



**L'engagement du père Georges-Henri Lévesque  
dans la modernité canadienne-française, 1932-1962.  
Contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de  
la modernité au Canada français**

**Thèse**

**Jules Racine St-Jacques**

**Doctorat en histoire**  
Philosophiæ doctor (Ph.D.)

Québec, Canada  
© Jules Racine St-Jacques, 2015



## Résumé

Entre 1932 et 1962, l'engagement du père Georges-Henri Lévesque, o.p., dans la modernité canadienne-française se décline sur quatre plans principaux: modernité économique, modernité sociale, modernité épistémologique et modernité culturelle. À chacun de ces plans correspond un épisode plus ou moins conflictuel de la carrière intellectuelle du père Lévesque. Dans cette thèse, nous analysons ces épisodes en les inscrivant dans la tension générale entre l'Église et la société moderne depuis la Révolution française. Face aux changements qui affectent le Canada français à compter de la Crise des années 1930, l'engagement du dominicain consiste surtout en un effort de résolution des contradictions apparentes de la modernité. Dans la crise économique des années 1930, Lévesque se fait promoteur de la coopération pour conjuguer les intérêts individuels au bien de la collectivité. Sur le plan social, anticipant le divorce de l'Église et de la société canadienne-française, il défend la non-confessionnalité des coopératives comme un moyen de les réconcilier. Doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval à partir de 1938, il s'efforce de distinguer la science sociale de la doctrine sociale catholique pour mieux les unir en vue d'une action proprement catholique sur la société canadienne-française. Membre de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada au tournant des années 1950, le père Lévesque distingue entre nationalisme et patriotisme pour mieux repenser la référence nationale canadienne-française en fonction des impératifs de la modernité culturelle.

À travers l'analyse de ces moments marquants, nous tentons non seulement de mieux comprendre l'évolution de la pensée de Georges-Henri Lévesque, mais aussi de mettre au jour les stratégies qu'il déploie pour faire valoir ses idées dans l'entrelacs épineux des champs clérical, universitaire et politique dans lequel il se trouve engagé. Au fil de ce récit se révèle une sensibilité religieuse résolument optimiste, tournée vers l'avenir et valorisant l'engagement de tous les croyants *hic et nunc* en fonction d'une analyse rationnelle du monde contemporain.



## **Abstract**

Between 1932 and 1962, Father Georges-Henri Lévesque's, O.P., implication in French Canadian modern society was based on four main fronts: economic, social, epistemological and cultural modernity. Each of these fronts corresponds to a more or less conflictual period in Father Lévesque's intellectual career. These periods will be analysed by interpreting them in the context of the general tensions between the Church and modern society since the French Revolution.

Faced with the changes that affected French Canada since the Great Depression, Father Lévesque's efforts consisted mainly in resolving the apparent contradictions of the modern era. During the economic crisis of the 1930s, Lévesque promoted the co-operative movement as a way of reconciling individual interests for the greater good of the community. On the social front, anticipating the separation of French Canadian society from the Church, Lévesque supported neutral (non-confessionnelles) co-operative organisations as a way of reunifying both sides. Dean of Laval University's Faculty of Social Sciences as of 1938, Lévesque strived to differentiate social sciences from religious instruction in the interest of better uniting both teachings. This was done in the hope of attempting to solve problems afflicting French Canadian society in a most Catholic manner. Member of the Royal Commission on National Development in the Arts, Letters and Sciences in Canada in the early 1950s, Father Lévesque made the distinction between nationalism and patriotism, in turn provoking the transformation of French Canadian nationalism according to the imperatives of cultural modernity.

Through the analysis of these defining moments, this thesis not only tries to improve understanding of the evolution of Father George-Henri Lévesque's thought, but also to bring light to the strategies he used to implement his ideas in the context of the sensitive, interweaved clerical, academic and political fields he was engaged in.

Throughout the dissertation, Father Lévesque's religious sensibility is analysed. It is an optimistic, forward-looking approach valuing the involvement of all believers, *hic et nunc*, based on the rational analysis of the contemporary world.



# Table des matières

Résumé .....	iii
Abstract.....	v
Table des matières .....	vii
Avant-propos .....	xi
INTRODUCTION .....	1
De la mémoire à l'histoire: définition du sujet.....	1
L'envers de la mémoire: vers une histoire intellectuelle du catholicisme dans la modernité canadienne-française .....	7
Bilan historiographique .....	14
L'objet. Histoire intellectuelle du rapport entre catholicisme et modernité au Québec et en France.....	14
Le sujet. Georges-Henri Lévesque: problématiser un lieu de mémoire .....	22
Problématique .....	27
Cadre conceptuel: intellectuel, intellectuel catholique et modernité.....	30
Intellectuel .....	30
Intellectuel catholique.....	32
Modernité.....	34
Remarques liminaires sur l'approche historiographique.....	40
Hypothèse .....	44
Le corpus et ses limites.....	45
Plan .....	49
PROLOGUE L'ordre des prêcheurs de sa fondation à la Révolution.....	53
L'ordre des prêcheurs: quelques notes liminaires sur son histoire et son charisme.....	53
Un ordre d'érudition et d'action.....	53
Modalités du gouvernement dominicain.....	56
Charisme dominicain .....	58
L'ordre et l'université .....	61
<i>Domini canes</i> : les chiens du Seigneur .....	62
L'Église et l'ordre des prêcheurs dans la tourmente révolutionnaire .....	66
CHAPITRE 1 L'Église et la modernité politique, socioéconomique et épistémologique aux XIX <sup>e</sup> -XX <sup>e</sup> siècles .....	69
1.1 L'Église et la liberté: l'expérience du catholicisme libéral.....	70
Le catholicisme libéral de <i>L'Avenir</i> .....	70
Lacordaire et la renaissance de l'ordre des Prêcheurs en France .....	74
1.2 L'Église et la révolution industrielle capitaliste.....	78
Le triomphe de Mammon, la menace de Spartacus.....	78
Le catholicisme social: critique du libéralisme, défense de la propriété contre le socialisme et affirmation de la dignité humaine .....	81
1.3 L'Église et la révolution scientifique rationaliste.....	84

Des découvertes contrariantes.....	85
<i>Aeterni patris</i> (1879): le rempart thomiste.....	88
Alfred Loisy et la crise moderniste.....	90
Deux approches d'un même problème: néothomisme et renouveau thomiste comme solutions à la crise moderniste.....	96
CHAPITRE 2 Contexte général et particulier d'émergence de Georges-Henri Lévesque dans le champ intellectuel québécois.....	105
2.1 Le surgeon dominicain au Canada.....	105
Une admiration par-delà l'Atlantique: prémisses à la fondation canadienne.....	105
Premières fondations: les intentions primordiales.....	108
Fils de Lacordaire?.....	113
2.2 Faire, connaître et faire connaître : contributions dominicaines à la vie intellectuelle canadienne-française (1915-1961).....	120
Maîtriser son image, diffuser son message: l'usage des médias par les dominicains canadiens.....	122
« S'emparer du savoir »: la filière universitaire des dominicains au Canada.....	126
L'œuvre d'éducation populaire dominicaine.....	131
Bilan.....	133
2.3 Avant les champs de bataille: éléments biographiques de Georges-Henri Lévesque (1903-1930).....	136
Le fils du Lac.....	136
D'Albert à Georges-Henri: la formation d'un dominicain (1923-1930).....	138
Le thomisme comme attitude vis-à-vis du monde.....	141
Le bagage franco-belge de Georges-Henri Lévesque (1930-1932).....	144
L'amicale transatlantique des sociologues catholiques.....	144
Une formation de sociologue à deux volets.....	146
Les débuts d'un entrepreneur intellectuel.....	152
CHAPITRE 3 Modernité économique: concilier l'intérêt individuel et le bien commun (1932-1940).....	155
3.1 Modernité économique: avancée matérielle et recul spirituel.....	156
Le Québec, 1901-1931: urbanisation, avancées techniques et crise économique.....	156
La crise totale.....	165
Crise de la nation.....	165
Crise de la jeunesse, crise spirituelle.....	168
3.2 Le père Lévesque et la recherche d'une « troisième voie » catholique.....	176
<i>Quadragesimo anno</i> et le corporatisme social de l'Église.....	176
L'École sociale populaire et l'émergence d'un nouvel acteur dans le champ intellectuel canadien-français: positions économiques de Georges-Henri Lévesque, 1932 à 1939.....	182
3.3 « La révolution coopérative »: le coopératisme comme planche de salut (1939-1949).....	193



Le coopératisme: solution radicale .....	194
Une théologie du travail: le coopératisme et la sensibilité religieuse du père Lévesque .....	206
CHAPITRE 4 Modernité sociale: distinguer temporel et spirituel (1936-1946).....	214
4.1 Action catholique, action nationale: la primauté du spirituel sur le temporel .....	215
La condamnation de l'Action française.....	215
Les échos de la sentence au Canada français: le débat Groulx-Lévesque sur l'action catholique.....	218
4.2 L'affaire de la non-confessionnalité des coopératives: causes et déroulement.....	225
L'inadmissible neutralité .....	225
La non-confessionnalité : entre incroyance et ingérence cléricale .....	230
Haro sur « le moine laïcisant » .....	234
La riposte dominicaine.....	237
4.3 Une révolution paradigmatique?.....	240
Incompréhension, mauvaise foi ou incommunicabilité? .....	241
Les coopératives: terrain d'affrontement entre deux sensibilités .....	249
« De l'évidence de l'Autorité à l'autorité de l'évidence ».....	256
CHAPITRE 5 Modernité épistémologique: distinguer science et religion, concilier foi et raison (1938-1949).....	265
5.1 Définition. Aménager un espace propre aux sciences sociales à l'Université Laval	268
Le champ universitaire canadien-français dans les années 1930.....	268
Se fondre dans le moule pour mieux se démarquer? .....	276
5.2 Clarification. De « l'École du père Lévesque » à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval: l'américanisation des sciences sociales lavalloises .....	287
1944: une rupture? .....	287
L'acculturation disciplinaire des « retours d'Amérique » .....	290
1944: rupture et continuité.....	295
5.3 Durcissement. La contestation de l'ambivalence épistémologique lavalloise après 1946 .....	302
Le premier procès romain: la courte victoire du père Lévesque.....	302
L'apologie d'une ambivalence: distinguer les faits et les fins, 1946-1948.....	307
L'ambivalence épistémologique et la sensibilité religieuse du père Lévesque.....	317
CHAPITRE 6 Modernité culturelle: concilier fédéralisme et nationalisme dans l'humanisme (1949-1955) .....	331
6.1 La Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada (1949-1951).....	331
Comment devient-on commissaire?.....	331
Un moment fort de construction nationale: contexte et mandat de la Commission Massey .....	335
Réactions immédiates .....	339
Le commissaire Lévesque.....	342

6.2 Combats pour la Faculté, Faculté de combat?.....	348
Le deuxième procès romain: la fronde de M <sup>gr</sup> Courchesne .....	349
L'acte d'accusation.....	350
La défense dominicaine.....	355
Sur le front canadien: la politisation du père Lévesque .....	369
Humanisme, liberté et autonomie des sciences sociales .....	373
Duplessis et le « p'tit rouge », une réévaluation .....	383
ÉPILOGUE .....	393
CONCLUSION .....	396
BIBLIOGRAPHIE .....	405
ANNEXES .....	447

## Avant-propos

Une thèse ne se réalise jamais totalement seul. Qu'il me soit permis ici de remercier celles et ceux qui ont rendu la mienne possible.

Merci à mon directeur, Martin Pâquet, professeur par vocation, au sens wébérien. L'encadrement des étudiants, la formation de la relève en recherche participent chez lui d'une *praxis* éducative incorporée. On juge un arbre à ses fruits, dit l'adage. C'est pourquoi Martin Pâquet fait honneur au métier de professeur: il a la réussite de ses étudiants chevillée au cœur. Au fil de nos innombrables discussions à l'improviste, il a su me transmettre une part de sa culture encyclopédique, de son attachement wittgensteinien à la précision conceptuelle, et surtout de sa sensibilité à l'humain, jusque dans ses recoins les plus anecdotiques. Pour tout cela et pour tant d'autres choses encore, je le remercie chaleureusement.

Merci à mon codirecteur, Jean-Philippe Warren, d'avoir accueilli ce projet en cours de route, d'en avoir accompagné la réalisation à distance et d'avoir mis toutes les ressources de sa chaire de recherche, de son immense érudition et de son esprit effervescent au profit de cette thèse.

Merci aux membres du jury: Brigitte Caulier, Yann Raison du Cleuziou et Gilles Routhier. Leurs remarques ont évité que de nombreuses erreurs apparaissent dans la présente version et continueront encore longtemps de stimuler ma réflexion.

Merci à Alain Laberge et Laurier Turgeon, pour leurs commentaires sur la mouture initiale du projet de cette thèse. Harold Bérubé, Louise Bienvenue, Michel De Waele, Maurice Demers, Claire Dolan, Catherine Foisy, Gilles Gagné, Ollivier Hubert, Yvan Lamonde, Dominique Marquis, Florian Michel, Stéphane Savard et Jean-François Simard ont toutes et tous contribué à l'accomplissement de cette thèse à des moments critiques.

Merci à Michel Umbriaco, Max Roy, Jean-Marie Lafortune, Simon Lafrance et à toute l'équipe de la FQPPU pour leur soutien et leur compréhension des exigences parfois contraignantes des recherches doctorales. Un merci tout particulier à Martin Maltais pour sa confiance, sa bienveillance et sa générosité.

Le travail des historien-ne-s dépend étroitement de celui des archivistes. Merci aux pères Rodrigue Guilmette, et Luc Aubin, o.p., qui m'ont généreusement ouvert l'accès aux archives provinciales de l'Ordre des prêcheurs à Montréal. Merci au personnel de la Division de la gestion des archives et des documents administratifs de l'Université Laval qui m'a offert tout son soutien au cours de mes recherches: Valérie Asselin, Audrey Gaulin et James Lambert.

Merci à l'historienne Denise Robillard d'avoir si généreusement partagé ses sources avec moi. Merci aux pères Maxime Allard et Michel Gourgues o.p., pour leur accueil lors du colloque célébrant le centenaire de la province dominicaine du Canada. Merci au père Benoît Lacroix, o.p., centenaire lui-même, d'avoir partagé avec moi ses souvenirs encore vifs des protagonistes de cette thèse. Merci aux historiens Christian Blais, Frédéric

Lemieux, Gilles Gallichan et Jocelyn Saint-Pierre, qui ont assisté à la germination de ce projet, lorsque, stagiaire à la reconstitution des débats de l'Assemblée législative du Québec, j'ai appris l'existence du père Lévesque. Merci pour vos encouragements et pour votre aide tout au long de mes recherches.

Merci à mes amis. J'ai la chance d'être entouré d'être humains formidables, aussi généreux que brillants. À Van Troi Tran, d'abord, qui était là aux heures les plus creuses de la thèse pour combattre avec moi la solitude et le découragement. Merci à Émilie Guilbeault-Cayer, qui a partagé les trois premières années de cette aventure. Merci à Catherine Arsenault, Vincent Auzas, Jérôme Boivin, Marilyne Brisebois, Étienne De Sève, Nicolas Déplanche, Yann Donnelly, Étienne Faugier, Anne-Sophie Fournier-Plamondon, Jean-Baptiste Lamarche, Valérie Lapointe-Gagnon, Alexandre Lévesque, Rosalie et Xavier Mercier-Méthé, Isabelle Michaud, Joanie Migneault, Marcela Neagu, Patrick-Michel Noël, Marie-Ève Ouellet, Daniel Poitras, Maxime Raymond-Dufour Samantha Sylvain et Nicholas Toupin, pour les moments de franches rigolades et d'entraide. Merci à Claude Audet-Robitaille, Laurence Cambron, Frédéric Margotton, David Ruiz et Lucie Verreault d'être demeurés fidèles à notre vieille amitié malgré mes trop nombreuses infidélités.

Merci à l'exécutif d'ARTEFACT 2012 d'avoir traversé avec moi la plus longue grève de l'histoire du mouvement étudiant. Merci à mes collègues engagés d'avoir donné son sens le plus fort et le plus noble à la notion d'intellectuel en ces mois de tourmente et d'émoi.

Merci à Jean-Philippe Thivierge pour avoir classé une grande partie de mes sources, à Martin Roy de m'avoir aiguillé vers des lectures essentielles. À Laurence Vaugeois, Julie Belley et Damien Gilles pour le logement durant mes séjours à Montréal. À Rasema Besic pour le ménage du DKN-3290.

Merci à mes parents de m'avoir transmis leur curiosité et l'amour des mots et à ma grande famille Racine-St-Jacques-Nolet-Gobeil-Jobin d'avoir soutenu ce projet par leur intérêt et leurs encouragements. Votre générosité et votre patience ont permis l'achèvement de cette thèse. Je ne suis pas près de l'oublier.

Merci surtout à ma conjointe Joëlle. Au cours des derniers mois, tu as dû porter le fardeau de ces femmes de marins qui, en l'absence de leur mari, tiennent le foyer à bout de bras et trop souvent à bout de forces. Je reviens aujourd'hui d'un long périple intérieur. Merci d'avoir compris les raisons de mon absence, même dans la présence. Si cette thèse existe, c'est grâce à tes sacrifices et à ton amour inébranlable.

À Éléonore enfin, dont la venue au monde a donné à cette thèse le souffle d'inspiration qui lui manquait. Merci de me rappeler chaque jour la simplicité du bonheur.

