance quel sera l'apport spécifique de quelqu'un qui est éduqué. C'est là notre difficulté, quand on nous demande de répondre à cette question. Si on prend au sérieux l'apprentissage à apprendre, on verra quelque chose se révéler au moment de choisir ce qu'il y a à faire. C'est parce que j'ai en quelque sorte l'esprit du Christ que je serai capable d'enrichir la solution que nous allons trouver, tous ensemble, chrétiens et non-chrétiens. Comment est-ce que je vais l'enrichir? De temps en temps, je serai peut-être obligé, en me guidant sur la foi que j'ai reçue, d'appuyer sur l'aspect réaliste des choses et non pas sur leur dimension spirituelle, c'est-à-dire que de temps en temps j'irai plutôt aux Béatitudes comme les a prononcées Jésus lui-même, au lieu des Béatitudes de Matthieu qui ont une forme spirituelle. A un autre moment, j'insisterai plutôt sur le côté spirituel. Tout ce que je peux dire, c'est que si on passe par l'éducation de la Bible, on sera plus libre. L'expérience des chrétiens avec qui j'ai travaillé montre qu'ils se sentent beaucoup plus libres. Ils ne prévoient pas mécaniquement quel sera leur apport pour demain; s'agira-t-il de mettre l'accent, à tel moment, sur le côté matériel, ou, à tel autre, sur le côté spirituel? est-ce qu'il faudra s'arrêter au sé-

Il y a une relativité ou un relativisme qui peut être maladif et qui peut mener au scepticisme. Mais il y a une relativité saine qui consiste à repenser constamment dans l'histoire nos catégories de pensée.

role que le chrétien a à lui dire aura un sens pour lui. Mais si le chrétien essaie de savoir d'avance ce qu'il faut dire pour mener la lutte, il court le risque de vouloir posséder d'avance une vision proprement chrétienne du comment il faut faire les changements historiques.

La libération de la théologie ne veut pas dire sa destruction. Il y

rieux de l'actualité ou au sérieux du futur? L'orientation à prendre dépendra des composantes d'un choix réel à faire.

La théologie des pharisiens

Relations: L'interrogation sur la "spécificité chrétienne" d'un engagement social ou politique peut refléter une volonté de "récupération" non-évangélique. Comme le rappelle l'Évangile: "Qui perd sa vie la trouve". Faudrait-il peut-être renoncer à "l'apport spécifique" pour être, de fait, "spécifiquement" chrétien?

J.L. Segundo: Tout en respectant les personnes, j'oserais dire que celui qui insiste sur cet "apport spécifique" des chrétiens est très proche de la théologie des pharisiens. Quand on accentue ce problème, c'est qu'on voit, comme eux, la réalité à travers une certaine grille théologique. C'est ainsi que les pharisiens et les docteurs de la loi ont jugé Jésus: leur grille théologique les a empêchés de voir qu'il libérait des personnes réelles.

Relations: Il n'est pas sûr que la question soit complètement un faux problème. Dans la mesure où on affirme la possibilité d'une théologie de la libération, on ne peut pas s'empêcher au plan réflexif de se poser le problème de la signification du christianisme dans la pratique de chrétiens qui oeuvrent dans la libération. Autrement, renonçons à parler de théologie. Mais du moment qu'on veut faire entrer un certain nombre de signifiants, dont Dieu, Jésus-Christ, la grâce, le salut, Pâques, on ne voit pas comment on peut échapper à ce problème de la liaison, de l'articulation ou de l'impact de cette dimension qu'est la religion sur le mouvement de libération.

J.L. Segundo: Ce type de question est le fruit d'une déformation professionnelle. C'est que le philosophe a toujours essayé de penser en termes universels et intemporels. Je crois qu'il est nécessaire d'introduire une remarque qui nous mè-

ne à un autre problème méthodologique important en liaison avec la théologie de la libération: il n'y a pas, dans la théologie, ce genre de vérités universelles, valables pour toutes les époques. On essaie toujours, avec les matériaux qu'on a, d'interpréter une réalité historique ambiguë. Si on parle de théologie, c'est parce qu'on fait cette interprétation, même si l'on sait que demain il y aura d'autres problèmes qui nous obligeront à repenser encore une fois la grâce, le péché, l'Eglise, le salut, etc. Nous ne voulons pas établir des catégories valables pour tous les temps. En ayant toujours à réinterpréter ces termes et à lire la Bible à l'intérieur d'un mouvement historique, nous nous situons, je crois, dans une certaine relativité saine. Il y a une relativité ou un relativisme qui peut être maladif et qui peut mener au scepticisme. Mais il y a une relativité saine qui consiste à repenser constamment dans l'histoire nos catégories de pensée.

Discerner la relativité saine est une affaire de sensibilité. Chaque fois qu'on veut imposer des cons-

Dès qu'on touche à l'histoire, tout ce qui était certain devient relatif, ambigu, sujet à de nouvelles réinterprétations toujours à recommencer. Mais avons-nous perdu de vue que c'est ainsi, de fait, que tous les hommes vivent?

tructions toutes faites à l'histoire et qu'on désespère parce que l'histoire est plus complexe que nos catégories, on éprouve un choc. Pour ma part, j'ai été frappé de constater jusqu'à quel point les théologiens peuvent vivre en dehors de la vie réelle. C'est un peu typique d'une certaine théologie de dire que, au niveau qui nous intéresse ici, l'Eglise a des certitudes, déduites directement de la révélation. Elle en a, tant qu'elles ne les applique pas! Dès que l'Eglise essaie d'appliquer ses certitudes, quand la connaissance du contexte réel dépend d'autres sources que celles de la révélation, elle

perd la certitude qu'elle possédait parce qu'elle doit l'appliquer à un contexte qu'elle ne possède pas entièrement. Et les gens d'Eglise qui agissent ainsi risquent d'être écartés par ceux qui considèrent qu'ils connaissent mal le contexte. L'Eglise ferait bien de rester sur le plan où les certitudes restent encore des certitudes.