Finalement, cette thèse est dédiée à ma grand-mère, Éliane Lemieux, décédée avant d'avoir pu la lire. Faute de m'avoir transmis sa foi profonde, elle m'a donné le goût de la comprendre.

Les recherches ayant conduit à cette thèse ont été financées par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, par le fonds de soutien aux étudiants du

Département d'Histoire de l'Université Laval et par la Fondation du Patrimoine laurentien. Un merci tout particulier à Hubert Laforge pour son appui initial. Il a octroyé une aide précieuse à un projet embryonnaire. Je suis heureux de pouvoir l'en remercier aujourd'hui en lui offrant le résultat de sa confiance.



# INTRODUCTION

## De la mémoire à l'histoire: définition du sujet

Né en 1903, mort en 2000, le père dominicain Georges-Henri Lévesque a traversé l'essentiel du XX<sup>e</sup> siècle. À elle seule, cette caractéristique suffirait à intriguer le chercheur le moins curieux. Voilà un homme entré dans l'adolescence au moment où l'archiduc François-Ferdinand était assassiné, qui en sortait à peine au début des « années folles », qui a traversé la trentaine en même temps que la Grande Crise, vécu l'armistice du 8 mai 1945 dans l'âge de la raison et qui était parvenu à l'âge de la sagesse au moment où Jean Lesage formait le premier gouvernement de la Révolution tranquille. La vie de cet homme s'est prolongée tant et tant qu'il a traversé la guerre froide et assisté à l'avènement de l'Internet avant que la mort ne l'emporte, le 15 janvier 2000. Quelle fenêtre sur l'histoire du Québec, du Canada et du monde! Par la seule coïncidence de son existence avec le XX<sup>e</sup> siècle, l'histoire du père Lévesque est susceptible d'être rapportée au procès séculaire de modernisation des structures mentales, des mœurs, des rapports sociaux, des modes de connaissance, des techniques de production, des modes d'administration et de tant d'autres facettes de la vie sociale dont l'évolution s'est accélérée au siècle dernier. Et si l'on considère ne serait-ce que furtivement son *curriculum vitae*, ce présupposé devient alors incontournable. Prêtre dominicain, il a fondé, en 1938, l'École des sciences sociales, économiques et politiques de l'Université Laval érigée en faculté en 1943. Doyen de cette faculté jusqu'en 1955, il fut aussi l'un des fondateurs du Conseil supérieur de la coopération en 1939, un organisme qu'il présida jusqu'en 1945. Membre de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada entre 1949 et 1951, on reconnaît en lui un opposant notoire au premier ministre de la province, Maurice Duplessis.

Plus que tout autre fait saillant de la carrière de Georges-Henri Lévesque, son conflit avec le gouvernement de M. Duplessis a marqué la mémoire collective des Québécois de cette génération<sup>1</sup>. Ses démêlés avec celui qui, encore aujourd'hui, incarne la Grande noirceur politique ont sans doute grandement contribué à l'identifier comme l'un des pères et

---

<sup>1</sup> En témoigne la note liminaire de Simon Jutras dans les mémoires de Georges-Henri Lévesque. Dès la première page, l'auteur évoque cet épisode qui « semble avoir pris une importance hypertrophique et déformé son image. » Georges-Henri LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1: *Entretiens avec Simon Jutras*, Saint-Laurent, La Presse, 1983, p. 11.

précurseurs de la période suivante qui en constitue l'antithèse dans la mémoire collective: la Révolution tranquille<sup>2</sup>. Ce trafic associatif a été officialisé il y a quelques années par le gouvernement du Québec à l'occasion des fêtes commémorant le cinquantenaire de l'élection

---

<sup>2</sup> Peu après la mort du personnage, Michael Behiels affirmait avec raison: « *the myth of Father Georges-Henri Lévesque, as father of Quebec's Quiet Revolution has become entrenched in the historiography and the public imagination of most Quebecers.* » Michael D. BEHIELS, « Georges-Henri Lévesque: Father of Quebec's Lucid Integration into Confederation, 1930-1962 », dans Jean-Pierre WALLOT, *et al.* (dir.), *Constructions identitaires et pratiques sociales. Actes du colloque en hommage à Pierre Savard tenu à l'Université d'Ottawa les 4, 5, 6 octobre 2000*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa et Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 2002, p. 105. Des marques valorisant le père Lévesque jalonnent l'espace public, physique et immatériel, contribuant à pérenniser sa mémoire. L'Université Laval, et plus particulièrement la Faculté des sciences sociales qu'il a fondée, ont grandement contribué à cette mise en valeur. Depuis le 14 août 2002, un buste du dominicain trône ainsi entre les pavillons Charles-de Koninck et Jean-Charles-Bonenfant, tandis qu'un portrait du fondateur orne les murs de la Faculté depuis 1988. Depuis 1989, celle-ci remet annuellement une médaille Georges-Henri Lévesque à l'un de ses diplômés ayant apporté une « contribution remarquable à l'avancement de la société ». Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, « Médaille Georges-Henri Lévesque », *Prix d'excellence, hommages et distinctions*, 2010, en ligne: <https://www.fss.ulaval.ca/?pid=1356>, page consultée le 27 mai 2015. Il existe en outre à cette même institution une bourse d'excellence Georges-Henri Lévesque. À l'occasion des fêtes entourant son 75<sup>e</sup> anniversaire, la Faculté a aussi mis sur pied deux expositions, l'une virtuelle, l'autre matérielle, retraçant la vie et l'œuvre du père Lévesque. Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, « Exposition virtuelle sur la Faculté des sciences sociales, 75 ans », *Exposition virtuelle sur la Faculté des sciences sociales, 75 ans*, 2014, en ligne: <http://www.expo-virtuelle.fss.ulaval.ca>, page consultée le 10 août 2015. Cependant, la mémoire du père Lévesque déborde largement des murs de l'Université et s'étend à l'ensemble de la province et même du pays. Sur le plan physique, une salle du manoir Montmorency, dont il a été directeur de 1955 à 1963, porte son nom, tout comme la bibliothèque municipale de Roberval, son lieu de naissance, et une rue de Rimouski. Sur le plan symbolique, Georges-Henri Lévesque a notamment été intronisé à la Société royale du Canada en 1949 et reçu officier de l'Ordre national du Québec en 1985. Un prix de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française porte aussi son nom. Bien entendu, cette liste ne se veut aucunement exhaustive. La patrimonialisation du père Lévesque représente en elle-même le sujet d'une recherche qui mériterait d'être entreprise. Pour notre part, nous voudrions simplement souligner que la vaste majorité des marqueurs symboliques et matériels qui gravent le père Lévesque dans la mémoire collective l'érigent en « pionnier de la Révolution tranquille » comme le clame la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval dans la présentation de la « Médaille Georges-Henri Lévesque ». De la même manière, la notice biographique de l'Ordre national du Québec le présente comme un « précurseur et [un] chef de file de la révolution tranquille » Gouvernement du Québec, « Ordre national du Québec - Georges-Henri Lévesque », 2015, en ligne: <http://www.ordre-national.gouv.qc.ca/membres/membre.asp?id=121>, page consultée le 9 juin 2015. Reflétant cette mémoire, les références au père Lévesque dans la littérature scientifique en font presque à l'unanimité un « précurseur de la Révolution tranquille », la seule exception étant M. Behiels, cité ci-haut, sur lequel nous reviendrons. Il serait inutilement fastidieux de les citer toutes, mais pour quelques exemples, on se reportera aux témoignages dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN, « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 37-255 ou encore aux ouvrages que lui ont consacré Robert PARISÉ, *Georges-Henri Lévesque: père de la Renaissance québécoise*, Montréal, Stanké, 1976; Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, « Introduction: regards sur un personnage complexe », dans Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale: anthologie des textes du père Georges-Henri Lévesque, o.p., précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 1-72; Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, « Introduction », dans Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 3-60. Ce *topos* est aussi colporté par les films documentaires. Voir par exemple: Pierre VALCOUR, *Les origines de la Révolution tranquille: l'université au pouvoir*, Ciné-mundo/Société Radio-Canada, 1973, 60 min; Jean ROY, *100 Québécois qui ont fait le XX<sup>e</sup> siècle: les réformateurs*, Québec, Eurêka! Productions inc., 2002, 50 min. 50 sec.



des libéraux de Jean Lesage, le 22 juin 1960. Le 20 septembre 2010, dans la salle de concert du Palais Montcalm, le premier ministre du Québec, Jean Charest, remet au neveu de Georges-Henri Lévesque une médaille honorant son oncle en tant que « Grand artisan de la Révolution tranquille ». Le bref hommage que lui rend alors le premier ministre esquisse du dominicain un portrait convenu:

Homme d'Église formé chez les Dominicains, votre oncle a aussi fait des études de génie à Lille, en France, puis a été ordonné prêtre en 1928. Il obtient en 1933 l'équivalent d'un doctorat en sciences sociales. Il fonde, en 1938, l'École des sciences sociales de l'Université Laval. Esprit libéral, prêtre réformiste, il est réputé avoir formé plusieurs des grands acteurs de la Révolution tranquille.

Il est de ceux qui ont semé les germes du Québec moderne. En hommage à votre oncle, Georges-Henri Lévesque, et avec la gratitude du peuple québécois, recevez cette médaille de Grand Artisan de la Révolution tranquille<sup>3</sup>.

La décision était conséquente considérant que le jury qui avait finalisé la liste des 50 récipiendaires y avait inscrit une quinzaine de diplômés et de professeurs de la Faculté des Sciences sociales de l'Université Laval<sup>4</sup>. Si l'on rendait hommage aux élèves, n'était-il pas

---

<sup>3</sup> Gouvernement du Québec, « Notes pour une allocution du premier ministre du Québec à l'occasion d'un événement visant à honorer 50 « grands artisans » de la Révolution tranquille », *Événement visant à honorer 50 « grands artisans » de la Révolution tranquille*, 2010, en ligne: <https://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/actualites/communiqués/2010/septembre/2010-09-20a-allocution.asp>, page consultée le 26 mai 2015.

<sup>4</sup> Outre Georges-Henri Lévesque, les récipiendaires ayant étudié ou enseigné à la Faculté sont: Michel Bélanger, Gérard Bergeron, Guy Coulombe, Gérard Dion, Fernand Dumont, Jean-Charles Falardeau, Gérard Filion, Éric Gourdeau, Jean Marchand, André Marier, Roger Marier, Yves Martin, Claude Morin, Louis-Philippe Pigeon et Arthur Tremblay. Tel que l'explique le document accompagnateur de cette soirée, puisque l'administration publique a « largement contribué à la mise en œuvre de ce que l'on appellera plus tard la Révolution tranquille », le ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine a convié l'Institut d'administration publique du Québec (IAPQ) et l'École nationale d'administration publique (ÉNAP) à « unir leurs ressources et à former un jury pour prendre en charge la sélection finale des personnalités récipiendaires de la *Médaille 50 ans de la Révolution tranquille – Un courant d'inspiration* ». Un « historien consultant » non identifié – qui était en fait Jocelyn St-Pierre ainsi qu'il nous l'a lui-même révélé – a été chargé d'établir une liste préalable de 100 candidats – qui en contenait plus de 100 selon ses propres dires. Cette liste fut ensuite « enrichie et validée » par un comité d'honneur, « conseil de sages » sur lequel ne siégeaient que deux historiens (Denis Vaugeois et Jack Jedwab), l'essentiel du groupe étant composé de personnalités qui ont vécu la Révolution tranquille et qui, surtout, étaient à même d'assurer à l'événement un « maximum d'impact parmi la population » et de « susciter la participation de partenaires des secteurs publics et privés ». Y siégeaient: Jean-Paul L'Allier, président du comité; Lise Bacon; Claude Béland; Janette Bertrand; Roch Bolduc; Claude Castonguay; Bernard Derome; Paul Gérin-Lajoie; Jacques Godbout; Jack Jedwab; Jean-Claude Rivest; Jean-Noël Tremblay; Denis Vaugeois. Notons au passage la présence de trois récipiendaires au sein de ce comité d'honneur: Roch Bolduc, Claude Castonguay et Paul Gérin-Lajoie. Enfin, la liste fut remise aux membres du jury constitué par l'IAPQ et l'ÉNAP qui prit en charge la sélection finale des personnalités récipiendaires de la « Médaille 50 ans de la Révolution tranquille – Un courant d'inspiration ». Les auteurs de la brochure ont tenu à dissiper par avance tout doute que l'on aurait pu entretenir quant à la méthodologie employée pour sélectionner les candidats: « La rigueur de la procédure, associée à l'expertise de l'IAPQ et de

juste d'honorer aussi le maître? On nous permettra toutefois d'émettre ici quelques réserves. Par définition, l'artisan est celui qui fabrique un objet de ses propres mains<sup>5</sup>. Cela étant, force est de constater que s'il a pu contribuer à l'évolution des mentalités préalable aux événements de la décennie 1960, le père Lévesque n'a pas façonné ceux-ci directement. Et pour cause: durant la majorité de la période, il n'était tout simplement pas sur le territoire québécois<sup>6</sup>. Mandaté par son ordre pour fonder l'Université nationale du Rwanda, il quitte le Québec le 12 janvier 1963 et n'y revient qu'en 1971 lorsque le vent de changement s'essouffle. Qui plus est, cette révolution, le père Lévesque l'a largement reniée lorsque ses aboutissants lui sont apparus plus clairs<sup>7</sup>. Ainsi, l'usage du terme nous semble abusif: le père Lévesque peut difficilement être rangé aux côtés des « Grands artisans de la Révolution tranquille » qui, comme Georges-Émile Lapalme, en ont préparé et mis en œuvre le programme politique ou

---

l'ENAP en matière d'activités de reconnaissance, assure l'impartialité du choix des [2] femmes et des [48] hommes de mérite que le gouvernement honore pour leur contribution exemplaire à la modernisation de l'État du Québec ». Nous avons ajouté les précisions entre crochets. Pour une liste des médaillés, on consultera le site créé à cette fin par le Ministère de la Culture, des Communications du Gouvernement du Québec, « Les 50 ans de la Révolution tranquille », 2010, en ligne: <http://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5631>, page consultée le 25 mai 2015.

<sup>5</sup> Notons au passage le caractère paradoxal de l'appellation, qui désigne la pratique d'un métier traditionnel, pour signaler la contribution de personnages historiques à un événement généralement associé à la modernisation du Québec. L'événement commémoré étant lui-même nommé par un oxymore, « Révolution tranquille », sans doute n'était-on pas à un paradoxe près. Après tout, n'y célébrait-on pas la patrimonialisation de la modernité québécoise? Remarquons au surplus que le père Lévesque lui-même employait le mot « artisans » pour désigner les politiciens et les technocrates qui ont fait la Révolution tranquille, et non ceux qui, comme lui, ont pu contribuer à son « prélude », cette « longue maturation de [la] société » qui a permis l'éclosion du phénomène dont on soulignait le cinquantième anniversaire en 2010. Georges-Henri LÉVESQUE, « Prélude à la Révolution tranquille au Québec. Notes nouvelles sur d'anciens instruments », dans Maxime ALLARD et Jean-François SIMARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2011, p. 493.

<sup>6</sup> Bien qu'il fût notoirement proche du parti libéral, il aurait confié à Claude Ryan sa déception de n'avoir été que peu consulté par le premier ministre et les membres de son cabinet durant les six années cruciales du gouvernement Lesage. Claude RYAN, « Un fier Québécois », dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN (dir.), *« La liberté aussi vient de Dieu... »: témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, O.P. (1903-2000)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 198.

<sup>7</sup> À son retour au pays, en 1971, ses premières impressions du Québec qu'il avait laissé huit ans plus tôt étaient en effet « assez défavorables ». Elles l'étaient toujours quatre ans plus tard, lorsqu'il prononça son « dur diagnostic » devant l'association des Commissaires industriels du Québec, à Rivière-du-Loup. La liberté avait fait place à la licence. La désaffection religieuse avait semé « la pagaille à l'école et dans la famille », l'amour vertueux avait fait céder le pas aux « plaisirs insatiables d'un égoïsme à deux » et la justice sociale aux « grèves illégales et à la désobéissance civile ». Le français dont la « race » s'enorgueillissait jadis, était devenu l'acquis négligé d'une nation déracinée de son histoire, une nation qui s'ouvrait aux puissantes influences étrangères dans l'insouciance la plus parfaite devant son faible taux de natalité et l'abâtardissement de sa langue. Georges-Henri LÉVESQUE, « Le diagnostic d'un pionnier de la Révolution tranquille. Naguère écrasé par le culte de l'autorité, le Québec souffre aujourd'hui d'un abus de liberté », dans ALLARD, Maxime et Jean-François SIMARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2011, p. 485-492.

comme Jean Lesage, qui a dirigé les destinées de la province lors des années 1960 à 1966. Pour les mêmes raisons, le titre de « père de la Révolution tranquille » ne lui va guère mieux. Si l'on considère que la paternité, sauf exception, résulte d'un acte posé en toute conscience dont il est possible d'anticiper les conséquences générales, force est de conclure que Georges-Henri Lévesque aurait fait un bien mauvais père<sup>8</sup>! Cette révolution qui naquit dans les années 1960, il ne l'avait ni planifiée – sait-on jamais, en politique, de quoi demain sera fait? – ni souhaitée intégralement et il l'a largement désavouée. À la rigueur donc, on pourrait affirmer qu'il en fut l'un des grands-pères puisqu'en qualité de doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, il contribua à enfanter intellectuellement une génération de technocrates qui, tels Michel Bélanger, Roger Marier et Arthur Tremblay<sup>9</sup>, occupèrent des postes de hauts fonctionnaires et dirigèrent certaines des grandes réformes étatiques des années 1960 ou participèrent à la transition à travers des commissions d'enquête à l'instar de Guy Rocher et de Fernand Dumont<sup>10</sup>.

De telles considérations appartiennent toutefois davantage au registre mémoriel qu'historique. D'instinct, nous avons tenu à en éloigner la présente thèse, car si la recherche des origines et des causes est une motivation constitutive de la pratique historienne, le

---

<sup>8</sup> Ce titre, le principal intéressé l'a déjà refusé. En note liminaire de sa plaquette hagiographique le célébrant comme le « père de la Renaissance québécoise », l'auteur a pris soin d'inscrire la dissidence du père Lévesque quant au choix du titre. PARISÉ, *Georges-Henri Lévesque...* p. 9.

<sup>9</sup> Remarquons toutefois que parmi les diplômés de la Faculté lavalloise ayant pris une part active et reconnue aux grandes réformes de l'État québécois au cours des années 1960, André Marier (1956) et Guy Coulombe (1957) appartiennent à des cohortes postérieures au décanat de Georges-Henri Lévesque, qui a remis sa démission en août 1955 et qui n'enseignait plus après 1957. G. Coulombe arrive donc à la Faculté l'année même où le père Lévesque se retire de l'enseignement pour se consacrer à ses fonctions de directeur de la Maison Montmorency et de vice-président du Conseil des arts. Or, si la marque diffuse du fondateur sur sa création fut durable, l'influence du père Lévesque sur l'enseignement de la Faculté avait commencé à s'effacer dès avant sa démission en tant que professeur. Qu'à cela ne tienne, selon ses biographes, ce serait « la pensée philosophique et l'approche sociale » du père Lévesque qui aurait attiré le jeune G. Coulombe vers les sciences sociales lavalloises. Soit, le candidat à la « licence en sciences sociales » a pu être captivé par l'aura rémanente du père même après son départ. Toutefois, reconnaissons que la formulation est trompeuse puisqu'elle porte à croire que Lévesque était encore en poste à l'arrivée de G. Coulombe. Nombreux sont ainsi les contemporains du père Lévesque qui s'inscrivent dans sa filiation intellectuelle en tant qu'anciens élèves sans nécessairement l'avoir beaucoup fréquenté ou même suivi ses cours. Il est aussi plausible que les biographes eux-mêmes, apparemment mal renseignés sur la période, aient laissé entendre que G. Coulombe fut étudiant du père Lévesque. On peut s'attendre à bien des errements de la part d'auteurs qui affirment candidement qu'à « la fin des années 1950, l'œuvre du père dominicain Georges-Henri Lévesque commençait à susciter l'intérêt de la classe universitaire et politique » Jacqueline CARDINAL et Laurent LAPIERRE, *Guy Coulombe: le goût du pouvoir public*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 11-12. Nous soulignons.

<sup>10</sup> Ainsi, peut-être Lucien Bouchard avait-il raison, au moment du décès du père Lévesque, de reconnaître en lui le « Père intellectuel d'un grand nombre d'acteurs de la Révolution tranquille ». Cité par Gilles ROUTHIER, « Le réseau dominicain, vecteur de réception de Vatican II au Canada », *Science et esprit*, 63, 3 (2011), p. 390.

téléologisme représente un écueil aussi redoutable que l'anachronisme, ce « péché des péchés, [...] entre tous irrémédiable » comme l'écrivait Lucien Febvre<sup>11</sup>. L'histoire, disait Paul Ricoeur, « survient quand la partie est terminée<sup>12</sup> ». Perché sur le promontoire du présent, l'historien fait sens d'un passé qui n'en avait pas au moment où il fut vécu. Pour cette raison, inscrire d'emblée le père Lévesque dans la lignée des révolutionnaires tranquilles constitue un abus de privilège. S'il est fort possible qu'en refermant cette thèse, le lecteur ait la nette impression que le père Lévesque a contribué à mettre en place certaines des conditions qui ont rendu possible la Révolution tranquille, nous n'avons pas voulu aborder nos sources avec cette grille de lecture préalable. C'aurait été risquer que ce filtre teinte notre regard et nous empêche de voir la pensée de notre sujet dans toutes ses nuances. De la même manière, nous aurions fait fausse route si, en suivant par exemple la typologie de Léon Dion, qui divise les acteurs de la période duplessiste entre « traditionalistes », « transitionalistes » et « modernistes »<sup>13</sup>, nous avions d'avance fait entrer Georges-Henri Lévesque dans l'une ou l'autre de ces catégories. Refusant ce parti-pris, la présente thèse porte donc sur l'engagement du père Lévesque ni *pour*, ni *contre*, mais *dans* la modernité canadienne-française entre 1932 et 1962. Elle comprendra les traces de son engagement public comme autant de manifestations de son attitude à l'égard de certains changements importants vécus par la collectivité canadienne-française en cette période, considérée indépendamment de celle qui la suit. Ainsi, contournant l'avertissement du sociologue Gérard Bouchard, nous voudrions montrer qu'il est tout à fait possible de faire l'histoire de la période correspondant à la Grande

---

<sup>11</sup> Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968 (1942), p. 15.

<sup>12</sup> Paul RICOEUR, *Temps et récit*, T. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 222.

<sup>13</sup> « Les traditionalistes persistent à percevoir la société à travers le prisme des valeurs et des modes anciens de penser. Les "transitionalistes" entendent "sauver" les valeurs et les modes de penser anciens tout en reconnaissant l'ampleur de l'évolution socio-économique et en adaptant la terminologie, sinon l'esprit, des disciplines sociales. Les modernistes recherchent dans les sciences sociales les méthodes et les formules permettant d'accorder la société aux exigences des conditions de leur temps. » Léon DION, *Québec, 1945-2000*, T. 2: *Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 169. Comme nous le verrons plus loin, la réalité du rapport catholique à la modernité au XX<sup>e</sup> siècle nous a rapidement semblé trop nuancée et trop éclatée pour que ceux qui s'y sont frottés de près d'un point de vue intellectuel puissent être insérés dans de telles boîtes conceptuelles.

noirceur sans s'y référer ni renvoyer à la Révolution tranquille et ce, sans appauvrir la perspective<sup>14</sup>.

### **L'envers de la mémoire: vers une histoire intellectuelle du catholicisme dans la modernité canadienne-française**

*Près d'un demi-siècle après la Révolution tranquille, il n'est donc plus tant question d'être pour ou contre la religion que de chercher à comprendre comment elle évolue en modernité et, inversement, comment la modernité – de par sa constitution et ses contradictions internes – semble lui être un terreau fertile.*

Robert Mager et E.-Martin Meunier<sup>15</sup>

Dans la mémoire collective québécoise, le concept de modernité est étroitement lié à celui de Révolution tranquille<sup>16</sup>. Ce dernier désigne le bref moment<sup>17</sup> de renouvellement des références identitaires de la population francophone du Québec durant lequel le gouvernement de la province, dirigé par le Parti libéral de Jean Lesage d'abord et par l'Union nationale de Daniel Johnson ensuite, a conduit l'État à se faire « à la fois intensément réformiste et intensément nationaliste<sup>18</sup> ». La prise en charge par l'État de plusieurs services sociaux auparavant assurés par l'Église catholique – l'éducation, les soins de santé et le « bien-être social », notamment –, l'implantation de mesures d'orientation et de planification économique, la valorisation de la culture québécoise dans la province et à l'étranger, la nationalisation et l'accroissement spectaculaire du réseau de production et de distribution de

---

<sup>14</sup> Gérard Bouchard estime quant à lui qu'il « est quasiment impossible de traiter de la Grande noirceur sans aborder également le sujet de la Révolution tranquille, la première étant en quelque sorte l'ancêtre et l'héritière de la seconde. » À notre avis, cette sentence est effectivement susceptible de hanter quiconque travaille sur la Grande noirceur en termes, justement, de Grande noirceur plutôt que de se contenter de rendre raison du passé tel qu'il s'est produit sans chercher à classer l'époque analysée, sans vouloir à tout prix la subsumer sous une appellation forcément réductrice. Une telle attitude nous apparaît contraire à la marche des idées et à l'évolution générale des sociétés qui n'anticipent que très rarement sur l'avenir et vivent au présent le passage du temps comme la succession d'une infinité de futurs possibles, advenus et non advenus.

<sup>15</sup> Robert MAGER et E.-Martin MEUNIER, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 11, 1 (2008), p. 17.

<sup>16</sup> Gérard BOUCHARD, « L'imaginaire de la Grande noirceur et de la révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, XLVI, 3 (2005), p. 411-436; Jocelyn LÉTOURNEAU, « Science et imaginaire. Essai d'archéologie portant sur le récit savant du "Québec moderne" », dans Jacques MATHIEU (dir.), *Les dynamismes de la recherche au Québec*, Sainte-Foy, CEFAN, 1991, p. 93-106; Jocelyn LÉTOURNEAU, « Le « Québec moderne »: un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, 42, 5 (1992), p. 765-785.

<sup>17</sup> Bien que la question des limites chronologiques de la Révolution tranquille peine à rassembler les chercheurs autour d'un consensus, il est généralement admis qu'elle débute vers 1959-1960 et qu'elle décline à l'aube de la décennie 1970.

<sup>18</sup> Lucia FERRETTI, « La Révolution tranquille », *L'Action nationale*, LXXXIX, 10 (décembre 1999), p. 62.

l'hydro-électricité, toutes ces décisions gouvernementales et plusieurs autres encore ont incité les principaux témoins et acteurs de l'époque à se croire au centre d'une époque nouvelle dans l'histoire du Québec. Aux dires des plus hardis promoteurs de ce mouvement, cette époque charnière constituait le moment fondateur du « Québec moderne ».

Nécessairement, cette vision politiquement intéressée du présent devait contraster avec une certaine représentation du passé « désormais » révolu. Tel un négatif photographique, l'ancien régime devait être noirci à dessein de faire apparaître dans toute leur lumineuse clarté les contours du nouveau paysage social que l'on tentait de redessiner. Du passé, une révolution ne fait jamais totalement table rase. Ne serait-ce que pour justifier son existence et se penser lui-même, le présent révolutionnaire a besoin de ce passé qu'il veut abolir<sup>19</sup>. Dans la forme la plus simple de leur récit, les révolutionnaires tranquilles succédaient ainsi à une période de Grande noirceur qu'ils voulaient la plus noire possible afin de se présenter avec d'autant plus d'éclat. Selon leur vulgate du Québec moderne, ce seraient eux qui, chevaliers de la modernité armés de leur épée de lumière, auraient éventré la chape de plomb qui étouffait depuis trop longtemps les potentialités socioéconomiques, politiques, spirituelles et culturelles des Québécois francophones. Ceux-ci auraient ainsi été soudainement émancipés de l'état d'infériorité dans lequel ils étaient maintenus par la complicité de pouvoirs politique et religieux autoritaires et réfractaires aux forces de

---

<sup>19</sup> Sur la nécessaire conjonction de la révolution symbolique avec la révolution politique, on lira avec profit Pierre BOURDIEU, « Génèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 3 (1971), p. 334. Le propos de P. Bourdieu rejoint celui de Quentin Skinner qui, dans son *magnum opus*, rappelait que tout acteur montant sur la grande scène de l'histoire pour en changer le cours argumente forcément en fonction d'un cadre conceptuel normatif préexistant, définitions socialement admises de ce qui est acceptable, de concepts vrais tenus pour universels – afin de justifier son propre projet politique, aussi révolutionnaire soit-il. Le révolutionnaire ne peut donc pas manipuler le langage à sa guise: il doit tenir compte du schème conceptuel du régime qu'il cherche à renverser pour le renverser effectivement. Quentin SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 11-12. Ainsi, comme le rappelle P. Bourdieu, la révolution politique n'est complétée que lorsqu'elle est rejointe par la révolution dans l'ordre symbolique. Pour ce faire, le langage révolutionnaire, qui toujours s'exprime à partir du champ lexical de l'ancien régime, doit trouver le prophète qui saura faire admettre pour légitime la redéfinition des termes qu'il propose. Sur le plan historique aussi les révolutions se réfèrent au passé. Du *sola fide, sola scriptura* de la réforme luthérienne à la révolution russe qui appelait à un retour aux structures primitives de l'économie en passant par la Révolution française qui représentait les privilèges nobiliaires comme une perversion des principes républicains à l'origine du pouvoir monarchique, l'un des traits essentiels des révolutions modernes est d'avoir recherché à travers le renversement de l'ordre établi, la fin du passé immédiat et le rétablissement d'un passé lointain idéalisé. Or, si la Révolution tranquille a bien été pensée en opposition au passé duplessiste récent, elle ne se voulait pas un élan de retour vers un état originel immaculé duquel la province aurait dégénéré mais plutôt la pierre d'assise d'un avenir national à bâtir collectivement grâce au levier étatique. De ce rapport bien particulier au temps découle sans doute une part de la singularité de la révolution québécoise qui peut-être, se révélerait à l'examen une particularité des révolutions post-modernes.

changement qui traversaient l'ensemble des pays développés depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Réduite à sa plus simple expression, cette lecture tout en rupture de l'histoire du Québec contemporain attribuait l'hilotisme de la population canadienne-française à un homme en particulier: Maurice Duplessis. Sous le « joug » du fondateur du parti de l'Union nationale qui gouverna le Québec de 1944 jusqu'à sa mort, en 1959, la majorité francophone de la Province serait demeurée en deçà de l'évolution socioéconomique du continent nord-américain voire de l'Occident entier. Dans cette trame narrative du XX<sup>e</sup> siècle québécois, la fin du régime duplessiste aurait sonné, selon le beau mot de Georges-Émile Lapalme, « le réveil rabelaisien des paroles gelées<sup>20</sup> ».

Or, si elle imprègne encore aujourd'hui le tissu mémoriel de nombreux Québécois, relayée qu'elle est toujours par les contemporains de la Révolution eux-mêmes, les manuels scolaires, les médias de masse et l'art populaire<sup>21</sup>, cette vision manichéenne du passé a trouvé

---

<sup>20</sup> Georges-Émile LAPALME, *Mémoires*, T. 3: *Le paradis du pouvoir*, Montréal, Leméac, 1973, p. 15.

<sup>21</sup> En dépit des efforts des chercheurs qui, Jocelyn Létourneau en tête, s'y sont essayés, la démonstration de cette hypothèse demeure encore à faire. Il est difficile en effet de mettre au jour un objet aussi fuyant que la mémoire collective, dont le substrat est en même temps le signe et la chose. En effet, les principaux relais de cette mémoire que nous énumérons ici sont en effet à la fois vecteurs et manifestations de celle-ci. Nous admettons donc céder à la facilité d'un certain impressionnisme en affirmant leur rôle de canaux de transmission et serions les premiers à reconnaître aussi en eux le support même de cette mémoire, qui, nous insistons pour le rappeler, n'est pas sans fondement. Cela étant, les révolutionnaires tranquilles ont eux-mêmes contribué à pérenniser le mythe d'un Québec entré dans la modernité en même temps que les libéraux au Parlement, comme en témoigne le bilan que certains d'entre eux en ont tracé 40 ans plus tard. Chérissant le souvenir de leur passage au sein de l'appareil étatique et gouvernemental, plusieurs semblaient toujours porter bien haut la conviction d'avoir fabriqué le Québec moderne de toutes pièces. Yves BÉLANGER, *et al.*, *La révolution tranquille : 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, VLB éditeur, 2000. Nourris par les acteurs du champ politique, les médias aussi réactivent régulièrement l'imaginaire associé à la dichotomie « Grande noirceur/Révolution tranquille ». En politique active, la figure de Duplessis semble être un épouvantail efficace à en juger par la fréquence avec laquelle l'opposition au gouvernement – quelle que soit sa couleur partisane – brandit le spectre de la Grande noirceur pour rallier la population derrière elle. L'opacité du gouvernement sur la question de l'octroi des contrats publics avant de mettre sur pied la Commission d'enquête sur l'octroi et la gestion des contrats publics dans l'industrie de la construction (Commission Charbonneau) ou encore la crise sociale engendrée par la grève étudiante de 2012 ont fourni moult exemples de cet usage du passé à des fins politiques. Progrès-Dimanche, « Charest ramène "la grande noirceur" », *Progrès-Dimanche*, 25 octobre 2009, en ligne: <http://www.lapresse.ca/le-quotidien/progres-dimanche/201009/22/01-4318248-charest-ramene-la-grande-noirceur.php>, page consultée le 3 juin 2015; TURGEON, Alexandre, « Grande noirceur? », *Histoire engagée*, 7 juin 2012, en ligne: <http://histoireengagee.ca/lactualite-en-debat-grande-noirceur/> page consultée le 3 juin 2015. À l'inverse, les anniversaires, hommages et autres commémorations fournissent souvent le prétexte à rappeler la geste des héros du Québec moderne à l'instar de Pierre Karl Péladeau qui, à l'occasion du décès de Jacques Parizeau, célébrait en celui-ci « l'homme de la modernité du Québec ». CROTEAU, Martin, « Péladeau: Parizeau était une "source d'inspiration permanente" », *La Presse*, 2 juin 2015, en ligne: <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201506/02/01-4874556-peladeau-parizeau-etait-une-source-dinspiration-permanente.php>, page consultée le 2 juin 2015. L'actuel chef du Parti Québécois n'était pas seul. Selon Marco Bélair-Cirino, à l'annonce du décès de celui qui, lors de la Révolution tranquille, agissait notamment à titre de « conseiller économique et financier du premier ministre et du Conseil des

un écho bien inégal chez les chercheurs qui, de « Raynault (1961) à Lebel (1970), à Boismenu (1981) [... s'accordent] pour affirmer que, durant la période, le Québec obéit au même mouvement d'industrialisation et de passage à la société de consommation qui traverse, à des rythmes différents, toute l'Amérique du Nord<sup>22</sup> ». Ainsi, dans toute sa complaisance avec le premier ministre, le *Maurice Duplessis et son temps*, de Robert Rumilly, publié en 1973, présentait au moins le mérite de souligner l'ouverture du régime à l'exploitation des ressources naturelles, à l'accélération des transports et des communications, à l'électrification des régions rurales et même à l'éducation et la culture<sup>23</sup>. Coiffant deux décennies d'histoire sociale inspirée du courant historiographique des *Annales* au Québec, les deux tomes de *l'Histoire du Québec contemporain* remettaient eux aussi en perspective l'évolution de la société québécoise avant 1960. Selon les auteurs de cette synthèse, qui a fait date, le processus de modernisation qui trouva sa concrétisation politique dans les réformes du parti libéral de Jean Lesage entre 1960 et 1966 et des gouvernements subséquents jusqu'aux années 1980, ce processus était déjà entamé depuis les années 1920 sur le plan