Vivre au milieu de l'ambigu

Mais quelle est la signification de ces certitudes "en l'air"? Qu'est-ce qu'elles veulent dire, si on ne les applique pas aux réalités historiques? Lorsque les évêques canadiens, il y a deux ou trois ans, ont demandé aux théologiens et aux prêtres de distinguer soigneusement entre le magistère et leurs opinions particulières en tant que théologiens ou prêtres, et qu'ils les ont invités à ne pas mêler les vérités certaines avec le relatif de l'opinion de chaque théologien ou de chaque prêtre, à quoi cette idée-là correspond-elle dans la vie réelle? Dès qu'on touche à l'histoire, tout ce qui était certain devient relatif, ambigu, sujet à de nouvelles réinterprétations toujours à recommencer. Mais avons-nous perdu de vue que c'est ainsi, de fait, que tous les hommes vivent? Ils vivent au milieu de l'ambigu. Ils ont des certitudes, mais il leur faut continuellement refaire le point. Pourquoi serions-nous dispensés de ce travail sous prétexte que nous sommes des théologiens? Quand je parle à des hommes réels, je vois qu'ils ne croient pas à cette échappatoire de la théologie traditionnelle. Ils trouvent cependant que la théologie qui est continuellement à se réexprimer en tenant compte de l'histoire enrichit énormément leur vie; c'est une éducation qui leur donne la possibilité de penser à des situations très différentes et de trouver des éléments très riches en rapport avec ces situations. Mais ils savent en même temps qu'il leur faudra repenser encore à ces situations dans le nouveau contexte qui va surgir demain. Pour notre expérience à nous, cette perspective a été décisive.

"ALL THE PRESIDENT'S MEN"

cinéma

Un film courageux sur le courage

par Jean-René Ethier*

C'était inévitable... (et bien dans le style américain?) que de s'emparer tout de suite de l'affaire Watergate et d'en faire un film pour la pâture du public!

C'est accompli: le film est fait qui a pris 35 jours de plus que prévu pour le tournage et a dépassé son budget de \$3.5 millions. Depuis sa sortie, il remplit les salles à craquer...

Film austère, pourtant, s'il en est un! Il y aurait donc encore beaucoup à s'interroger sur la ruée actuelle du public: est-ce le goût sadique de revoir, sur grand écran, la chute lamentable d'un Président des Etats-Unis, larmoyant comme un enfant, qui attire les foules? Ou le souci d'apprendre l'exacte vérité des choses?

Qu'on se détrompe: *All The President's Men* n'est ni un film sur Richard Nixon, ni une reconstitution mélodramatique de ses derniers jours. Pas même un film, genre *Procès à Nuremberg*, ni directement sur l'affaire Watergate ni sur le procès fameux que l'on sait. C'est de tout autre chose qu'il s'agit.

Le film est évidemment inspiré par le livre, devenu rapidement célèbre, qu'au lendemain des articles chocs du *Washington Post*, ont publié les deux journalistes qui, les premiers, ont flairé puis progressivement dénoncé les dessous mystérieux de cette affaire: Bob Woodward et Carl Bernstein.

Mais, ce que l'on ne sait peut-être guère, c'est la clairvoyance et l'audace du comédien Robert Redford qui est à l'origine du film. Connu par ses interprétations très "mode hollywoodienne" où il incarne cette sorte de super-virilité dont les Américains sont si friands (peut-être à cause de et en réaction contre ce que certains psychiatres actuels appellent la "féminisation latente" de ce peuple qui ne cesse de chercher sa voie ambiguë et qui tente désespérément d'imposer au monde entier une image-type de la vraie liberté), Redford a été d'abord cette jeune vedette propulsée systématiquement par le grand "establishment" cinématographique. Son talent personnel a admirablement servi des films comme *The Great Gatsby*, *Butch Cassidy and the Sundance Kid*, *The Sting* (L'Arnaque), et plus encore,

ce magnifique et sain *Jeremiah Johnson*, de même que le respectable *Three Days of the Condor*.

L'entreprise n'était pas sans péril et les écueils, classiques: mousser la liberté de presse, dramatiser une situation au profit de l'image américaine fatalement détériorée devant le monde entier, sauver ainsi le libéralisme capitaliste devant la montée fracassante du socialisme: somme toute, se servir, une fois encore, du cinéma pour corriger la réputation américaine, sauver la face et redonner, à tout ce peuple, cette bonne conscience dont on soupçonne de plus en plus qu'elle devient le levier fondamental de son empire idéologique.

Rien de cela dans *All The President's Men*. Au contraire: voici un film net, limpide, sans tergiversations comme sans tache-à-l'oeil. Il ne porte pas sur le scandale lui-même, mais sur la ténacité, le savoir-faire et le courage de ceux qui ont eu à le fabriquer.

Des journalistes et un journal courageux

Si le *Washington Post* semble, dans le film, avoir pratiquement pris la grosse part du lion, il ne faudrait pas méconnaître l'effort de bien d'autres journaux qui ont, eux aussi, embouché la trompette. Mais, il faut comprendre qu'une oeuvre d'art se doit de concentrer ses données et ses personnages. Ce qui était en cause, ici, c'était le sort même de la vérité à élucider. Dans un monde ambitieux où les moyens sont souvent confondus avec les buts à atteindre, chantage, diffamation, demi-vérités ou faufuyants prennent, souvent, le visage même de la vérité. Quand il s'agit de structures fortement installées ou de personnages considérables (qui est sans péché?...), le maniement de la vérité devient plus délicat: elle peut servir d'arme à de fausses vengeance. C'est pourquoi il n'y a pas lieu, ici, de juger si les journalistes du *Washington Post* ont bien servi leur pays ni si la faute de Nixon valait sa démission. L'histoire qui voudra le juger s'y empressera sans doute. Pour l'instant, il s'agit du film et de ce qu'il signifie.

Pour le *Washington Post*, toutefois, sa notoriété était en même temps son piège. On devine tout de suite les méfiances, les hésitations, les doutes, la précautionneuse suspicion — ce dont le film témoigne sans réticence — des Balsam et Bradlee, res-

pensables immédiats du grand journal. Si la manchette est le ressort suprême de la presse, un journal sérieux ne peut s'y adonner sans bien-fondé ni sans doigté.

Inutile de rappeler ici les événements que tout le monde sait désormais et qui servent de toile de fond à *All The President's Men*. Il suffit, par exemple, d'imaginer ce qu'il aura fallu à tout ce beau monde du *Washington Post* pour manoeuvrer, s'auto-critiquer, pousser progressivement les reportages et les enquêtes, aux risques et périls que l'on soupçonne aisément. En particulier, pour les deux journalistes Woodward et Bernstein qui y risquaient continuellement et leur peau, et leur avenir, et leurs intérêts.

Or, ce qui devient admirable dans ce film — surtout en nos temps où l'évasion des responsabilités tente bien du monde! — c'est le courage presque surhumain d'hommes qui n'ont pas craint de s'attaquer à une machine gigantesque, à un rouage parfaitement huilé mais dont ils avaient deviné la fêlure secrète. Et le film devient une aventure aussi périlleuse que palpitante. Si on connaît l'issue de l'affaire, le film nous aide à en saisir les étapes et la progression.