---

ministres » et de membre des conseils d'administration de sociétés d'État à vocation économique, « la classe politique a été unanime à saluer le legs considérable du « grand bâtisseur du Québec moderne » qu'était Jacques Parizeau. BÉLAIR-CIRINO, Marco, « Le Québec moderne perd un grand bâtisseur », *Le Devoir*, 3 juin 2015, en ligne: [http://www.ledevoir.com/politique/quebec/441736/le-quebec-moderne-perd-un-grand-batisseur?utm\\_source=infolettre-2015-06-03&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=infolettre-quotidienne](http://www.ledevoir.com/politique/quebec/441736/le-quebec-moderne-perd-un-grand-batisseur?utm_source=infolettre-2015-06-03&utm_medium=email&utm_campaign=infolettre-quotidienne), page consultée le 3 juin 2015. Pour l'itinéraire politique de Jacques Parizeau, voir la notice biographique disponible sur le site de l'Assemblée nationale: Assemblée nationale du Québec, « Jacques Parizeau », 2015, en ligne: <http://www.assnat.qc.ca/fr/deputes/parizeau-jacques-4781/biographie.html>, page consultée le 3 juin 2015. De nombreuses œuvres d'art colportent aussi le mythe d'un passé divisé suivant la césure de 1959-1960. Pour une analyse du rôle du cinéma historique contemporain dans la perpétuation du mythe de la Grande noirceur catholique, par exemple, on consultera Éric BÉDARD, « Ce passé qui ne passe pas. La grande noirceur catholique dans les films *Séraphin, Un homme et son péché, Le Survenant* et *Aurore* », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, 11, 1 (2008), p. 75-94. Une part de la légende noire de Duplessis repose sur son style parlementaire arrogant et sournois grâce auquel il a plusieurs fois frustré l'opposition des réponses qu'elle cherchait à soutirer de son gouvernement. Georges-Émile LAPALME, *Mémoires*, T. 2: *Le vent de l'oubli*, Montréal, Leméac, 1970, p. 165. De fait, la lecture des débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec fournit une matière abondante à qui cherche des fondements factuels au mythe de la Grande noirceur duplessiste. Pour des exemples du triomphalisme et de l'obscurantisme éhontés dont faisait montre le premier ministre au faite de sa gloire et de son art oratoire, on consultera Jules RACINE ST-JACQUES, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 24<sup>e</sup> Législature, 1<sup>re</sup> session (du 12 novembre 1952 au 26 février 1953)*, Vol. 1, Québec, Gouvernement du Québec, 2010, p. xvii-xxvii.

<sup>22</sup> Gilles BOURQUE, *et al.*, *La société libérale duplessiste, 1944-1960*, Montréal, 1994, p. 13.

<sup>23</sup> Robert RUMILLY, *Maurice Duplessis et son temps*, T. 2: *1944-1959*, Montréal, Fides, 1973. Dépassant le récit apologétique ou critique de Rumilly, les chercheurs commencent à mieux saisir l'apport du gouvernement unioniste au progrès de la province, notamment grâce à des études récentes du financement octroyé par le gouvernement unioniste aux secteurs de la culture et de l'éducation. Fernand HARVEY, « Le gouvernement Duplessis, l'éducation et la culture (1944-1959) », *Les cahiers des dix*, 68 (2014), p. 169-242 et Jules RACINE ST-JACQUES et Martin MALTAIS, « Faire l'économie du savoir: représentations et usages du financement des universités de 1945 à 1968 », *Globe: revue internationale d'études québécoises*, (À paraître).



matériel, par la mise en place d'infrastructures, et sur le plan idéal, par la critique libérale du traditionalisme clérico-nationaliste<sup>24</sup>. En ce sens, la société québécoise aurait suivi un parcours conforme à l'évolution de l'ensemble des sociétés occidentales durant la même période, une évolution qui allait dans le sens keynésien de l'étatisation des services sociaux et d'une redistribution des richesses plus étendue<sup>25</sup>. La société québécoise à l'époque de Duplessis ne serait donc pas ce bloc monolithique rétrograde que l'on a bien voulu décrire durant les années 1950 et 1960, mais au contraire une société – à tout le moins ses élites politiques et intellectuelles – tournée vers le progrès. Cette interprétation dite « révisionniste<sup>26</sup> » trouvera sa manifestation la plus poussée dans les travaux de Gilles Bourque et Jules Duchastel et poursuivis avec eux par Jacques Beauchemin<sup>27</sup>. Dans deux études provocatrices, ces sociologues ont montré que le discours même de Duplessis, loin du

---

<sup>24</sup> Paul-André LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec contemporain*, T. 1: *De la Confédération à la crise*, Montréal, Boréal, 1979. ; Paul-André LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec contemporain*, T. 2: *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986. Le même constat était posé, quoique d'une façon plus sommaire et dans une perspective plus économique, par John A. DICKINSON et Brian YOUNG, *Brève histoire socio-économique du Québec*, Sillery, Septentrion, 1995.

<sup>25</sup> Comme l'a relevé Ronald Rudin, le débat historiographique au sujet de la dichotomie « Grande noirceur/Révolution tranquille » pose en fait la question de la normalité du parcours historique de la société québécoise aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Ronald RUDIN, *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press, 1997. La résolution de ce problème appelle des études comparatives. Pour cette raison, il faut saluer la contribution de Michel Sarra-Bournet aux actes du colloque *Duplessis, son milieu, son époque*, tout en soulignant l'importance des lacunes de notre connaissance de la situation historique du Québec d'après-guerre en regard des autres provinces ou des autres pays de l'Occident industrialisé. Michel SARRA-BOURNET, « Maurice Duplessis et l'axe Toronto-Québec », dans Xavier GÉLINAS et Lucia FERRETTI (dir.), *Duplessis, son milieu, son époque*, Sillery, Septentrion, 2010, p. 286-312. Par exemple, peu d'études ont fait suite aux travaux de Cary Caldwell et Dan Czarnocki comparant l'interventionnisme des gouvernements de l'Union nationale au Québec et des progressistes-conservateurs de Leslie Frost, au pouvoir à peu près simultanément en Ontario – de 1949 à 1961. Cary CALDWELL et Dan CZARNOCKI, « Un rattrapage raté. Le changement social dans le Québec d'après-guerre, 1950-1974: une comparaison Québec/Ontario », *Recherches sociographiques*, 18, 1 (1977), p. 9-58. À ce sujet, on lira le programme de recherche élaboré par Gérard BOUCHARD, « Le Québec et le Canada comme sociétés neuves: esquisse d'étude comparée », *Recherches sociographiques*, 39, 2-3 (1998), p. 219-248.

<sup>26</sup> Le mot est de Ronald Rudin, qui a critiqué ce paradigme historiographique dans un article publié en 1995 qui a provoqué des remous considérables. Pour R. Rudin, les historiens révisionnistes gommaient la spécificité de l'histoire nationale que s'étaient affairés à construire avant eux plusieurs générations d'historiens, de François-Xavier Garneau à Michel Brunet, pour ne plus privilégier que les courants socioéconomiques qui permettaient d'assimiler l'évolution du Québec à partir du XIX<sup>e</sup> siècle au parcours suivi par l'ensemble des sociétés occidentales. Ronald RUDIN, « La quête d'une société normale. Critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, 3, 2 (hiver 1995), p. 11. Pour un aperçu du débat soulevé par les réserves de Ronald Rudin à l'égard de la thèse « révisionniste », on consultera le numéro que lui a consacré le *Bulletin d'histoire politique*: « Y a-t-il une nouvelle histoire du Québec? », *Bulletin d'histoire politique*, 4, 2 (Hiver 1996), p. 1-74.

<sup>27</sup> BOURQUE, *et al.*, *La société libérale...*; Gilles BOURQUE et Jules DUCHASTEL, *Restons traditionnels et progressifs. Pour une analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal, 1988.

caractère conservateur, « fixiste<sup>28</sup> » que l'historiographie lui avait prêté, présentait, sous de nombreux aspects, l'image d'un gouvernement laïque, libéral et donc tourné vers la modernité<sup>29</sup>.

Ainsi, il y a longtemps que les historiens ont nuancé le récit subjectif d'un Québec entré de plain-pied dans la modernité le 22 juin 1960<sup>30</sup>. Et si les recherches actuelles n'ignorent pas le caractère autoritaire du régime duplessiste et d'une frange importante du clergé<sup>31</sup>, elles tendent néanmoins à cimenter davantage le récit voulant que le Québec soit passé progressivement d'une société traditionnelle à une société moderne. Ainsi, après que l'histoire sociale et économique ait déboulonné le mythe de la Grande noirceur duplessiste, l'histoire intellectuelle et culturelle de la religion a récemment pris d'assaut le mythe de la Grande noirceur catholique. En effet, un groupe de chercheurs ont repris, depuis la fin des années 1990, les sentiers balisés avant eux notamment par André-J. Bélanger, Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy<sup>32</sup> empreints de ce que certains d'entre eux ont qualifié de « nouvelle sensibilité<sup>33</sup> » à l'égard du climat idéologique de cette période. Plus

---

<sup>28</sup> Cet emprunt de Michael Behiels à la terminologie d'Aaron Gurevitch a été critiqué, notamment par Martin PÂQUET, « GAGNON, Alain-G. et Michel SARRA-BOURNET (dir.). Duplessis. Entre la Grande Noirceur et la société libérale. Montréal, Québec Amérique, coll. "Débats", n° 1, 1997, 397 p. », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 52, 4 (1999), p. 574.

<sup>29</sup> BOURQUE, *et al.*, *La société libérale...*, p. 41.

<sup>30</sup> S'il exagère un peu l'état consensuel du champ historien, R. Rudin ne fait pas complètement fausse route lorsqu'il affirme que le paradigme « révisionniste » s'est imposé dans le champ disciplinaire de l'histoire sans subir de critique ou de concurrence significatives: « *By and large, Quebec historians have been comfortable with the way in which they have provided an appropriately modern view of their people's past and have not overly troubled themselves about its implications or the limitations of the revisionist approach.* » De fait, on se demande bien quel historien, depuis Fernand Ouellet, a reconnu dans l'année 1960 le début des temps modernes québécois. RUDIN, *Making History...* p. 200-201.

<sup>31</sup> Dans une récente note de recherche, par exemple, Jean-Philippe Warren propose de limiter la période de « Grande noirceur » aux années 1950 et de l'envisager dans un contexte politico-religieux large. Selon lui, le régime duplessiste de ces années, confronté à une opposition politique et intellectuelle en voie d'atteindre sa masse critique, s'apparente à un autoritarisme démocratique comme il s'en trouve ailleurs au même moment tandis que le conservatisme d'un Pie XII vieillissant imprègne plus que jamais l'épiscopat canadien-français. Jean-Philippe WARREN, « Note de recherche. Religion et politique dans les années 1950: une pièce de plus à notre compréhension de la supposée Grande Noirceur », *RHAF*, 67, 3-4 (2014), p. 403-420.

<sup>32</sup> André J. BÉLANGER, *L'apolitisme des idéologies québécoises: le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974; André J. BÉLANGER, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement: la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977; Fernand DUMONT, *Idéologies au Canada français*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1971-1981, (4 vol.); Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois*, Vol. 3: *Le XX<sup>e</sup> siècle*, T. 2: *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal express, 1984; Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois*, Vol. 3: *Le XX<sup>e</sup> siècle*, T. 1: *1898-1940*, Montréal, Boréal express, 1984.

<sup>33</sup> L'expression a été employée pour la première fois lors d'un colloque organisé en 2000 par Stéphane Kelly.

---

Stéphane KELLY (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2002. Inscrite entre un courant historiographique dit « moderniste », discrédité depuis les années 1960 par le courant que Ronald Rudin a identifié comme « révisionniste », la « nouvelle sensibilité historique », devait permettre de catégoriser ceux qui, depuis la fin des années 1990, cherchent à poser un autre regard, en ayant souvent recours à l'histoire des idées (par opposition aux méthodes quantitatives), sur le traditionalisme, le nationalisme et le catholicisme, non pas pour les condamner – sensibilité moderniste –, encore moins pour les ignorer – sensibilité révisionniste –, mais pour mieux les saisir et comprendre leur contribution à la construction d'une société unique en Amérique et au monde. En reconnaissant que cette « nouvelle sensibilité historique ne possède pas le degré de cohésion doctrinale et professionnelle de l'école révisionniste, ni surtout celui des anciennes écoles de Laval et Montréal », Damien-Claude Bélanger croit toutefois reconnaître en ses adhérents certains traits communs qui permettent de les rassembler sous une même bannière. Les tenants de la nouvelle sensibilité, dit-il, « sont unis par le regard critique qu'ils posent sur la Révolution tranquille et le Québec contemporain. Ils s'intéressent particulièrement à l'histoire intellectuelle et religieuse du Québec et insistent souvent sur le caractère distinct de son évolution historique. L'héritage religieux du Canada français, la canadianité du Québec et la pensée traditionaliste sont abordés avec nuance et, parfois, avec sympathie. » Damien-Claude BÉLANGER, « Une démarche stérile. Compte rendu de Gérard Bouchard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004, 319 p. », *Recherches sociographiques*, 47, 2 (2006), p. 341. Assumée par les auteurs eux-mêmes à l'origine, l'étiquette a depuis été l'objet d'une vive contestation au sein du champ, de telle sorte que plusieurs auteurs hésitent aujourd'hui à s'en réclamer ouvertement, entraînant par le fait même une certaine confusion quant aux limites du corpus de recherches qu'elle subsume. L'émergence de cette « nouvelle sensibilité » a effectivement dérangé plusieurs chercheurs. Certains, méfiants à l'égard de la sympathie affichée par les tenants de cette sensibilité à l'égard de leurs sujets, y ont vu une tentative de réhabilitation du passé traditionaliste et clérical-nationaliste. En assimilant ce qui reste fondamentalement une tendance historiographique à un projet politique, des auteurs comme Jean-Marc Pottie et Jean-Pierre Couture ont sans doute contribué à accroître la confusion. Jean-Marc PIOTTE et Jean-Pierre COUTURE, *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2012. Pour les auteurs, respectivement sociologue et politologue, les tenants de la nouvelle sensibilité, porteurs qu'ils sont d'une vision critique de la Révolution tranquille, chercheraient à poser les assises idéologiques d'une résurgence du nationalisme d'autrefois, celui de Canadiens français fermés sur la survivance de la « race », ce qui discréditerait leur production scientifique au point de vue disciplinaire. D'autres critiques se sont érigés contre le retour d'une histoire des idées désincarnée, idéalisant la tradition et occultant les rapports de pouvoir et les conflits qu'elle sous-tendait. Ainsi, Martin Petitclerc déplorait-il récemment que le projet de la nouvelle sensibilité se soit élaboré contre l'histoire sociale, et non avec elle. Martin PETITCLERC, « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 63, 1 (2009), p. 83-113. Cette critique est légitime. Il est vrai que Pierre Trépanier, par exemple, qui n'a jamais caché sa sympathie pour le clérical-nationalisme de Lionel Groulx, a joué un rôle important dans l'émergence d'une nouvelle génération de chercheurs plus sensibles au projet porté par les traditionalistes canadiens-français. Damien-Claude Bélanger, Dominique Foisly-Geoffroy et Yves Bégin, co-fondateurs de la revue *Mens* au cœur de cette tendance, ont diplômé des études supérieures sous sa direction. Cependant, comme le remarque G. Laperrière, assimiler sans nuance la pensée des élèves à celle du maître ne rendrait pas justice à la diversité du projet historiographique porté par la revue qu'ont fondée ces chercheurs. Guy LAPERRIÈRE, « 10 ans de *Mens* », *Mens*, 11, 1 (2010), p. 33. Rajoutons que le courant lui-même est aujourd'hui beaucoup trop éclaté pour le réduire au conservatisme d'un seul historien, aussi influent ait-il pu paraître au début. Charles-Philippe COURTOIS, « Le débat sur les sensibilité historiques au Québec: connaissance historique ou projet politique? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 64, 1 (2010), p. 77. Il est aussi vrai, comme le remarque Catherine Larochelle, que certains auteurs ont semblé oublier parfois l'exigence éthique qui porte l'historien à maintenir une saine distance avec son sujet. Catherine LAROCHELLE, « Le fait religieux: regard critique sur deux historiographies », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 67, 3-4 (2014), p. 289-291. Notons toutefois que la discipline elle-même exige du chercheur, non pas une affinité ou une sympathie comme a pu le suggérer Damien-Claude Bélanger, mais assurément un intérêt et une proximité prudente pour bien comprendre l'altérité fondamentale du passé étudié. Sur ce sujet, on lira, parmi une abondante bibliographie: Nathalie HEINICH, « Pour en finir avec l'engagement des intellectuels », *Questions de communication*, 5 (2004), p. 149-160; Michel CALLON, « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégage: la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, 41, 1999 (1999), p. 65-78. On nous permettra ici de suggérer une nuance

attentifs à la culture et aux idées qu'à la démographie et à la croissance économique, ces chercheurs – des historiens et des sociologues, surtout – ont donné un nouveau souffle à l'histoire intellectuelle, culturelle, sociale et religieuse. Leurs recherches ont ouvert de nouveaux chantiers et approfondi l'étude des lieux de sociabilité, des valeurs, des schèmes de croyance et des modes d'engagement qui balisaient les réseaux, l'univers mental et l'inscription sociale des intellectuels au Québec avant la Révolution tranquille.