Bien sûr, Woodward et Bernstein en sont sortis avec l'aureole de la gloire, mais il est intéressant de souligner qu'actuellement, ils n'en continuent pas moins de demeurer journalistes à titre régulier au même journal, sans autres privilèges que celui de leur courage récompensé.

Un film courageux

Dans le contexte publicitaire qui a entouré l'affaire Watergate, la facilité devenait le piège tout tracé d'une aventure filmique aisée, tapageuse. Certaines critiques ne se sont d'ailleurs pas gênées pour le dénoncer tout de suite en pensant que le film y avait succombé, sans plus.

Telle ne nous semble pas la vérité sur *All The President's Men*.

Le courage du film ne vient pas de son risque: tourné et programmé "avant" la chute de Nixon, il aurait sans doute passé pour un persiflage douteux et n'aurait d'ailleurs pas franchi les barrières de la censure. Mais, "après", tout tenait à la manière même de traiter une matière aussi explosive.

C'est Robert Redford lui-même qui, à la publication du livre de Woodward et Ber-

* L'A., jésuite, critique de cinéma et animateur culturel, est professeur de littérature française au Collège des Jésuites à Québec.

stein, a eu l'idée pratique du film. Ce qui l'intéressait n'était pas le scandale — "I've always a very low regard for cynicism; I think it is the beginning of dying" (1) — mais la possibilité de se dépasser lui-même et comme comédien et comme scénariste qui croit au cinéma porteur de vérité. Il achète d'abord les droits cinématographiques, risquant \$450,000.00. Warner Brothers, de son côté, dépensera à son tour un même \$450,000.00, uniquement pour créer les bureaux du *Washington Post*. Puis, toute l'équipe cinématographique ira "vivre" quelque temps au *Washington Post* lui-même pour bien s'imbiber de l'atmosphère d'une salle de rédaction, dont le film témoigne avec une rare authenticité, révélant un milieu qui échappe pratiquement à tout le monde.

Si, par ailleurs, Alan Pakula fut engagé comme metteur en scène, ce fut à cause de ses films (*The Parallax View* et *Kluge*) qui témoignaient d'une aptitude à rendre, à l'écran, la tension dramatique des en-dessous politiques. Souci de réalisme qui trahit l'art? Ce fut, durant le tournage (que l'on imagine tatillon), l'opinion de Dustin Hoffman, par exemple, qui, en dépit et sans doute à cause de son immense talent de comédien, aurait préféré "romantiser" tout le scénario. Mais Redford, qui ne le voulait pas, a tenu bon sa gageure et l'a gagnée.

De sorte que nous voilà en face d'un film percutant: apparemment, il donne l'impression d'une "copie" de la réalité, alors qu'en fait, il reste fidèle aux règles classiques de l'art qui prône constamment la suggestion de la réalité, en partant d'elle-même.

Les détails d'écriture cinématographique abondent dans ce sens, qu'on ne peut évidemment pas tous relever. Quelques-uns nous feront saisir à quel point *All The President's Men* est très éloigné et du mélodrame, et du pamphlet, et du simple documentaire aguicheur.

Témoins: le récit, réduit à ses fonctions "cardinales" (pour employer le langage structuraliste), c'est-à-dire ramené à ses arêtes fondamentales qui font constamment rebondir l'action. Pas un moment ennuyeux, pas de longueurs, malgré les 137 minutes de projection. Une intrigue qui se poursuit implacablement — ce qui n'est pas un mince mérite pour un film alors que tout le monde connaît déjà la vérité et les circonstances de son thème. Puis, une savante et discrète mise en scène où, déjà, les éclairages prennent tout un sens: sombres et en opposition au début, puis, à mesure que le film avance (et que la vérité se fait jour) étincelante, en pleins feux (ainsi la salle de rédaction du *Washington Post* où tout un monde grouille derrière les vitres ajourées des bureaux de Direction). Tous les petits signes qui relèvent ou trahissent le drame, depuis une simple tasse de café fébrile jusqu'aux visages inquiets, méfiants, angoissés de tous ceux que les deux journalistes tentent d'interviewer, mais qui se refusent. Puis, ces séquences admirables où, dans le jeu de la recherche et comme en contre-

point, apparaissent constamment, mais so brement, des images de télévision montrant l'ascension, devenue grotesque, de Nixon, et dénonçant par le fait même l'hypocrisie et la mystification des procédés supposément démocratiques des sociétés dites libérales: procédé dramatique, ici, qui ne manque pas de provoquer l'exacte catharsis de la tragédie qui se joue devant nous. Enfin, cette finale laconique où, sur l'écran, apparaît une dactylographe gigantesque, traçant, à la façon d'une mitrailleuse qui crépite et sous forme de télégramme, ces mots succincts: 1974: Le Président Nixon abdique; Henry Ford le remplace comme 39e Président des Etats-Unis d'Amérique.

Sans parler, en outre, de l'interprétation des comédiens. Ce n'est pas parce que Dustin Hoffman et Robert Redford sont déjà célèbres: mais, c'est parce que ce sont, sans doute, les deux comédiens qui, par leur tempérament et leur ressemblance physique, s'approchaient le mieux des deux journalistes Woodward et Bernstein. Ils "jouent", comme d'habitude, en maîtres et prouvent, une fois de plus, leur versatilité et leur grand talent. Il faut donc reconnaître le mérite du film d'abord à ces valeurs artistiques avant de lui créditer l'actualité brûlante de son thème.

Bien sûr, les événements du Watergate n'ont pas été sans remuer l'opinion mondiale. De quelque parti que l'on soit et en dépit du fait que bien des gens croiront encore à l'opportunisme du cinéma américain, il faut tout de même reconnaître un fait: *All The President's Men* est un film réconfortant. Beaucoup continueront de croire, comme Hamlet, que "Quelque chose est pourri au royaume de Danemark"; que la corruption a gagné presque toutes nos sociétés. Et, ce n'est pas parce qu'une nation produit un film comme *All The President's Men* qu'elle se lave à fond pour toujours.

D'autres estimeront qu'une société est vraiment libre quand elle ne craint pas de dénoncer ou de démettre ses chefs: mais l'histoire nous a déjà donné de ces exemples sans que les peuples, pour autant, aient été affranchis ou libérés.