## **Bilan historiographique**

### *L'objet. Histoire intellectuelle du rapport entre catholicisme et modernité au Québec et en France*

*Il me semble plus fructueux de proposer des sujets qui méritent qu'on s'y attarde pour mieux éclairer le passé québécois. Parmi ces sujets devraient figurer en bonne place des recherches sur le catholicisme, sur son évolution et sur la diversité de ses enseignements.*

John Dickinson<sup>34</sup>

J. Dickinson, qui a écrit ces lignes en 1995, en pleine polémique historiographique autour de l'ouvrage de R. Rudin, voyait juste. Dans les années suivantes, particulièrement foisonnantes du point de vue de l'histoire intellectuelle au Québec<sup>35</sup>, on a en effet assisté à un renouveau « des recherches sur le catholicisme, sur son évolution et sur la diversité de ses enseignements ». Dès le tournant du millénaire, les recherches de ce champ historiographique se sont orientées notamment sur la question du rapport du catholicisme à la modernité durant le premier XX<sup>e</sup> siècle. Ce thème a été inauguré par Jean-Philippe Warren et E.-M. Meunier dans un essai stimulant intitulé *Sortir de la grande noirceur. L'horizon*

---

entre la sensibilité historique, étiquette idéologique porteuse, peut-être, d'un projet politique de réhabilitation du passé traditionaliste, et la sensibilité historiographique, étiquette disciplinaire uniquement porteuse d'un projet de renouvellement des sous-champs de la discipline historique que sont l'histoire intellectuelle, culturelle et religieuse. À la première appartiendraient les auteurs qui, s'engageant dans le champ du politique, s'affirment contre la modernité telle qu'elle s'est exprimée au Québec depuis la Révolution tranquille. Pensons notamment au sociologue et producteur d'opinion Mathieu Bock-Côté. De la seconde relèveraient les chercheurs qui, s'exprimant en toute neutralité axiologique à l'intérieur du champ scientifique, aspirent à la fois à nuancer une vision dichotomique de l'histoire contemporaine du Québec et à rechercher la spécificité de l'expérience historique canadienne-française dans le champ de la culture et des idées.

<sup>34</sup> John A. DICKINSON, « Commentaires sur la critique de Ronald Rudin », *Bulletin d'histoire politique*, 4, 2 (Hiver 1995), p. 24.

<sup>35</sup> En plus de quelques colloques, ouvrages et séminaires, les années 2000 ont vu la création d'une revue, *Mens: revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, renommée *revue d'histoire intellectuelle et culturelle* en 2002. Ce périodique s'est rapidement imposé comme lieu de diffusion par excellence de la recherche en histoire intellectuelle et culturelle au Québec. Pour une appréciation de la vitalité des études en histoire culturelle et intellectuelle au cours de cette décennie, lire LAPERRIÈRE, « 10 ans... », p. 9-35.

*personnaliste de la Révolution tranquille*<sup>36</sup>. Rejetant le récit d'une Révolution tranquille qui se serait faite entièrement contre l'Église, ces « enfants du Concile [Vatican II]<sup>37</sup> » y montrent l'existence au Québec, en marge de l'Église hiérarchique, de ce que l'on pourrait appeler une deuxième Église, plus sensible aux réalités du monde moderne et désireuse de s'y adapter, en laquelle ils décèlent les signes précurseurs de la Révolution tranquille. Pour ce faire, ils présentent l'influence de l'éthique dite « personnaliste » dans les cercles de l'intelligentsia laïque catholique québécoise d'après-guerre où se sont formés les membres de l'élite qui ont pris le pouvoir en 1960 – l'action catholique spécialisée surtout, mais aussi la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et la revue *Cité libre*<sup>38</sup>. Au-dessus de l'individualisme bourgeois et des régimes totalitaires, les tenants de l'« éthique personnaliste » élevaient la personne humaine en principe spirituel indétrônable. Contre une Église cléricale et autoritaire vivant retranchée dans sa tradition, ils appelaient à l'émancipation des laïcs et à la liberté de l'esprit chrétien, réaliste et ouvert aux progrès du monde contemporain. À la foi jugée aveugle, soumise et résignée des ouailles du passé, ils adossaient le déploiement *hic et nunc* de la personne dans toute la plénitude de son potentiel. Dénonçant une religion de façade, embourgeoisée, vide et sans âme, ils réclamaient une foi intelligente, vécue dans l'intensité d'un engagement constant du laïc, qui se voyait ainsi investi d'une mission d'incarnation du Verbe au même titre que le clergé. Ainsi, selon les auteurs, si Grande noirceur il y eut bien d'un point de vue religieux, c'est par un processus endogène, à partir de référents chrétiens que les Québécois en sont sortis, et non par une soudaine et improbable illumination libératrice étrangère à l'univers mental de la vaste majorité des Canadiens français de l'époque. Si la Révolution tranquille s'est bel et bien inscrite en faux contre une Église dogmatique et immobiliste, elle fut néanmoins le fait de croyants sincères porteurs, à l'origine, de l'utopie d'une société à la fois moderne et chrétienne, laïcisée sans être sécularisée.

---

<sup>36</sup> Ce livre avait d'abord été publié sous forme d'article en 1999. E. Martin MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, « L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille », *Société*, 20-21 (été 1999), p. 347-448.

<sup>37</sup> L'expression est de E. Martin MEUNIER, « Une nouvelle sensibilité pour les « enfants du Concile »? », dans Stéphane KELLY (dir.), *Les idées mènent le Québec: essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 93-107. Remarquons qu'elle s'applique plus volontiers à son auteur qu'à son collègue.

<sup>38</sup> Jean-Philippe WARREN et E.-Martin MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »: l'horizon personnaliste de la révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002.

Le thème abordé par l'ouvrage de Meunier et Warren a inspiré l'objet de la thèse doctorale d'E.-M. Meunier sur les mutations du catholicisme français au XX<sup>e</sup> siècle. Publiée sous le titre *Le pari personaliste. Modernité et catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle*, cet ouvrage récapitule l'histoire de l'effort d'adaptation à la modernité scientifique et sociale déployé par les intellectuels catholiques français à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'ensemble de la démonstration porte à comprendre la genèse et le développement de ce que l'auteur nomme l'« éthique personaliste » au XX<sup>e</sup> siècle et ses effets sur la réforme doctrinale et structurelle du catholicisme entreprise par le Concile Vatican II<sup>39</sup>. Oscillant entre l'exposé biographique des figures de proue de l'*aggiornamento* de la religion romaine durant les deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle et l'analyse des milieux où ce renouveau a pris racine, l'ouvrage explique les axes de force autour desquels s'est organisée cette réforme et en retrace les différentes expressions. De l'avis de l'auteur, trois lignes essentielles guident l'engagement des personalistes dans le champ politique et religieux: introduction des méthodes de la discipline historique dans l'étude de l'exégèse, affirmation de l'autonomie des laïcs et de la primauté de la personne en tant que principe spirituel et recherche d'une vie authentique, en phase avec l'esprit fondamental de la religion chrétienne<sup>40</sup>. Ces piliers de la nouvelle « éthique » s'incarnent respectivement dans les œuvres de trois penseurs: le père Marie-Joseph Lagrange, le philosophe Jacques Maritain et l'écrivain Charles Péguy<sup>41</sup>.

Développant l'hypothèse générale de Marcel Gauchet selon laquelle le christianisme aurait été « la religion de la sortie de la religion<sup>42</sup> », la thèse d'E.-M. Meunier participait d'un élan de la recherche vers ce que Jean-Louis Loubet del Bayle, dans un ouvrage publié en 1969<sup>43</sup>, appelait les intellectuels non conformistes. Lui-même s'inscrivait dans le vaste

---

<sup>39</sup> Tripartite, l'analyse d'E.-M. Meunier offre une périodisation de cette évolution qui va des années 1900-1930, caractérisées par un « catholicisme critique du monde moderne », jusqu'aux années d'après-guerre, lorsque le personalisme commença d'imprégner le catholicisme contemporain. Au cœur de ce parcours, la période de 1930 à 1945, est selon lui marquée au fer d'un « catholicisme révolutionnaire ».

<sup>40</sup> E.-Martin MEUNIER, *Le pari personaliste. Modernité et catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Fides, 2007, p. 26-32 et 118-121.

<sup>41</sup> MEUNIER, *Le pari personaliste*.

<sup>42</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. ii.

<sup>43</sup> Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 2001 (1969). Ce livre a effectivement inspiré une somme considérable de travaux sur les lieux d'expression et les acteurs de ce qu'il est convenu d'appeler le « catholicisme de gauche » en France. Dans une production scientifique aux dimensions océaniques,

chantier d'une histoire intellectuelle et politique du catholicisme français contemporain, inauguré vers la fin des années 1950 par les synthèses d'Adrien Dansette, d'André Latreille et de René Rémond<sup>44</sup> ainsi que par les travaux d'Émile Poulat. Dans sa thèse doctorale, publiée sous le titre d'*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, ce dernier décortiquait avec minutie les rouages épistémologiques, idéologiques et théologiques de la crise moderniste engendrée par le théologien français Alfred Loisy<sup>45</sup>. Ses travaux ont lancé un fécond programme de recherches sur le rapport trouble de l'Église romaine aux efforts de modernisation de sa doctrine, de ses méthodes et de ses cadres entrepris par ses clercs les plus hardis entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup><sup>46</sup>. Au cours des vingt dernières années, les recherches de ce sociologue et historien ont notamment inspiré Philippe Chenaux, Pierre Colin et Étienne Fouilloux à rechercher dans les crises successives d'adaptation du catholicisme français au XX<sup>e</sup> siècle les facteurs explicatifs de la mutation religieuse officialisée par le Concile Vatican II<sup>47</sup>. Dans *Une Église en quête de liberté*, probablement l'ouvrage le plus achevé sur le sujet, É. Fouilloux s'est ainsi attaché aux conséquences créatrices de la censure ecclésiastique pratiquée à l'encontre des intellectuels catholiques durant la crise. La problématique sur laquelle il a fondé son ouvrage cherche effectivement à comprendre comment entre 1907 et 1962, l'Église a pu passer d'une condamnation des effets de la méthode historique et philosophique sur sa doctrine à un *aggiornamento* qui, revenant

---

sélectionner des ouvrages précis confine toujours à une certaine injustice. Mentionnons néanmoins des recherches d'histoire intellectuelle qui ont apporté une contribution significative à notre propre compréhension du personnalisme et de son rôle dans la transformation du catholicisme à l'époque contemporaine: John W. HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left*, Toronto, University of Toronto Press, 1981; John W. HELLMAN, *The Communitarian Third Way: Alexandre Marc's Ordre Nouveau*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002; Michel WINOCK, *Esprit: des intellectuels dans la cité*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>44</sup> Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine* Paris, Flammarion, 1965; André LATREILLE et René RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France*, Vol. 3, Paris, Spes, 1962. Cet effort synthétique a depuis été développé par Jean-Marie Mayeur, Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire: Jean-Marie MAYEUR et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1985-2000 (10 vol.); Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 1985-1988 (3 vol.).

<sup>45</sup> Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Castermann, 1979 (1962).

<sup>46</sup> Sur le sujet, du même auteur, on lira, parmi une bibliographie impressionnante: Émile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)*, Paris, Casterman, 1969; Émile POULAT, *Modernistica. Horizons, physionomie, débats*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1982; Émile POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984.

<sup>47</sup> Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, 2006 (1998).

sur les jugements papaux antérieurs, prit par moments les allures d'un repentir<sup>48</sup>. Sa thèse analyse principalement les différentes expressions du faisceau thomiste qui a tracé une voie médiane entre l'intégrisme antimoderniste des *zelanti* romains et « le radicalisme corrosif des principaux protagonistes de la crise [moderniste]<sup>49</sup> ».

C'est donc dans ce contexte historiographique plus large qu'il faut comprendre la thèse de Meunier et ses travaux avec J.-P. Warren. Rétrospectivement, nous constatons que l'essai des sociologues participait aussi d'une réflexion sur le rôle de l'Église avant la Révolution tranquille entamée à peu près au même moment par de nombreux historiens. En effet, plusieurs études parues presque simultanément durant la première moitié des années 2000 sont venues enrichir le tableau brossé par E.-M. Meunier et J.-P. Warren. C'est notamment le cas de l'ouvrage de Louise Bienvenue qui, mariant l'histoire institutionnelle et culturelle, a exposé les stratégies mises en œuvre par les membres des mouvements d'action catholique spécialisés pour faire de la jeunesse un référent identitaire fédérateur, une catégorie sociale reconnue et un interlocuteur valable dans l'espace public<sup>50</sup>. Avec Jean-Pierre Collin et Lucie Piché<sup>51</sup>, elle a ainsi développé les conclusions ébauchées par J. Hamelin qui, quelque 20 ans auparavant, identifiait ces organisations comme la matrice d'une génération de catholiques modernisateurs<sup>52</sup>. En filigrane de cette approche, on devine l'ambition de comprendre la Révolution tranquille comme un phénomène essentiellement générationnel. Suivant cette perspective, les événements de la décennie 1960 marqueraient l'avènement au pouvoir d'une cohorte de jeunes des années de crise et d'après-guerre passés au fil de la même histoire et surtout initiés à l'engagement social au sein de mêmes

---

<sup>48</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 9.

<sup>49</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 303.

<sup>50</sup> Louise BIENVENUE, *Quand la jeunesse entre en scène : l'action catholique avant la révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003. Sur ce point la visée de l'auteure rejoint celle de Nicole Neatby et de Karine Hébert. Sans aborder directement les mouvements d'action catholique, toutes deux ont en effet contribué à affiner notre compréhension de l'habilitation citoyenne des jeunes dans les années précédant la Révolution tranquille en concentrant leur attention sur les milieux étudiants. Karine HÉBERT, *Impatient d'être soi-même: les étudiants montréalais, 1895-1960*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008; Nicole NEATBY, *Carabins ou activistes? L'idéalisme et la radicalisation de la pensée étudiante à l'Université de Montréal au temps du duplessisme*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1997.

<sup>51</sup> Jean-Pierre COLLIN, *La Ligue ouvrière catholique canadienne, 1938-1954*, Montréal, Boréal, 1996; Lucie PICHÉ, *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966* Sainte-Foy, PUL, 2003.

<sup>52</sup> HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 419-432.



organisations et en ce sens, porteurs d'un même idéal sociétal. Cette étiologie catholique des années 1960 a été reprise et étoffée par Michael Gauvreau dans *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, qui couronnait en quelque sorte les analyses récentes de l'aile marchante de l'Église. Élargissant l'angle de l'analyse intergénérationnelle et éthique adopté par ses prédécesseurs dans une perspective d'histoire culturelle, cet ouvrage révèle la mise à jour des valeurs catholiques concernant notamment la pratique religieuse, l'apostolat, l'engagement social, la sexualité, l'amour marital et la famille. Cet *aggiornamento* a été tenté sous le parrainage du bas clergé au sein des mouvements d'action catholique et du service de préparation au mariage<sup>53</sup>.

En participant à l'effort de redéfinition du rapport historique de l'Église à la modernité, notre thèse s'inscrit dans la foulée de ces recherches. En effet, nous voudrions vérifier dans l'individuel, ce trait mal-aimé, mais incontournable, de l'histoire<sup>54</sup>, les premières conclusions esquissées par cette historiographie récente quant au travail de rénovation opéré de l'intérieur par les éléments réformistes de l'Église catholique québécoise.

Si l'idée d'une modernité catholique au Canada français a commencé à prendre forme dans les pages des ouvrages cités précédemment, les travaux les plus récents d'Yvan Lamonde constituent eux aussi un effort louable de défrichage. Cherchant à cerner les contours du malaise des intellectuels canadiens-français dans la modernité au cours des années 1930, celui qui représente sans conteste le plus prolifique des historiens intellectuels du Québec a survolé l'ensemble des lieux et des acteurs à travers lesquels s'est exprimé cet inconfort<sup>55</sup>. Il en résulte une synthèse stimulante qui illustre bien le foisonnement d'idées de cette décennie de crise tout en résumant ses principaux événements intellectuels. Toutefois, sans problématique ni cadre méthodologique clairs et pratiquement dépourvu de références aux sources secondaires, l'ouvrage peine à faire sens du bouleversement des consciences et de la quête spirituelle d'un nouvel ordre social entraînés par l'individualisme libéral, l'inégalité des richesses et le rationalisme scientifique. En retraçant le rapport de Georges-Henri

---

<sup>53</sup> Michael GAUVREAU, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montreal & Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2005.

<sup>54</sup> Julien GOYETTE, « Biographie, narrations et philosophie de l'histoire », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 54, 1 (2000), p. 88.

<sup>55</sup> Yvan LAMONDE, *La modernité au Québec. T. 1: La Crise de l'homme et de l'esprit, 1929-1939*, Montréal, Fides, 2011.

Lévesque à la modernité sous ses différents aspects, la présente thèse voudrait humblement contribuer à clarifier le trouble intellectuel décrit par Y. Lamonde.

Alors que se précisait dans l'historiographie récente le rapport entre modernité et catholicisme, la figure de l'intellectuel catholique a commencé à trouver sa place dans la trame complexe de l'histoire intellectuelle du Québec contemporain. Grâce aux recherches de nos prédécesseurs, nous sommes maintenant en mesure de distinguer les rôles tenus par les laïcs et certains clercs au sein de l'Église pour adapter celle-ci aux conditions nouvelles d'existence du fait religieux qui se faisaient jour dans la société québécoise francophone, particulièrement depuis la crise des années 1930. Or, au Québec, la connaissance de cette variété particulière d'intellectuel qu'est l'intellectuel catholique est encore à l'état embryonnaire. Pourtant répandu en France, l'usage du concept lui-même se fait rare de ce côté-ci de l'Atlantique<sup>56</sup>. À vrai dire, on doit à un historien français l'une des rares études majeures sur le rôle des intellectuels catholiques au Canada<sup>57</sup>. La monographie de Florian Michel montre bien le rôle essentiel qu'ont joué Étienne Gilson, Charles De Koninck, Marie-Dominique Chenu et Jacques Maritain dans l'importation du renouveau thomiste en Amérique du Nord, dont au Canada français. Cependant, axé sur la définition des réseaux intellectuels transatlantiques de ces acteurs pivots, l'auteur de *La pensée catholique en Amérique du Nord* tend à faire sien le point de vue de ses sujets qui considéraient le Nouveau Monde comme une terre spirituellement inculte, engoncée dans une religion dépassée. Par le fait même, l'ouvrage occulte complètement l'œuvre accomplie par quelques acteurs incontournables de la scène intellectuelle catholique québécoise, dont Georges-Henri Lévesque. Enfin, oscillant entre l'histoire institutionnelle et l'histoire intellectuelle, l'approche de l'auteur s'attache davantage à la forme institutionnelle de la dissémination de ce qu'il nomme le catholicisme français qu'au fond de doctrine diffusé. Étudiant surtout les foyers de

---

<sup>56</sup> Si le concept se trouve en filigrane des travaux d'E.-M. Meunier, J.-P. Warren et M. Gauvreau, notamment, à notre connaissance, seul Dominique Foisy-Geoffroy a cherché à le définir explicitement de façon opératoire. Dominique FOISY-GEOFFROY, *Les idées politiques des intellectuels traditionalistes canadiens-français, 1940-1960*, Thèse de doctorat., Québec, Université Laval, 2008, p. 48-51.

<sup>57</sup> Mentionnons que Catherine Pomeyrols, une compatriote de F. Michel, a tenté une manière de prosopographie des intellectuels canadiens-français dans sa thèse de doctorat. Fortement critiqué au Québec, l'ouvrage a néanmoins mis en relief l'appartenance religieuse de ses sujets. Catherine POMEYROLS, *Les intellectuels québécois: formations et engagements (1919-1939)*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996. Pour une critique de son ouvrage, on lira Nicole GAGNON, « Catherine POMEYROLS, Les intellectuels québécois: formation et engagements, 1919-1939 », *Recherches sociographiques*, 38, 2 (1997), p. 377-382.

rayonnement créés par les intellectuels catholiques venus d'Europe, F. Michel accorde peu de place à définir le type de catholicisme qu'ils propagent.

En somme, bien que l'on observe ces dernières années un retour de l'acteur dans l'historiographie sur le rapport du catholicisme à la modernité, peu d'études portent explicitement à mieux cerner la figure particulière de l'intellectuel catholique<sup>58</sup>. Les récents travaux de M. Gauvreau apportent à cet égard une perspective plus que bienvenue. Du général des mouvements d'Action catholique, ils l'ont en effet conduit au particulier d'un acteur central de ces groupements de jeunesse, Claude Ryan, dont il considère l'engagement à la fois dans son rapport à l'Église et à la vie civique<sup>59</sup>. Cependant, outre ses articles, qui annoncent une monographie à paraître prochainement<sup>60</sup>, les contributions à l'histoire des intellectuels catholiques au Québec demeurent éparses et les efforts, sporadiques<sup>61</sup>. Et à l'intérieur de cette catégorie, la figure de l'intellectuel clérical attend encore son histoire. Comme le remarquait récemment Florian Michel, « Dans l'histoire intellectuelle, à de rares exceptions près, ces clercs sont plutôt sous-estimés : on connaît seulement les figures les plus émergentes<sup>62</sup> ». En ce qui concerne le Québec, l'historien français ne cite que Lionel Groulx

---

<sup>58</sup> La collection d'articles de Marcel Fournier assemblée dans *L'entrée dans la modernité* a défriché ce sentier dans les années 1980. Marcel FOURNIER, *L'entrée dans la modernité: Science, société et culture au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986. Il a cependant été quelque peu délaissé, avec la notable exception des recherches sur les traditionalistes poursuivies par Pierre Trépanier et des travaux d'Yvan Lamonde.

<sup>59</sup> Michael GAUVREAU, « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan: la contribution de l'Action catholique, 1945-1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 62, 3-4 (2009), p. 429-472; Michael GAUVREAU, « Les "nouveaux" réseaux catholiques de Claude Ryan: le changement de cap de l'Action catholique canadienne (1950-1962) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 79, 1 (2013), p. 45-57; Michael GAUVREAU, « Diagnostiquer la "schizophrénie spirituelle" du Canada français: la politique spirituelle de Claude Ryan, 1952-1958 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 67, 3-4 (2014), p. 375-401.

<sup>60</sup> À paraître aux presses de l'Université de Toronto sous le titre: *A Parallel Government of the Spirit: Claude Ryan and the Fate of Canadian Liberalism, 1925-1971*.

<sup>61</sup> Mentionnons les ouvrages de Charles-Philippe COURTOIS, *Trois mouvements intellectuels et leurs relations françaises: « L'Action française », « La Relève » et « La Nation » (1917-1939)*, Thèse de doctorat, Montréal, Paris, UQÀM, Sc. Po Paris, 2008. ; FOISY-GEOFFROY, *Les idées politiques...*; Olivier MARCIL, *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*, Montréal, Varia, 2002; Jean-François NADEAU, *Robert Rumilly: l'homme de Duplessis*, Montréal, Lux, 2009; Catherine POMEYROLS, « Les intellectuels nationalistes québécois et la condamnation de l'Action française », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, 73, janvier-mars 2002), p. 83-98; Pascale RYAN, *Penser la nation: la Ligue d'action nationale*, Montréal, Leméac, 2006; Pierre TRÉPANIÉRIER, « Esdras Minville (1896-1975) et le traditionalisme canadien-français », *Les cahiers des dix*, 50 (1995), p. 255-294; Pierre TRÉPANIÉRIER, « Victor Barbeau, anarchiste de droite », *Les Cahiers des dix*, 59 (2005), p. 55-87. Notons au passage que cette production s'est surtout intéressée aux intellectuels catholiques généralement associés au nationalisme traditionaliste.

<sup>62</sup> Florian MICHEL, « Une histoire atlantique des intellectuels catholiques? Bilan, enjeux et perspectives », *Études d'histoire religieuse*, 79, 1 (2013), p. 12.

qui a été le sujet, au début des années 2000, de luxuriantes études, ainsi que le constatait Pierre Trépanier en 2004<sup>63</sup>. Mais de Lionel Groulx, on a surtout étudié la pensée nationaliste<sup>64</sup> et plus récemment, les stratégies d'auteur<sup>65</sup>. Rarement l'a-t-on envisagé dans la dualité que suppose son statut de clerc et d'intellectuel<sup>66</sup>. Avec le chanoine Groulx, le père Lévesque est indéniablement l'une des figures les plus connues du petit florilège d'intellectuels cléricaux<sup>67</sup>. Et tout comme eux, il n'a pas encore été étudié comme tel.

### *Le sujet. Georges-Henri Lévesque: problématiser un lieu de mémoire*

Plusieurs fois esquissé, le *curriculum vitae* de ce « géant<sup>68</sup> » de l'histoire contemporaine du Canada donne à voir la densité, l'intensité de son engagement

---

<sup>63</sup> Pierre TRÉPANIÉ, « Le renard ayant la queue coupée ou La luxuriance des études groulxiennes (1999-2003) », *Mens*, 4, 2 (2004), p. 273-307. Voir aussi les actes de colloque qui, en 2003 a fait le point sur la production scientifique au sujet de Lionel Groulx: Robert BOILY, *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*, Montréal, VLB, 2005. Et évidemment, tout lecteur intéressé par les études groulxiennes doit consulter la bibliographie disponible sur le site de la Fondation Lionel-Groulx, « Études sur Lionel Groulx », en ligne: <http://www.fondationlionelgroulx.org/Etudes-sur-Lionel-Groulx.html>, page consultée le 15 mai 2015.

<sup>64</sup> Parmi les études les plus récentes et les plus marquantes: Frédéric BOILY, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, Sillery, Septentrion, 2003; Michel BOCK, *Quand la nation débordait des frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Hurtubise, 2004.

<sup>65</sup> Marie-Pier LUNEAU, *Lionel Groulx. Le mythe du berger*, Montréal, Leméac, 2003.

<sup>66</sup> Voir à ce sujet: Norman CORNETT, « Théologie, Incarnation et nationalisme chez Lionel Groulx », dans Robert BOILY (dir.), *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*, Montréal, VLB, 2005, p. 65-82.

<sup>67</sup> D'autres clercs intellectuels ont évidemment fait l'objet d'études historiques d'inégale valeur scientifique. Notons, au nombre des travaux les plus récents qui considèrent l'engagement de l'intellectuel cléricale dans ses dimensions à la fois religieuse et politique: Yves BÉGIN, « Sur *Nationalisme et religion* (1936) de Louis Lachance, o.p. », *Mens*, 2, 2 (2002), p. 155-192; Suzanne CLAVETTE, *Gérard Dion, artisan de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2008; Lucia FERRETTI, « Reynald Rivard, prêtre psychologue trifluvien, l'essor de l'éducation spécialisée au Québec et la fin des orphelinats ordinaires (1947-1968) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 62, 3-4 (2009), p. 533-564; Yves GINGRAS, « Duns Scots vs Thomas d'Aquin. Le moment québécois d'un conflit multi-séculaire », *RHAF*, 62, 3-4 (2009), p. 377-406; Marie MARTIN-HUBBARD, « Incursion personnaliste chez les thomistes canadiens-français des années 1930 et 1940: l'exemple de François Hertel », *Mens*, 6, 1 (automne 2005), p. 29-67; Denise ROBILLARD, *Monseigneur Joseph Charbonneau: bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. Indirectement, sans en faire l'objet même de leurs études, ces travaux ont tous contribué à l'actualisation de la figure de l'intellectuel cléricale dans l'historiographie du premier XX<sup>e</sup> siècle québécois. Mais le versant religieux de ces acteurs demeure encore largement *terra incognita*. Au surplus, dans l'ombre des centres d'archives, de nombreuses autres figures attendent avec la patience des morts l'attention des historiens. À quand, par exemple, une nouvelle biographie du père Joseph-Papin Archambault? Celle de Richard Arès date tout de même de 1983. Et des personnages aussi significatifs que Georges Courchesne, François Hertel, Alphonse-Marie Parent, Noël Mailloux ou Louis O'Neill méritent eux aussi un traitement historiographique plus exhaustif que les quelques pages que leur ont consacrées les historiens jusqu'à présent.

<sup>68</sup> L'épithète est de Benoît LACROIX, « Quand deux baobabs croisent leurs racines: entrevue du Père Georges-Henri Lévesque avec Benoît Lacroix, directeur des *Cahiers* », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, 2 (1994), p. 83.

sociopolitique. Cependant, au-delà de la répétition de sa feuille de route, peu a encore été dit sur le père Lévesque. La production à son sujet se divise globalement en trois approches: histoire politique, histoire des sciences et histoire intellectuelle.

L'histoire politique tend à considérer Georges-Henri Lévesque en tant qu'acteur du développement social québécois. Cette approche a été inaugurée par Robert Parisé, auteur de la seule monographie consacrée au père Lévesque à ce jour. Aujourd'hui âgé de près de 40 ans, cet ouvrage se veut davantage une introduction à la vie du personnage que la somme définitive à son sujet. En outre, rédigée sur le mode laudatif, cette petite plaquette, éloquentement intitulée *Georges-Henri Lévesque: père de la Renaissance québécoise*, relève du registre mémoriel plutôt que de celui de l'histoire. Contre la volonté expresse du principal concerné, son auteur, un ancien élève du professeur lavallois, soutient que son maître fut, par son enseignement et son action sociopolitique, l'un des principaux responsables du vaste mouvement de modernisation qui s'est matérialisé lors de la Révolution tranquille<sup>69</sup>. Lorsqu'il décrit l'action des cellules contestataires du pouvoir au sein de l'intelligentsia québécoise durant l'après-guerre, R. Parisé fait de son *alma mater* le foyer d'une élite intellectuelle en émergence, opprimée par un régime politique et religieux obscurantiste. En résulte un récit biographique qui, s'il dénote bien l'admiration légitime de l'auteur pour son sujet, ne permet pas de rendre justice à la pensée du père Lévesque et traduit fort mal les nuances du contexte historique dans lequel elle s'est exprimée<sup>70</sup>.

La thèse inverse a été défendue en 2002 par Michael Behiels qui, dans un article provocateur, cherchait à déconstruire le mythe de Georges-Henri Lévesque, père de la Révolution tranquille<sup>71</sup>. Considérant celle-ci avant tout comme un mouvement d'affirmation

---

<sup>69</sup> Lévesque refusait que cet honneur lui revienne exclusivement, préférant le partager avec d'autres, ainsi que R. Parisé le mentionne en « avertissement » de son ouvrage. PARISÉ, *Georges-Henri Lévesque...* p. 9.

<sup>70</sup> Pour tout dire, l'ouvrage se rapproche bien davantage de l'hommage que de la monographie scientifique. Ne citons que quelques phrases au hasard, parmi celles qui émaillent tout le texte: « Le Québec sclérosé des années quarante avait besoin d'un bon coup de balai: le Père Lévesque allait le lui en donner un, à l'emporte-pièce. À cette fin, il allait créer un instrument fait sur mesure: la Faculté des sciences sociales. »; « Chevalier sans peur, le Père Lévesque est là: la Faculté bien attelée à son char, il l'emporte dans un tourbillon. C'est par lui d'abord qu'elle rayonne, il est la Faculté. »; « Plus tard, à la Faculté je trouvai, dans la chaire de philosophie sociale, un personnage non moins éblouissant: il fut pour moi, comme pour bien d'autres, un maître dans le sens véritable du terme, même si ce qualificatif de toujours semble le mettre à la gêne. Aucune des grandes questions de l'heure n'échappait à son commentaire; rares étaient celles qui échappaient à son influence. » PARISÉ, *Georges-Henri Lévesque...* p. 21, 27 et 28.

<sup>71</sup> BEHIELS, « Georges-Henri Lévesque: Father of Quebec's... », p. 105-122.

nationale devant le reste du Canada, l'historien rappelle que les efforts du père Lévesque pour rapprocher les « deux solitudes » le disqualifient de toute prétention à ce titre. S'il présente une vision réductrice autant au sujet de la Révolution tranquille qu'en ce qui concerne le nationalisme du père Lévesque, l'article jette une lumière inédite sur les différentes facettes de son engagement qui ont contribué à l'unité de la nation canadienne. L'analyse de M. Behiels achoppe toutefois sur le contexte général et particulier de cette ouverture progressive au fédéralisme.

Dans les quelques passages qu'elle consacre à la Faculté des sciences sociales et à son doyen, la thèse de Michel Lévesque sur le parti libéral a avancé une interprétation nouvelle à cet effet. Considérant les membres de la faculté comme des acteurs économiquement rationnels, il explique le rapprochement de l'institution avec les instances provinciale et fédérale du parti libéral par une logique d'intérêts bien compris: selon M. Lévesque, le parti libéral puisait dans les recherches de la faculté l'inspiration de son programme politique tandis que les membres de la faculté trouvaient dans l'étatisation proposée par le parti un espoir de débouchés professionnels pour les étudiants et de mise en valeur de leurs idées sociales<sup>72</sup>. L'hypothèse n'est pas sans fondement. Toutefois, elle omet certains éléments de contexte essentiels à la compréhension de ce rapprochement<sup>73</sup>.