Mais, quand un organisme recèle en lui-même ses propres mécanismes sains capables de faire triompher la vérité (toujours, évidemment, à grands frais et risques), ne donne-t-il pas un peu de confiance dans l'homme? Dans le pouvoir de ce dernier d'être vraiment à la hauteur de sa vérité? D'être véritablement libre, en puisant le courage de dénoncer le mensonge, de rétablir la vérité et de marquer ainsi les limites entre le mal et le bien?

All The President's Men est un hommage au courage humain. En ces temps troubles où les sociétés, quelles qu'elles soient, cherchent un équilibre périlleux, ce film devient un témoignage optimiste. Un acte de foi dans l'avenir de l'homme. Un hymne au courage, à la ténacité. Un encouragement à la presse honnête.

A ce seul titre, c'est un film à ne pas manquer.

littérature

par Gabrielle Poulin

Le troisième roman de la chronique (1), qu'André Major a consacrée à "Saint-Emmanuel et ses environs", vient de paraître. Il s'intitule *Les Rescapés* (2). Le romancier situe quelque part dans les Laurentides ce petit village du comté de Terrenoire où l'on trouve également Laurierville, sorte de chef-lieu de canton, et Graham, un village abandonné par ses habitants depuis plusieurs années. Sur la dernière page de ce dernier roman, Major a dessiné la carte de Saint-Emmanuel. Au premier coup d'oeil, — est-ce une illusion produite par la lecture du roman? — on croit apercevoir, baigné par trois affluents au nord et par quatre autres au sud, le pays qui s'étend de chaque côté du Saint-Laurent. Si l'on y regarde de plus près, on découvre sur cette carte géographique, non pas les noms des villes et des villages qu'on attendrait, mais ceux des principaux lieux et des principaux personnages du roman. Au centre, se dresse l'Hôtel du Nord qui joue le rôle d'une plaque tournante dans le destin de Saint-Emmanuel. En face de l'Hôtel du Nord, un point rappelle le promontoire sur lequel Paul-Emile Therrien a fait bâtir la "lourde et basse maison de rondins" d'où il a "le privilège de dominer le village avec l'exaltante sensation d'échapper à son trivial train-train, comme à son écoeurante dépense d'énergie..." (*L'Epidémie*, 11). Ça et là, des points, aussi immobiles que des pierres tombales, suffisent à évoquer la présence des habitants de Saint-Emmanuel: Phonse, Beauront, Leo Taillefer, Labranche, Manchotte, Palma, Gros-Jos, etc. Outre cette place fixe qu'on leur a assignée sur une carte géographique, ceux-ci ont également le privilège de figurer dans un index et d'être élevés ainsi au rang de personnages historiques. En tête de sa "Liste des principaux personnages de la chronique", Major place Paul-Emile Therrien et Maurice Momo Boulanger: le premier, inspecteur de police; le second, prisonnier puis évadé de prison, tous les deux amoureux insatisfaits, voués à la solitude autant par libre choix qu'à cause de déceptions répétées; tous les deux également liés au narrateur, à qui ils servent de médiateurs privilégiés dans sa recherche de vérité et de liberté.

- (1) Le premier roman de *L'Epouvantail* (229 pp.) a été publié aux Editions du Jour en 1974. Nous avons présenté une étude de ce roman, intitulée "Du Cabochon à l'Epouvantail: le pays d'André Major" dans *Relations*, oct. 1974, vol. 34, no 397, pp. 286-287; le deuxième roman, *L'Epidémie* (218 pp.), est paru également aux Editions du Jour en 1975.
- (2) *Les Rescapés*, Montréal, Quinze, 1976, 147 pp.

AU VILLAGE DU QUÉBEC

Histoires de déserteurs:

la trilogie d'André Major

L'INSPECTEUR-ROMANCIER

Therrien était apparu dans la deuxième partie de *L'Epouvantail*. Venu arrêter Momo soupçonné du meurtre de Gigi, il n'avait eu rien d'autre à faire que de l'embarquer puisque la haine des habitants de Saint-Emmanuel s'était chargée de rendre le "sauvage" inoffensif. Dès ce premier contact avec l'inspecteur, le lecteur ressent une sorte de détente, comme si une bouffée de bonne humeur passait sur le village tragique avec la présence de "l'homme au chapeau tyrolien" qui "avait l'air d'un voyageur égaré, pensif et indécis (...) perdu dans cette intermittente rumination qui faisait de lui, dans l'opinion du village du moins, une sorte de bon diable peu à sa place dans la police..." (*L'Epouvantail*, 142, 143). L'inspecteur, lui, rêvait à sa retraite prochaine dans une maison trapue, quand il n'aurait "rien d'autre à faire, entre deux séances de photographie, qu'à tisonner son feu de cheminée. "Les histoires des autres, hein, j'en ai jusque-là! Et j'ai pas l'intention de m'en mêler". (146)

Dès le début de *L'Epidémie*, nous rencontrons de nouveau Therrien, l'ex-inspecteur, en train d'emménager dans sa maison-observatoire de Saint-Emmanuel. Au récit oppressant des malheurs de Momo, qui a fait de *L'Epouvantail* un roman noir, difficile à supporter comme une plainte, succède une relation plus calme, plus égale, comme si le narrateur avait emprunté le regard et la voix d'un témoin plus impartial et plus lointain. Therrien est décidé à regarder de haut le petit village voué à une lente désintégration. Il se rend vite compte cependant que la solitude lui pèse et qu'une sorte d'angoisse lui étire la gorge tous les matins à son réveil. Le pendule du coucou, faisant écho aux battements accélérés de son coeur, le remet constamment en présence de l'écoulement des minutes, des heures, de ce temps qu'il doit pourchasser maintenant comme il poursuivait les criminels de jadis pour les empêcher de fuir. Au tic-tac de l'horloge, il faut répondre par une autre voix que celle des pulsations d'un coeur complice. Therrien a trouvé l'instrument qui lui semble répondre parfaitement à ce besoin: l'appareil-photo que ses collègues lui ont offert le jour de son départ. Qu'il appuie sur la gâchette de cette arme inoffen-

sive et, comme autrefois les fugitifs, le temps s'arrête, les êtres s'immobilisent. Pour ce contemplatif impénitent, qui a décidé de ne plus s'engager dans aucune aventure, le monde devient rassurant et sage comme une image. Que peut ce retraité, d'ailleurs, pour le petit village moribond qui lui a servi de refuge? Que peut-il pour les vieux qui s'accrochent à leurs clôtures afin de ne plus s'engager dans une autre sorte d'être bien sûrs d'être enterrés dans le pays qui les a vus naître? Que peut-il surtout pour l'appétissante et insatiable Emérence, la femme de l'hôtelier, qu'il s'est contenté, depuis tant d'années, de regarder et de respirer, elle qui est "chaude et tendre comme du pain sortant du four" et sans doute tout aussi indigeste? La caméra lui assure la possession tranquille de l'objet de son désir.

L'ex-inspecteur se rend vite compte que les êtres ne se laissent pas regarder ou observer sans réclamer une autre sorte d'attention. Comme Emérence, le petit village refuse d'être uniquement un réservoir d'images. Le voyeur doit s'essayer au rôle d'amant; le témoin, à celui de conseiller. S'il échoue dans ces deux entreprises hasardeuses, Therrien n'en est pas moins conduit, comme par un juste retour des choses, à exercer, envers le plus misérable des enfants de Saint-Emmanuel, des fonctions qui vont faire de cet impuissant un père authentique et de sa maison le refuge dont l'orphelin avait besoin pour se remettre à vivre. Le policier nourrissant, abritant, cachant le criminel... Est-ce la terre promise que cette maison de bois rond, pour que le loup et la brebis vivent ensemble paisiblement? Pendant que le pays-village dépérit, victime de sa propre haine et des divisions qui le déchirent, l'ex-inspecteur crée des liens avec ce jeune homme bafoué, qui refuse toujours, contrairement aux autres jeunes, de s'éloigner du pays natal.

MOMO ET LES DÉSERTEURS

Une fois Momo fortifié, il était à prévoir qu'il entendrait à nouveau l'appel de la liberté et que l'acéalmie due à sa présence serait suivie, pour l'ex-inspecteur à la re-

traite, par une recrudescence de la fièvre ancienne et par la reprise impitoyable des battements du pendule dans la maison vide. Quand s'ouvre le dernier roman de la trilogie, Momo fait la rencontre inopinée de celui qu'il ne redoute plus maintenant. Il se rend compte que c'est le destin qui, à son tour, a braqué sur Therrien son implacable caméra. Ou bien, n'est-ce pas l'inspecteur qui a voulu étouffer pour de bon la voix du temps, en retournant contre lui-même l'arme redoutable de celui qui, créateur ou romancier, peut, d'un déclic, animer ou figer les êtres? Quant à Momo, lui, il est, encore une fois, pris au piège et, plus que jamais, doit se cacher, s'il veut rester libre. C'est dans un village abandonné qu'il trouve un refuge pour lui, pour Marie-Rose qui a consenti à le suivre et pour l'enfant qu'elle porte. L'amour et l'eau claire? Une chaumière et un coeur? Oui, peut-être, pour tout autre que l'auteur du *Cabochon*. Rien n'est aussi facile quand les héros, au lieu de s'avancer vers un avenir possible, sont constamment aux prises avec les ruines d'un passé qui a failli. Même le procédé d'écriture de Major doit suivre les traces de ces revenants qui poussent le passé en avant d'eux, comme des bohémiens la charrette qui leur sert de maison et de patrie. Pour le lecteur, qui avance dans ce livre (dans ces livres), le présent et le passé ont même présence, même densité et même poids. Momo est-il si différent du vieux Donaldieu, "un déserteur voué à la solitude et condamné par elle au point de ne plus pouvoir vivre parmi les siens, même vingt ans après la guerre?" (*Les Rescapés*, 136) Tous les personnages du roman de Major, à l'exception d'Emérence peut-être, — mais Emérence est un mirage pour chacun des trois hommes qui l'aiment, — désertent le présent et ne sauraient donner à l'avenir des traits autres que ceux du passé.

Si ce passé est si fascinant, c'est qu'il se confond avec l'image de la mère inaccessible, trop tôt disparue. Les rescapés du roman de Major sont finalement de grands enfants qui cherchent, dans la femme qu'ils aiment, la mère qu'ils n'ont pas connue et qui leur a toujours manqué.

Avant de rencontrer Paulette, Calixa avait préféré à l'épouse possible, la forêt accueillante et nourricière. Quant à Momo, s'il a quitté Gigi, puis Marie-Rose, c'est qu'il n'a pu trouver en elles l'amour inconditionnel qui est le propre de l'amour maternel "idéal". Réunis ou séparés, tous les couples stériles de Saint-Emmanuel, inconsciemment, ont poursuivi la même recherche d'une femme qui leur fût aussi maternelle qu'une patrie. Qu'en sera-t-il de Calixa? Lorsqu'il a retrouvé les traces de sa mère, grâce au récit de Manchotte, il sait que celle-ci a toujours regretté l'abandon de ses enfants et que, de loin, elle les a toujours aimés. Cette certitude suffit à Calixa: désormais, il peut se pencher sur plus faible que lui, parce que la résurrection de sa mère dans son passé a fait, de l'orphelin qu'il était, un fils, qui, à son tour, pourra être un époux et peut-être un père.

Momo, lui, n'a rien su de cette mère qui lui a été arrachée avant même de lui avoir communiqué un peu de chaleur. Aussi s'est-

(1) *Time*, 29 mars 1976, p. 41.

il brûlé à bien des feux avant de découvrir ce que Calixa avait toujours su:

... il se mit à croire qu'il était voué à hanter les montagnes du nord, témoignant de la solitude humaine dans l'insondable richesse des forêts. Privé de sa mère charnelle, il se voyait favorisé par la vie puisqu'il avait trouvé dans la forêt une mère, une femme et une fille. (141)

Quand il a précipité le corps de l'ex-inspecteur dans le torrent afin d'effacer toutes les traces possibles d'un crime qu'il n'avait pas commis, Momo s'est souvenu de la mort de son propre père qu'il n'avait jamais pu admirer. Il sait maintenant que le piège dans lequel Therrien est tombé et la mort que celui-ci n'a pas voulu éviter, en libérant l'ex-inspecteur de la hantise du temps, lui assuraient à lui, le fils de la "sauvagesse", qui retourne vers son passé et les origines de sa race, la présence de ce père retrouvé. Momo n'a plus rien de l'orphelin désormais:

Les soirées passées devant le feu avec l'inspecteur, le parfum âcre des cigares et du café lui revenaient en mémoire, comme pour lui rendre l'éloignement plus difficile ou plus méritoire. Il accéléra le pas, s'arrêtant au sommet des pentes d'où il pouvait voir les eaux noires et fracasantes courir dans leurs ornières rocailleuses.