Une part appréciable du défrichage au sujet du père Lévesque a été effectuée par les sociologues et historiens qui, dans la perspective de l'histoire des sciences, se sont attachés au processus d'institutionnalisation des sciences sociales au Québec. Ainsi, dans un article publié en 1989, M. Behiels analysait la fondation et les premiers balbutiements de la faculté des sciences sociales de l'Université Laval et appuyait sur l'importance de son premier doyen, G.-H. Lévesque, pour assurer la pérennité de cette entreprise contre les forces conservatrices – religieuses et politiques – de la province et les efforts concurrents de l'École sociale populaire de Montréal<sup>74</sup>. L'historien traçait ainsi de la faculté lavalloise sous le décanat du

---

<sup>72</sup> Michel LÉVESQUE, *Le Parti libéral du Québec et les origines de la Révolution tranquille le cas de la Fédération libérale du Québec : (1950-1960)*, Thèse de doctorat, Montréal, UQÀM, 1997, p. 73-88 et 100-154.

<sup>73</sup> Comme nous en ferons la preuve dans le cadre de cette thèse, l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives a joué un rôle central dans l'exil symbolique du père Lévesque vers le Canada anglais.

<sup>74</sup> Michael BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque and the Introduction of Social Sciences at Laval, 1938-55 », dans Paul D. Axelrod (dir.), *Youth, University and Canadian Society: Essays in the Social History of Higher Education*, Kingston, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1989, p. 320-341.

père Lévesque une trajectoire similaire à celle conçue antérieurement par M. Fournier qui, dans une perspective sociologique, s'était efforcé de montrer les conditions sociales, matérielles et culturelles ayant permis l'éclosion d'un nouveau groupe de spécialistes au Québec dans les années 1940-1960 et ayant favorisé leur reconnaissance dans les deux décennies suivantes<sup>75</sup>. Tout comme les retours réflexifs de Jean-Charles Falardeau sur sa discipline<sup>76</sup>, ces études montraient donc comment les sciences sociales au Québec, nées dans le giron de l'Église catholique et soumises à la mission d'apostolat social qu'elles s'étaient donnée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, s'en étaient progressivement émancipées pour se constituer en un champ scientifique autonome.

Dans sa thèse doctorale publiée sous le titre de *L'engagement sociologique*, Jean-Philippe Warren s'est lui aussi intéressé au processus d'institutionnalisation de la sociologie francophone au Québec<sup>77</sup>. Seulement, à la différence des auteurs précédemment nommés, Warren adopte l'approche de l'histoire intellectuelle. Contrairement à ses prédécesseurs, il ne s'attache pas à l'évacuation progressive des éléments cléricaux dans le personnel enseignant ou à l'élimination des références aux encycliques sociales dans le contenu des cours et des recherches. De telles études, selon lui, on ne peut que retirer la « satisfaction béate d'être parvenus là où nous sommes<sup>78</sup> ». J.-P. Warren n'aborde pas non plus les travaux de ses devanciers sociologues en historien des idées scientifiques. Plutôt que de s'intéresser à la structure interne et à la valeur heuristique de leurs recherches, il se penche sur les questionnements, les postulats, les doutes et les convictions que ces chercheurs entretenaient à l'égard de la société canadienne-française et qu'ils mettaient à l'épreuve de leurs savoirs et de leurs savoir-faire scientifiques au sein des différents foyers de diffusion de la pensée

---

<sup>75</sup> Marcel FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales au Québec », *Sociologie et sociétés*, 5, 1 (1973-1974), p. 27-58. Fournier reprendra l'essentiel de ce texte quelques années plus tard dans sa collection d'études biographiques au sujet d'intellectuels marquant du premier XX<sup>e</sup> siècle: FOURNIER, *L'entrée dans la modernité...* p. 115-139.

<sup>76</sup> Jean-Charles FALARDEAU, *L'essor des sciences sociales au Canada français*, Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1964; Jean-Charles FALARDEAU, « La Faculté du Cap Diamant », dans Albert FAUCHER (dir.), *Cinquante ans de sciences sociales à l'Université Laval*, Sainte-Foy, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 1983, p. 15-33. Participant au même ouvrage, Nicole Gagnon parvient au même constat au sujet de la sociologie: Nicole GAGNON, « Le département de sociologie », dans *Ibid.*, p. 75-131. Voir particulièrement les pages 75-86.

<sup>77</sup> Jean-Philippe WARREN, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003.

<sup>78</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 17.

sociologique. Le sociologue envisage donc l'évolution de la pensée sociologique en concomitance avec les débats qui ont animé la société québécoise et cherche, par le fait même, à tisser le fil d'une *tradition sociologique francophone* proprement québécoise. Suivant un plan chronologique, sa thèse dégage trois grands moments de l'histoire des sciences sociales au Québec jusqu'aux années 1950: la sociologie le playsienne de la branche tourvillienne, la sociologie doctrinale, ou sociologie de l'ordre, et la sociologie lavalloise. Chacune de ces trois vagues portait sa spécificité dans ses modes de pratique, ses lieux de diffusion et ses sensibilités idéologiques. Le fait que l'ouvrage se termine avec la démission du père Lévesque au poste de doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval atteste bien de l'importance du dominicain dans cette histoire. Bien qu'il s'intéresse davantage à la création institutionnelle qu'à son créateur, l'auteur cerne bien le rôle de passeur du doyen lavallois. Selon la chronologie de Warren, le père Lévesque assure en effet la transition entre la sociologie doctrinale et la sociologie lavalloise. À ce titre, la thèse de l'auteur nous convie à considérer le personnage dans toute son ambivalence et ses subtilités, une piste que nous nous sommes efforcés de suivre tout au long de nos propres recherches.

Dans un article bref mais pertinent, Yvan Lamonde avait déjà émis pareille suggestion au sujet du père Lévesque. Pour bien le comprendre, disait en somme l'historien des idées, il faut envisager le père Lévesque comme un « homme de la distinction<sup>79</sup> ». Y. Lamonde ciblait ainsi trois distinctions fondamentales dans la pensée du père Lévesque face à la crise de conscience de l'intelligentsia québécoise des années 1930 à 1940: « [...] distinction du catholique et du national à propos des mouvements de jeunesse; distinction du normatif et du positif à propos de la doctrine et de la science sociales; distinction entre la neutralité et la non-confessionnalité à propos des coopératives<sup>80</sup>. » Réduite à sa plus simple expression, et en caricaturant un peu, notre thèse se présente en quelque sorte comme un long développement de cette intuition fondamentale.

Plus récemment, enfin, les travaux du théologien et philosophe Maxime Allard o.p. et du sociologue Jean-François Simard ont donné un nouveau souffle aux études sur le père

---

<sup>79</sup> Yvan LAMONDE, « Le père Georges-Henri Lévesque, un homme de la Crise (1933-1950) », dans (dir.), *Territoires de la culture québécoise*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 279.

<sup>80</sup> LAMONDE, « Le père Georges-Henri Lévesque... », p. 280.



Lévesque. L'introduction étoffée de leur anthologie des textes du père Lévesque invite effectivement à le considérer comme un intellectuel catholique à la pensée complexe et nuancée, profondément influencée par une sensibilité religieuse qui demeure cependant à définir. Ils font reposer sa « théologie du développement » sur trois piliers: une théologie sociale, une théologie morale et une théologie du travail. Sans reprendre cette typologie, la présente thèse s'en inspire et tente de préciser du même coup l'inspiration religieuse de l'engagement civique du père Lévesque. La présentation du recueil de ses cours sur la coopération insiste quant à elle sur l'influence de Charles Gide sur le coopératisme du père Lévesque. Cette hypothèse stimulante mériterait certes d'être creusée, mais le cadre plus large de nos recherches ne permettait pas un tel approfondissement. Au-delà de leurs introductions respectives, ces deux recueils ont fourni, ainsi que le souhaitaient leurs auteurs, la matière première à notre monographie qui espère humblement rendre raison et faire sens du « bouillonnement intense, sur différents fronts et dans différents champs, des années 1930 à 1960<sup>81</sup> ».

### **Problématique**

Ce tour d'horizon de la production scientifique sur les rapports entre catholicisme et modernité au cours des deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle et sur le père Georges-Henri Lévesque dénote certaines lacunes.

On remarque d'abord que les chercheurs qui se sont intéressés au rapport du catholicisme à la modernité, au Québec en particulier, ont porté peu d'attention au contexte général dans lequel s'inscrivent les débats. En effet, rares sont les analyses qui s'insèrent dans le cadre spatiotemporel large qui, comme le relevait pertinemment John T. McGreevy, est susceptible d'éclairer toute étude portant sur un objet aussi universel que le catholicisme<sup>82</sup>. Tout en centrant notre démonstration sur le XX<sup>e</sup> siècle québécois, nous nous sommes efforcés de suivre cette suggestion. Notre thèse mobilise effectivement un appareil de preuve

---

<sup>81</sup> « Les pages de cette introduction proposent quelques repères historiques et conceptuels pour créer une caisse de résonance aux textes rassemblés. Elle ne remplace pas les patients travaux historiques nécessaires pour comprendre le bouillonnement intense, sur différents fronts et dans différents champs, des années 1930 à 1960 et ses répercussions sur ce qui a été appelé la "Révolution tranquille". » SIMARD et ALLARD, « Introduction: regards sur un personnage... », p. 4.

<sup>82</sup> En préface de Florian MICHEL, *La pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 5.

qui ancre les débats intellectuels analysés dans la tension globale entre catholicisme et modernité telle qu'elle se vit dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle dans la catholicité française. Cette mise en perspective permet de mieux saisir l'influence de la crise religieuse de la « fille aînée de l'Église » à compter de la Révolution sur les débats qui animent le champ intellectuel et catholique canadien-français tout en éclairant les particularismes nationaux de celui-ci. Ce faisant, nous avons considéré l'engagement du père Lévesque d'abord et avant tout comme celui d'un intellectuel clérical, un trait à notre avis essentiel de sa personnalité intellectuelle, mais néanmoins largement occulté par l'historiographie à son sujet, qui l'a jusqu'à présent envisagé certes en tant qu'intellectuel, mais sans aborder frontalement la dimension spirituelle de son engagement. Ainsi, tout en contribuant à raffiner notre compréhension du rapport entre catholicisme et modernité dans le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, la présente thèse voudrait participer à mieux définir la spécificité de l'engagement de ce type bien particulier d'intellectuel au Canada français, ce « citoyen des deux cités<sup>83</sup> », civile et religieuse, œuvrant à l'intersection des champs culturel, politique et clérical.

Sur le sujet de notre thèse, il faut remarquer l'absence d'une étude exhaustive qui, en toute neutralité axiologique, aurait rassemblé les fragments de mémoire dispersés autour du père Georges-Henri Lévesque pour les passer à l'épreuve d'une méthode historique. La lacune est d'importance, car si la mémoire reconnaît en lui un incontournable agent modernisateur de l'Église et de la société québécoises, on sait somme toute peu de choses sur les modalités de son engagement. Les positions qu'il a défendues sont connues dans leur ensemble, mais on ne possédait à ce jour aucune analyse fine de ses idées faisant état à la fois des obstacles qu'il a rencontrés et des stratégies qu'il a mises en œuvre pour les contourner. Comme nous l'avons remarqué précédemment, l'effort de conciliation entre la religion catholique et la modernité au Québec a surtout été compris à travers le prisme de l'action et de la pensée laïque. De fait, c'est principalement l'étude des mouvements d'action catholique qui a retenu l'attention de la recherche sur les trois décennies précédant la Révolution tranquille. Les travaux récents de L. Ferretti, d'E.-M. Meunier et J.-P. Warren, de L. Piché,

---

<sup>83</sup> Nous empruntons cette expression à Étienne Borne, qui remarquait que la « vie interne de l'Église, son climat, ses débats, ses affaires, a autant d'influence, sinon même plus, sur sa propre façon de penser et d'agir que la vie externe du monde. » cité par CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 12. Pour plus de détails, on lira Étienne BORNE, « De la difficulté d'être des intellectuels catholiques », dans Collectif (dir.), *Réflexions chrétiennes et monde moderne, 1945-1965*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 25-34.

de L. Bienvenue et de M. Gauvreau notamment, en plus de révéler les modalités d'émergence de la jeunesse comme catégorie sociale reconnue, ont fait voir l'existence de courants de pensée radicalement nouveaux au sein de la catholicité canadienne-française<sup>84</sup>. Cependant, si l'affirmation de la jeunesse laïque comme catégorie sociale et comme force agissante de l'Église constitue à n'en point douter l'une de ses manifestations les plus visibles, elle n'explique pas seule la transformation du catholicisme contemporain. Comme le soutenait le sociologue Pierre Bourdieu, il importe aussi de comprendre « les relations de concurrence qui opposent les différents spécialistes à l'intérieur du champ religieux » pour en saisir toute la dynamique transformatrice<sup>85</sup>. Ce sont principalement ces rapports de force qui, de l'intérieur, contribuent à modifier le message de l'Église et sa propre conception de la place qui lui revient dans la société que nous avons cherché à comprendre en nous demandant comment s'articulent la pensée et l'action du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française entre 1932 et 1962.

La trentaine d'années qui balise notre recherche est souvent associée, dans l'imaginaire collectif, à la figure imposante de Maurice Duplessis. Et avec raison: entre 1936 et 1960, son parti, l'Union nationale, a gouverné la province de Québec pendant près de vingt ans, soit de 1936 à 1939, puis de 1944 à 1960. En regard des problèmes bien connus que causa Lévesque au premier ministre québécois et vice-versa, le lecteur pourrait croire que notre étude s'attachera spécifiquement à l'étude du combat entre le dominicain et le gouvernement unioniste au cours de sa carrière. D'emblée, précisons donc que notre intention dépasse ce seul épisode, que Lévesque ravale lui-même au rang de « petites querelles » et d'« accident » dans ses *Souvenances*<sup>86</sup>. Plutôt que d'associer le cadre spatiotemporel de notre analyse à l'évolution du contexte politique, il apparaît plus juste d'en délimiter l'espace et le temps par des bornes correspondant au parcours de l'homme lui-même.

---

<sup>84</sup> Lucia FERRETTI, *Brève histoire du catholicisme au Québec*, Montréal, Boréal, 1999; WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*; BIENVENUE, *Quand la jeunesse...*; PICHÉ, *Femmes et changement...*; GAUVREAU, *The Catholic Origins...*

<sup>85</sup> BOURDIEU, « Génèse et structure... », p. 313.

<sup>86</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2: *Remous et éclatements*, Montréal, Éditions La Presse, 1988, p. 96.

Ainsi, notre analyse se concentre plutôt sur la trentaine d'années qui sépare deux voyages marquants dans la carrière du père Lévesque. Le premier de ces voyages s'est achevé en 1932, lorsqu'il revint de France en qualité de premier sociologue patenté de la jeune histoire de la Province des dominicains du Canada. Le second débuta en 1963, lorsqu'il s'embarqua pour le Rwanda afin d'y fonder la première université de l'histoire de cet État nouvellement indépendant. Ces deux instants marquent l'entrée et la sortie du père Lévesque dans le champ intellectuel canadien-français. Cet intervalle s'offre au chercheur comme un cadre chronologique bien circonscrit pour étudier la trajectoire idéologique et sociale d'un acteur central dans l'évolution du Québec et du Canada contemporain.

### **Cadre conceptuel: intellectuel, intellectuel catholique et modernité**

*Les idées ne se promènent pas toutes nues dans la rue*  
Jacques Julliard<sup>87</sup>

*Oh comme il est lourd  
Le temps qui s'appelle hier [...]  
Le vent qui est bon  
Est le même qui arrache  
Nous avons l'outil  
Il manque la manière  
Je promets, je promets que  
La journée qui s'en vient  
Est flambant neuve  
Avec pas d'casque, *Astronomie*, 2012*

#### ***Intellectuel***

Un tel projet implique nécessairement de définir au préalable quelques-uns de ses concepts-clés. Les notions de pensée et d'action que notre problématique propose d'articuler forment ensemble ce qu'il est commun d'appeler « l'engagement intellectuel ». Or, l'expression constitue un pléonasme puisque la notion même d'engagement est une caractéristique consubstantielle du concept d'intellectuel, que nous entendons à la manière de Jean-François Sirinelli et Pascal Ory, soit comme « un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur

---

<sup>87</sup> Jacques JULLIARD, « Le fascisme en France », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 4 (juillet-août 1984), p. 855.

d'idéologie<sup>88</sup> ». Suivant cette définition, l'engagement représente ce qui distingue l'intellectuel de l'artiste ou de l'érudit qui se consacrent exclusivement à leurs œuvres sans mettre le capital symbolique acquis dans le cadre de leur pratique au service de leurs convictions politiques. Aussi l'intellectuel est-il nécessairement engagé.

À la définition de J.-F. Sirinelli et P. Ory, nous voudrions toutefois rajouter quelques précisions afin de bien cerner la spécificité de l'intellectuel en tant que catégorie sociale. En effet, l'engagement de l'intellectuel, cette pensée mise en actes, a pour originalité de tenir la plupart du temps en une prise de parole à la fois publique, polémique et durable. Le trait public est sans doute inhérent à la notion « d'homme du politique » que soulignent les auteurs. Il importe néanmoins de le préciser davantage: l'engagement ne se distingue de la conviction qu'à la condition de se manifester publiquement, et non de demeurer confiné dans les bornes du privé ou de l'intime.