Tandis que dans les eaux du torrent, que Momo pourra toujours contempler, veille l'esprit du père, la forêt, elle, saura prodiguer au fils l'attention affectueuse de la mère:

Des guetteurs invisibles et moqueurs prévenaient les habitants du territoire de l'intrusion de l'homme, du chasseur qui prenait le temps d'arpenter amoureusement l'espace grandissant qui le séparait d'un passé dont les coups de vent le lavaient sans ménagement, avec la rude efficacité de la mère qui lèche ses petits. L'air était si nourrissant que sa faim s'était apaisée au moment où il aperçut un renard en train de s'abreuver. Il se mit à l'appeler tout doucement. Mais, après avoir levé la tête, le renard bondit au-dessus du ruisseau comme un éclair et disparut dans la savane. (143)

Momo est libre. Désormais, il fuira les hommes et les villages, sans regret. Saint-Emmanuel, son village natal, n'a pu survivre qu'en tournant le dos à ses origines; Graham, le village mort du passé, ne vit plus que dans l'esprit dérangé du vieux Donaldieu. Momo se remet à vivre comme un homme libre dans la forêt ancestrale, située au-delà du présent et au-delà de l'histoire, peut-être dans l'espace imaginaire, où, dans un présent et un passé confondus, les hommes échappent à la main du destin et recréent l'univers.

Ottawa, le 12 mai 1976.

théâtre

Remue-ménage et pot-pourri de fin de saison

par Georges-Henri d'Auteuil

L'amateur de théâtre, souvent, est un peu bousculé, lors des fins de saison. On sollicite son attention et sa curiosité à des spectacles variés qui s'offrent, nombreux et parfois en même temps. On voudrait tout voir. Ce n'est pas toujours facile.

Arrêtons-nous d'abord au Théâtre du Nouveau Monde qui nous convie, une fois de plus, à un Ionesco, en deux parties, avec *Délire à deux* et *les Chaises*. Deux pièces d'avant-garde ou, comme on dit, du théâtre de l'absurde, apprivoisé sinon accepté depuis son entrée à l'Académie française, avec Eugène Ionesco. L'idée de ce choix était heureuse. A Ionesco était échu l'honneur de proclamer la Journée mondiale du théâtre, cette année. Dans son Message, il a revendiqué les droits de l'imaginaire au théâtre et protesté, à la fois, contre la coutume à la mode de la propagande en faveur d'idéologies, de politiques, d'engagements de toutes sortes.

Certes, les pièces jouées au T.N.M. accordent une large place à l'imaginaire et pas du tout aux revendications politiques. Le *Délire à deux* est une engeulade pommée entre deux époux qui, au contraire, dans *les Chaises*, évoquent le rêve qu'aurait pu être leur vie.

Délire à deux

Une femme acariâtre, toujours contrariante; un homme compréhensif, mais excédé. Quand il dit noir, elle dit blanc. Une éternelle querelle. Deux ou trois minutes de ce petit jeu, on en a assez. Pas matière à une pièce. Pourtant cela dure bien près de trois quarts d'heure. C'est que, heureusement, le délire n'existe pas seulement à deux, mais à trois. Nous sommes en guer-

re. En plein bombardement. La maison qu'Elle et Lui habitent en subit les effets désastreux: fenêtre qui éclate, porte éventrée, pan de mur qui croule, meubles qui revolent, plafond qui s'effondre, c'est vraiment, cette fois, du délire. Une raison, enfin, pour Elle, de crier à son goût.

Et cela donne aussi l'occasion à Louissette Dussault et à Guy Godin de s'en donner à cœur joie, de gesticuler, de crier, de parer au danger, de survivre malgré tout. Ils y ont pleinement réussi. Tellement que Louissette Dussault, surexcitée, parlait trop vite et qu'on perdait de ses répliques. Il y a le réel réel et le réel dramatique.

Les chaises

Un bon vieux et sa vieille. Passablement cinglés tous les deux. Gagnés par le gâtisme, ils évoquent ce que leur insignifiante vie aurait pu être. Radotage et divagations où s'expriment leurs rêves, leurs regrets, leurs grands désirs insatisfaits. Il aurait pu être un grand chef, il ne fut qu'un simple maréchal des logis, un sous-officier, quoi! Un message important trotait dans sa tête. Il n'a jamais réussi à le transmettre au monde qui l'espérait. Alors, ce sera pour ce soir.

Dans son humble demeure, il imagine une imposante réception de célébrités — il viendra même un empereur — à qui sera communiqué enfin le message tant attendu. Nous entrons dans le monde de la chimère. Dans la chambre s'accumulent les chaises pour les invités qu'on annonce, qu'on va recevoir, mais qui n'existent pas. Et pendant tout ce temps, le vieux bavarde, bavarde et la vieille l'écoute, admirative, ou répète ce qu'il dit. Puis arrive enfin le lecteur du message: incompréhensible, inexistant. Alors on rit dans la salle et la pièce est finie.

On rit et pourtant ce n'est pas drôle d'assister à la déchéance de l'homme, à la décrépitude de la vieillesse. Car c'est bien cela, *les Chaises*, et on comprend qu'après avoir donné cet humiliant et dégradant spectacle les vieux se jettent par la fenêtre, pour en finir. Pièce encore où les mots prennent une place exorbitante. Un coup la machine lancée, elle n'arrête plus. Par les mots, il faut se donner l'illusion qu'on vit. Mais cela produit vite l'impression de verbiage inutile. Pénible spectacle de la fin d'une pitoyable existence!

Et pourtant ils sont sympathiques ces bons vieux de Luc Durand et Kim Yaroshevskaya. Tous les deux de petite taille, lui, avec sa voix chaude, un peu voilée, elle qui roucoule avec grâce et légèreté, font un couple bien adapté. On les écoute volontiers même si leurs propos ne nous passionnent guère, car ils jouent bien leur jeu imaginaire et ont l'air d'y croire. Alors à quoi bon les contredire?

Les Nonnes

L'histoire est simple. Dans une époque de troubles insurrectionnels, trois truands se cachent dans une sorte de cave, d'où ils cherchent à se tirer pour gagner la mer proche et s'enfuir. Mais ils n'ont pas le sou. Travestis en bonnes religieuses, ils ont circonvenu une riche dame, désireuse, elle aussi, de quitter ces lieux. Naïve et sans méfiance, elle apporte un gros sac de bijoux pour payer le voyage. Les bandits accaparent le magot et liquident la dame, maintenant inutile. C'est la première partie.

La seconde nous fait connaître — ce qui était à prévoir — les chicanes entre les voleurs pour le partage des biens. Cela joue dur même. On se bat. Mais une attaque de leur réduit par les émeutiers les force à chercher refuge dans un tunnel creusé dans le but de s'évader. On ne sait pas s'ils ont réussi. Charitablement, on peut le supposer, puisqu'ils nous ont gentiment salués, à la fin de la pièce.

C'est cette oeuvre comico-tragique, *les Nonnes*, d'Edouardo Manet, cubain de formation française, qu'en fin de saison, le Rideau Vert nous a présentée.

Malgré le prix Lugué-Proe dont elle a été gratifiée et ses succès répétés dans un grand nombre de pays, en plusieurs langues, c'est une oeuvre mineure. D'abord, le fait de jouer sur deux tableaux: la farce et la tragédie ou, plutôt, le mélodrame, bousculait les impressions des spectateurs. Est-ce sérieux ou farfelu? Un canular ou un drame sordide? Et l'action manquait de substance. Beaucoup de papotages entrelardés, ici et là, de quelques réflexions justes mais fugitives. Dans la seconde partie, surtout, les personnages semblaient chercher quoi dire ou faire, à passer le temps. Heureusement qu'il y a eu cette courte bataille

entre les nonnes. Cela les a dégourdies, et nous aussi.

On a prétendu découvrir dans *les Nonnes*, des intentions anticolonialistes, parce que l'auteur en a logé l'intrigue en Haïti, au moment des luttes des Noirs pour l'indépendance de leur île. C'est chercher midi à quatorze heures. L'action de la pièce peut se passer n'importe où et n'importe quand. Le texte est garant de l'universalité de l'oeuvre.

Quant à l'interprétation, elle comprend trois hommes et une femme. En fait, ce personnage est marginal et presque épisodique. Une jeune actrice, Martine Rouzier, s'en est chargée avec élégance. Bien sûr, la pièce tourne autour des trois Nonnes: Jean-Marie Lemieux, la Mère Supérieure, qui "pense", Jean Leclerc, professe, qui "exécute", René Gagnon, jeune novice, qui "se tait" (elle est sourde-muette) mais revendique, seule, les droits d'une certaine moralité. Mal lui en prend, d'ailleurs. Avec les loups, il faut hurler ou disparaître. Pour tous, vivante interprétation de situations cocasses et d'un texte qui ne pouvait réellement les emballer.

Soudain, l'Été dernier

Louise Marleau s'est clairement révélée une grande comédienne dans *Soudain, l'Été dernier*, pièce de Tennessee Williams, représentée au Théâtre de Quat'Sous. En effet, elle y a joué son personnage de Catherine Holly avec une conviction, une sincérité et aussi un métier remarquables. Rôle bien dans la ligne des héroïnes de Williams: une jeune déséquilibrée — qui se proclame elle-même une folle —, traumatisée par la mort étrange d'un homme qu'elle a aimé, déjà vouée aux chocs et piqûres de la psychiatrie en attendant peut-être une irrémédiable lobotomie, poursuivie par la haine tenace de la mère du mort et autant par la sordide cupidité des siens. Face à cette inextricable situation, la Catherine de Louise Marleau, avec l'énergie farouche d'une bête traquée, affronte et attaque les démons qui l'assaillent, au dedans d'elle-même comme de l'extérieur, et qui veulent l'empêcher de proclamer la vérité qu'elle seule connaît. Vérité troublante. Vérité tragique.

Un personnage de premier plan et, certes, un grand rôle capable de tenter une comédienne avertie. Mais un personnage extrêmement difficile à sentir dans tous ses états ambigus et, pour une femme normale et saine, à éprouver de l'intérieur, jusqu'à donner l'impression obsédante qu'il est vrai. Que Louise Marleau ait réussi, au mieux, cette performance permet de la classer au rang des meilleures.

L'autre personnage clé de la pièce est Madame Venable, la mère de Sébastien, que la mort de son fils, farouchement aimé, a désespérée. Elle accuse sa nièce, Catherine, d'en être responsable et de salir sa réputation par des racontars fielleux. C'est

donc la guerre entre la tante et la nièce. Guerre terrible et qui est le fond de la pièce. Guerre autour du cadavre d'un homme trop aimé, aux moeurs terriblement équivoques. Le rôle de Violette Venable a été interprété par Yvette Brind'Amour avec la cruauté cachée du félin qui voile astuce et violence sous les apparences de l'amour maternel, au reste faux et vicié.

Entre ces deux femmes, qu'il essaie de comprendre, ou plutôt de deviner, un psychiatre, chargé du cas de Catherine et qui sert un peu de meneur de jeu pour favoriser le déroulement de l'intrigue. Rôle assez ingrat. Prudent, réservé, diplomate, il lui faut éviter de briser des vitres, mais ouvrir les fenêtres qui permettront à la lumière de pénétrer dans la pièce et chasser les cauchemars. Michel Dumont a joué ce personnage avec presque trop de subtiles nuances.

"Macbeth" de la NCT

Ce n'est peut-être pas du Stratford, mais presque... Oui, le *Macbeth* de la Nouvelle Compagnie Théâtrale est fort convenable. L'entreprise n'est pas simple. Des sorcières hirsutes qui galopent autour d'un chaudron fumant, des spectres qui apparaissent en plein festin, des attaques de forteresses à l'épée, tout ce va-et-vient des personnages imaginé par Shakespeare à la lueur mouvante des torches, parce que l'action se déroule ordinairement la nuit dans des lieux sombres et mystérieux. Tout cela n'est pas facile à reproduire sur un plateau de quelques pieds carrés (ou mètres!).

En plus, il y a les moeurs frustes et brutales de l'époque — nous sommes au début du Moyen Âge, en Ecosse —, les guerres cruelles qui ravagent la région, un climat de sang, de violence, de meurtres, de trahison, qui enveloppe les hommes et explique l'âpreté de leurs passions. Sentiments et états d'âme que n'ont pas tous les jours à ressentir et exprimer nos comédiens.

C'est donc un peu une gageure de prétendre incarner de façon vivante et vraie des personnages de taille épique comme ceux de *Macbeth*, de tenter de faire revivre des moeurs et habitudes qui défient gaillardement notre mièvre démocratie. Avec les moyens du bord, scéniques et techniques (seul le cinéma peut vraiment rendre justice à Shakespeare), la MCT a interprété *Macbeth* avec vigueur, conviction, chaleur, dans un beau mouvement des allées et venues des nombreux personnages, précis et rapide, sans traîneries ni bafouillages.

Mais l'intérêt de l'oeuvre est centré surtout sur deux personnages principaux: Macbeth et sa femme. Deux ambitieux qui justifient l'affirmation de la Bible: "l'ambitieux ne dit jamais: c'est assez". Les honneurs couronnent le courage réel de Macbeth à la guerre, par la faveur du roi, Duncan. Il le tuera pourtant pour prendre sa

place, sur la promesse des Sorcières qu'il deviendrait roi un jour, et parce que Lady Macbeth veut voir luire ce jour glorieux où elle sera reine, sans retard. Alors les meurtres, pour Macbeth, s'enchaînent. Le premier, celui de Duncan, le trouble un peu. Mais il s'habitue rapidement. Il s'endurcit même au crime et surtout contre ses plus chers amis. Pas de concurrents. Il veut régner paisiblement et longtemps. Pelletier a donné de ce monstre sanguinaire un portrait réaliste. Plein d'assurance, de détermination, luttant jusqu'au bout contre le châtement qui l'attend, il endosse totalement son orageuse destinée, sans faiblesse.

Hélène Loïselle est Lady Macbeth. D'une lucidité troublante dans le crime. Elle a tout prévu: les circonstances, le moment opportun, les alibis. Elle aiguillonne même son mari, d'abord un peu hésitant devant la lâcheté et la déloyauté de son acte: tuer, en plein sommeil, son hôte, son roi, son bienfaiteur. Pour Lady Macbeth, l'occasion est à prendre au vol. Ce n'est pas le moment de faire du sentiment. Agir sans faiblesse. Pour Macbeth, sa femme est devenue une tentatrice diabolique, plus ambitieuse et plus perverse que lui encore. Ce jeu insinuant, suggestif, cauteleux, ensorcelant, Hélène Loïselle l'a réussi à merveille. Son rôle alors est déterminant. Ensuite cela devient une affaire d'hommes où elle passe, épisodique. Sauf pour la fameuse scène de l'hallucination et du remords quand, chaque nuit, dans son sommeil de somnambule, elle s'efforce d'essuyer des taches de sang sur ses mains, à la lueur blafarde d'une torche. Scène silencieuse saisissante.

A souligner le vigoureux Malcom de François Tassé, fils de Duncan, que Macbeth a supplanté sur le trône d'Ecosse, le fidèle Banquo d'Aubert Pallascio qui a payé de sa mort l'annonce des Sorcières le faisant père de roi, le malheureux Macduff d'Edgar Fruitier dont Macbeth fera tuer femme et enfants, mais qui à son tour abattra le tyran.

Comme il convient, les costumes de Solange Legendre sont d'époque et somptueux, mais pas de décors, sauf quelques accessoires. Et c'est bien ainsi. De brillants costumes donnent de la couleur sous les réflecteurs et situent les personnages. A cause de la multiplicité des divers lieux de l'action, d'une scène ou d'un tableau à l'autre, impossible de prévoir et réaliser des décors appropriés et réalistes, sans une considérable machinerie pour opérer les changements qui ralentiraient considérablement le tempo et le rythme de la pièce. A l'imagination de suppléer, qui s'en tire bien d'ailleurs.

chez les *petits Bourgeois* que viennent de présenter les Elèves de l'Ecole nationale de Théâtre (section française) est courte, légère et amusante, et ne sent pas trop le didactisme. Dans la mise en scène d'Alain Knapp du moins, l'oeuvre permet à de jeunes comédiens de jouer de toutes leurs possibilités. Donc un exercice fructueux.

En fait cette *Noce* a toutes les allures d'une grosse farce de collégiens. Tous les personnages sont plus ou moins folichons. Le père de la mariée et ses histoires plates qui assomment tout le monde. Le marié, glorieux auteur de tous les meubles de la pièce mais qui "s'effoient" sitôt qu'on veut s'en servir, ce qui entraîne d'ailleurs de nombreuses péripéties cocasses. L'amie de la mariée, une grosse "toutoune", rigolarde mais toujours déraillée. L'ami du marié, aux facéties avinées. Il se débouche, en effet, une quantité imposante de bouteilles de vin et le comportement de tous les invités s'en ressent. Bientôt c'est la pagaille jusqu'à la chicane inclusivement. Les mariés, enfin seuls, commencent une première engueulade du couple, avant la nuit de noces. Cela promet pour la pérennité de l'union!

Pour faire valoir ce texte loufoque, les jeunes comédiens en herbe s'en sont donné à coeur joie et, chez quelques-uns, non sans talent prometteur. On ne peut décemment exiger plus. Le jeune public présent s'est bien amusé du spectacle. C'est bon signe.

Les jeunes et "La Noce"

Le grand homme à la mode pour certains, Bertolt Brecht, est souvent très long, pesant et d'un radicalisme politique que condamne Ionesco. Heureusement, *la Noce*

Christus no 91 Tome 23 Juin 1976

Avec le numéro de janvier 1976, **Christus** a inauguré un nouveau programme. Désormais, **Christus** se centrera sur les points fondamentaux où croire au Christ aide aujourd'hui l'homme à aller vers plus d'humanité.

CRÉER

Editorial

Louis Sintas
François Evain
Joseph Thomas
Blaise Arminjon
René Dufay

Dominique Bertrand

Guy Lafon
Jean-Noël Alelli
Adrien Démoustier

Odon Vallet
Suzanne de la Martinière
Willis J. Egan
Jacques Sommet

Le risque de créer

Tout commence par l'espérance
Dépendance ou liberté
Le courage d'être
Prière et création
L'homme image de Dieu

Quatre images de l'origine

La loi, la vie, la mort
Créés dans le Christ
"L'homme a été créé pour..."

Christainisme et environnement
Une session de créativité
Lettre de Los Angeles
Le Camp de Dachau

Abonnement 1976: Periodica, 7045 avenue du Parc, Montréal 303: \$10.45 (4 numéros par an).

Numéros au détail: Librairie Bellarmin, 8100 Bd St-Laurent, Montréal H2P 2L9: \$3.00 le numéro.

Aux Éditions Bellarmin

Le langage de l'Evangélisation

par Marcel Dumais
16cm. x 24cm., 399 pages. \$15.00

Un pari pour la joie

L'Arche de Jean Vanier
par Bill Clarke
13.3cm. x 20.3cm., 155 pages. \$3.50

Mgr Bourget et son temps, Tome IV

Affrontement avec l'Institut canadien (1858-1870)
par Léon Pouliot
13.3cm. x 21cm., 160 pages. \$7.00

Les Finances publiques de la Nouvelle-France sous les Cent-Associés (1632-1665)

par Lucien Campeau
14cm. x 21cm., 223 pages. \$8.00

Chez votre libraire ou aux

Éditions Bellarmin

8100, boul. St-Laurent
Montréal, Qué. H2P 2L9
Tél.: (514) 387-2541