De la même manière, le caractère polémique est sans doute sous-entendu dans la notion de « politique » sur laquelle insistent J.-F. Sirinelli et P. Ory. Or, on nous permettra de rappeler que l'intellectuel ne prend sa pleine dimension politique que dans l'adversité. Lors qu'il se contente de flatter l'autorité, de conforter les certitudes tranquilles et de renforcer les idées reçues, l'intellectuel ne vit qu'à demi, voire pas du tout. Ce n'est que dans la contradiction, le conflit, la polémique qu'il acquiert toute son ampleur. Ici, la définition certes lapidaire, mais néanmoins sensée de Jean-Paul Sartre – « L'intellectuel est celui qui se mêle de ce qui ne le regarde pas<sup>89</sup>. » – rejoint notre conception.

---

<sup>88</sup> Pascal ORY et Jean-François SIRINELLI, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 10.

<sup>89</sup> Jean-Paul SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 12. Notre conception de l'intellectuel diverge ici de celle d'Antonio Gramsci. Pour celui-ci, l'intellectuel se définit primordialement par sa fonction sociale de production de sens inhérente au maintien de l'hégémonie culturelle qui sous-tend la domination socio-économique. Qu'il soit organique – issu de la classe dont il systématise la conscience – ou traditionnel – « vestige d'une classe déchue » – le substantif « intellectuel » revêt pour Gramsci un sens très large. Il désigne, pour employer le langage marxiste familier à Gramsci, le « fonctionnaire » de la superstructure. Alors que pour nous, l'intellectuel se définit dans la contestation d'une situation donnée ou d'un ordre établi, pour Gramsci, les « intellectuels sont les "commis" du groupe dominant, destinés à remplir les fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique ». Comme il le remarque lui-même, la « catégorie des intellectuels ainsi entendue s'est accrue de manière inouïe dans le monde moderne ». Antonio GRAMSCI, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Ramzig Keucheyan*, Paris, Le fabrique, 2011, p. 134-147.

Enfin, l'intellectuel se définit par la longévité de son engagement. Il ne suffit pas, en effet d'être homme ou femme du culturel et de prendre position dans le politique pour se qualifier d'intellectuel. Encore faut-il le faire durablement. En effet, la différence entre l'intellectuel et le simple citoyen qui signe une pétition ou manifeste contre telle ou telle politique de son gouvernement par exemple, réside non seulement dans le capital symbolique engagé, le caractère public de l'engagement et son inscription dans une polémique, mais aussi dans sa constance. L'intellectuel est ainsi non seulement cet homme ou cette femme du culturel mis-e en situation du politique au hasard ponctuel d'une situation fâcheuse, mais encore celui ou celle qui inscrit cet engagement dans la continuité d'une existence de combat.

### *Intellectuel catholique*

Pendant, même complétée par nos précisions, la définition de J.-F. Sirinelli et P. Ory exclut de facto l'intellectuel catholique et à plus forte raison, l'intellectuel clérical, comme l'a déjà remarqué Claude Langlois<sup>90</sup>. Il est vrai que l'expression peut paraître antinomique. Comment, en effet, concilier l'appartenance à une hiérarchie aux rapports aussi formalisés et à la structure d'obéissance aussi rigide que l'Église catholique avec la liberté de pensée de l'intellectuel tel qu'il s'est défini depuis sa naissance au tournant du XX<sup>e</sup> siècle? Telle est précisément la difficulté que soulève Étienne Fouilloux lorsqu'il s'applique à définir cette espèce bien particulière d'intellectuel qu'est l'intellectuel catholique. L'historien reconnaît volontiers que « d'Abélard à Châteaubriand en passant par Érasme », l'Église catholique n'a jamais cessé de produire des intellectuels, même « au sens étroit qu'a pris le terme vers 1900 pour désigner des personnalités intervenant dans les débats du temps au nom de leurs compétences sur l'un ou l'autre des domaines de l'esprit »<sup>91</sup>. Or, si elle ne s'est jamais gardée d'employer les termes « intelligence » et « intellectualisme », l'institution romaine éprouve, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, une gêne évidente à user de l'adjectif intellectuel substantivé

---

<sup>90</sup> Claude LANGLOIS, « La naissance de l'intellectuel catholique », dans Pierre Colin (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 214. La question de l'intellectuel clérical a effleuré Yves Roby au sujet du confrère de Georges-Henri Lévesque, Thomas-Marie Landry, o.p. Yves ROBY, « Thomas-Marie Landry, o.p., et l'avenir de la franco-américanisme, 1946-1976 », dans Manon BRUNET et Pierre LANTHIER (dir.), *L'inscription sociale de l'intellectuel*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval - L'Harmattan, 2000, p. 315-317.

<sup>91</sup> Étienne FOUILLOUX, « "Intellectuels catholiques"? Réflexions sur une naissance différée », *Revue du Vingtième siècle*, 53, (janvier-mars 1997), p. 13.

pour désigner – et par le fait même reconnaître – l'existence en son sein propre d'un organe critique de son pouvoir, même officieux:

Société hiérarchique, inégalitaire et parfaite, dans sa visée, sinon dans sa réalité, selon la fameuse définition de Robert Bellarmin, l'Église de Pie IX et de Pie X ne peut même pas imaginer l'existence d'une telle instance. Ses typologies sont autres: clercs et laïcs, Église enseignante et Église enseignée... Plus que le magistère extraordinaire du pape, défini par le concile du Vatican en 1870 et d'usage restreint, son magistère ordinaire suggère une ligne de conduite dans des domaines qui gagnent en étendue et en diversité, ligne qui est ensuite explicitée par les théologiens, avant d'être répercutée jusqu'à la masse des fidèles par les évêques et les prêtres. Dans une telle configuration pyramidale, où l'impulsion vient de la pointe, toute réclamation à la hiérarchie d'un espace de libre recherche est bientôt assimilée à une rébellion, voire à l'essai d'opposer un magistère de la pensée au seul magistère légitime.<sup>92</sup>

De l'avis des principaux historiens du catholicisme français contemporain, ce serait dans le feu de la crise moderniste, dont nous résumerons les principaux tenants et aboutissants au chapitre 1.3, que se serait forgée au sein de l'Église romaine la notion d'intellectuel catholique. S'il n'a assurément pas constitué une période lumineuse d'ouverture au changement, cet épisode d'intransigeance doctrinale aurait permis de cerner les contours de la figure de l'intellectuel catholique. Tel que le souligne l'historien Claude Langlois, deux paramètres délimitent la spécificité de cette catégorie sociale: « 1) L'intellectuel se définit par sa capacité à réfléchir et à prendre position sur le rapport actuel de son Église aux problèmes du monde contemporain; 2) l'intellectuel se définit à la fois par sa capacité d'autonomie par rapport à l'institution et par sa légitimation scientifique à l'extérieur de l'Église.<sup>93</sup> » Ainsi, là où l'intellectuel séculier se caractérise principalement par son rapport critique vis-à-vis du pouvoir temporel, l'intellectuel catholique, lui, se définit d'abord dans son autonomie critique à l'égard du pouvoir spirituel. Pour bien comprendre l'engagement du père Lévesque, il faut cependant se garder de considérer les deux définitions de façon exclusive. Chez l'intellectuel Lévesque, le rapport critique à la modernité engage, comme nous allons le voir, un

---

<sup>92</sup> FOUILLOUX, « “Intellectuels catholiques” ? Réflexions... », p. 18. Hormis les dissidents qui virent leurs livres mis à l'index et leurs propres personnes excommuniées, il existait bien entendu des clercs qui faisaient librement profession de réfléchir sur le rapport de leur Église au monde. Toutefois, ceux-ci étaient pour la plupart intégrés à la structure de l'Église. En conséquence, ils pensaient celle-ci à l'intérieur des cadres qu'elle leur imposait. Dominicains ou Jésuites, ils étaient enseignants pour la plupart et, exceptionnellement, étaient affectés à « la préparation des textes pontificaux, puis [à] la surveillance de leur exécution: consultants des dicastères de la Curie, ils veill[ai]ent ainsi à l'orthodoxie des clercs qu'ils [avaient] formés et s'incorpor[ai]ent volontiers au magistère ordinaire de l'Église. » Ainsi, domestiqués, ces intellectuels cléricaux ne servaient pas le progrès, mais le *statu quo*. FOUILLOUX, « “Intellectuels catholiques” ? Réflexions... », p. 19.

<sup>93</sup> LANGLOIS, « La naissance de l'intellectuel... », p. 214. F. Michel a repris cette définition canonique à son compte dans MICHEL, *La pensée catholique...* p. 22.

investissement de sens dans le domaine temporel qui se nourrit de spirituel et une critique du religieux qui part de la réalité temporelle. L'autonomie critique du sujet s'exprime donc à la fois sur le plan religieux et politique.

En France, les intellectuels s'affirment en tant que catégorie sociale reconnue au moment de l'affaire Dreyfus qui marque l'actualité française au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Leur histoire coïncide avec le développement des médias de masse dont dépend étroitement leur rapport à la société. En ce sens, on peut affirmer que la figure de l'intellectuel est un produit de la modernité au même titre que les sciences sociales disciplinarisées<sup>94</sup>. Aussi importe-t-il de définir le concept de modernité, d'autant qu'il sert non seulement d'arrière-plan à notre thèse, mais qu'il en structure l'argumentaire.

### **Modernité**

Entendue dans son acception générique et générale, la notion de modernité désigne une période historique caractérisée par un changement de la représentation de l'homme dans le temps et le monde. Elle se définit, pour emprunter les concepts de Reinhart Koselleck, par la séparation du champ d'expérience (le temps passé) et de l'horizon d'attente (le temps futur)<sup>95</sup>. Le temps caractéristique de l'époque moderne n'est ni régressif, ni cyclique, ni eschatologique, mais progressif, linéaire, chronométrique et surtout historique. Par extension, la modernité, affirme l'historien Christopher Alan Bayly, est consubstantielle d'une prise de conscience historique: « une dimension essentielle de la modernité tient à la conviction que l'on est moderne. La modernité est une aspiration à être "en phase avec son époque"<sup>96</sup> ». Est moderne ce qui appartient à son temps, ce qui est séculier – littéralement « dans le siècle ». De manière primordiale, la modernité doit donc être entendue comme un changement dans le rapport de l'homme au temps allant dans le sens d'un arrimage avec le présent et d'une projection dans l'avenir. L'homme moderne envisage le présent non plus comme la continuité dégradée, pervertie, d'un passé idéalisé, inépuisable réservoir d'une sagesse immuable, mais

---

<sup>94</sup> Malcom WATERS, « General Commentary: The Meaning of Modernity », dans Malcom WATERS (dir.), *Modernity*. Vol. 1: *Modernization*, London et New York, Routledge, 1999, p. xii.

<sup>95</sup> Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales 1990, p. 307-329.

<sup>96</sup> Christopher Alan BAYLY, *La naissance du monde moderne, 1780-1914*, Paris, Le monde diplomatique - Éditions de l'Atelier, 2007, p. 32. Il suit en cela les thèses développées par R. Koselleck dans KOSELLECK, *Le futur passé...*



bien comme le moment de construction continuellement renouvelée d'un avenir incertain qui aspire au perfectionnement de l'être humain. Dominée par l'idée de progrès humain, la modernité tourne le dos au passé et suppose un présent autoréférentiel. En ce sens, l'homme moderne espère en l'avenir ce que lui dictaient auparavant les temps anciens: des lignes de conduite, un sens à la vie humaine. De modèle à imiter, le passé devient un ensemble fini de faits historiques aux contours plus ou moins bien compris et de plus en plus sujets à la critique. L'héritage qu'on en a préservé doit non plus conduire à sa seule préservation, mais nécessairement contribuer au dépassement des capacités humaines, sous peine d'être rejeté dans l'oubli. En ces termes, la modernité peut donc se définir par opposition à une tradition entendue comme un corpus d'habitudes, de coutumes elles-mêmes conçues comme autant de prescriptions qui tirent leur autorité de leur antériorité et, en dernière instance, de leur caractère transcendant.

Dans ce renversement du rapport au passé s'affirme donc une critique de la tradition rendue possible par l'affirmation de la liberté de la raison humaine. Ainsi, en corolaire à cette conception progressive de la marche de l'humanité, la modernité se caractérise par l'affirmation de la primauté du sujet pensant. De théocentrique, le monde tend à devenir anthropocentrique. L'univers se recentre progressivement autour de l'être humain, qui recherche en lui-même le principe et le sens de sa propre existence. La modernité marque ainsi la rupture progressive de l'homme avec le monde transcendant de la religion et le passage vers le monde immanent de la science rationnelle. À l'instar de Max Weber, nous concevons donc la modernité comme un phénomène consubstantiel du « désenchantement du monde » – « disparition de la magie comme technique de salut »<sup>97</sup>.

Ainsi comprise, la modernité présente des limites chronologiques bien imprécises. Si l'historiographie anglophone – américaine et britannique – en situe le début à l'avènement de la révolution industrielle<sup>98</sup>, l'historiographie francophone – française et québécoise – dans la

---

<sup>97</sup> Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 23.

<sup>98</sup> Ainsi débute l'article « Modernization and Industrialization » de Krishan Kumar, dans l'*Encyclopaedia Britannica*: « *Modern society is industrial society.* » WATERS, « General Commentary: The Meaning of Modernity », p. 72. C'est aussi le postulat de Thomas Nipperdey au sujet de l'histoire allemande. Thomas NIPPERDEY, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992, p. 27-29.

tradition d'une philosophie hégélienne de l'histoire<sup>99</sup>, retrace les origines des « temps modernes » vers la Renaissance<sup>100</sup>. Il est possible de situer la modernité dans un continuum qui, de l'invention de l'horloge, à la philosophie cartésienne en passant par l'invention de la presse à caractères mobiles, les grandes explorations, la réforme luthérienne, la science galiléenne, etc., auraient ainsi cumulé leurs effets pour rendre possible l'émancipation de la raison humaine des anciennes tutelles de la tradition et du surnaturel annoncée par Emmanuel Kant dans son discours phare de 1784: « Qu'est-ce que les Lumières? »<sup>101</sup>. Avec les Lumières s'épuise, pour le dire avec Marcel Gauchet, le « règne de l'invisible<sup>102</sup> » et se précipite l'âge de la raison. Sans doute convient-il que l'avènement d'un tel mouvement général de rupture avec l'ordre traditionnel du monde soit signalé par les révolutions américaine, française et industrielle et se confonde donc largement avec le libéralisme politique et économique. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreux penseurs avaient pleinement conscience de vivre à un tournant de l'histoire. Ainsi, en 1807, Georg Wilhelm Friedrich Hegel écrit, dans sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit*:

Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec ce qui était jusque-là le monde, celui de son existence et de sa représentation; il est sur le point d'engloutir tout cela dans le passé et il est dans le travail de sa conception [...]. L'insouciance et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes précurseurs de quelque chose d'autre qui se prépare. Cet émiettement [...] est interrompu par le lever du soleil qui, en un éclair, esquisse en une fois l'édifice du nouveau monde<sup>103</sup>.

Les temps lumineux entrevus par le philosophe allemand se manifestaient sans doute plus nettement que jamais au début du XIX<sup>e</sup> siècle, car depuis les révolutions politiques et économiques, les traits génériques des *temps modernes* se matérialisaient désormais avec force dans les *sociétés modernes* qui s'édifiaient sous ses yeux. C'est-à-dire qu'au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, les modes d'organisation des rapports sociaux prenaient acte du changement

---

<sup>99</sup> Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 (1985), p. 6.

<sup>100</sup> Éditeurs, « Introduction. AHR Roundtable: Historians and the Question of "Modernity". », *American Historical Review*, 116, 3 (juin 2011), p. 631-632; WATERS, « General Commentary: The Meaning of Modernity », p. xi-xii.

<sup>101</sup> Emmanuel KANT, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* Paris, Auguste Durand, 1853, p. 281-288. Sur l'importance de ce discours dans la formation de la modernité, on consultera la définition fort efficace en introduction à l'ouvrage de René VIRGOULAY, *Les courants de pensée du catholicisme français: l'épreuve de la modernité*, Paris, Cerf, 1985, p. 13.

<sup>102</sup> GAUCHET, *Le désenchantement du monde...* p. i.

<sup>103</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1966, p. 33.

dans la représentation du temps et du monde qui s'était amorcé des siècles auparavant. Ici intervient la distinction entre époque et société que suggère Émile Poulat pour expliquer le conflit originel entre Église et modernité<sup>104</sup>. Résultat d'une périodisation artificielle du temps, l'époque possède des caractéristiques générales et génériques qui sont susceptibles de se cristalliser différemment dans les sociétés, entendues comme systèmes culturels et politiques d'organisation des interactions humaines. L'époque peut ainsi se comprendre comme le tronc d'un arbre dont les branches seraient les différentes formes sociétales. À l'instar du sociologue Malcom Waters, nous concevons ces ramifications comme parties prenantes de la modernité telle qu'elle se développe dans les sociétés occidentales à compter de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. De façon non exhaustive, mais néanmoins convaincante, M. Waters énumère ainsi les caractéristiques suivantes de la société moderne idéal-typique qui s'élance avec la révolution industrielle:

- *Production systems are industrial, that is relatively large in scale, internally specialized into occupations, externally specialized by product, and mechanized.*
- *An increasing proportion of interpersonal practices are self-interested, rational and calculating.*
- *Physical and social objects, including human labour, are defined as commodities, that is they are alienable and can be exchanged in markets.*
- *Control of the state is specified by social role rather than by personal characteristics and is subject to periodic constituency legitimation.*
- *Individuals have citizenship rights that they can claim against the state.*
- *The primary site of legitimacy and responsibility is the individual person. The value-spheres of culture (truth, beauty and morality) are autonomized relative to each other and to other areas of social life.*
- *Social units – families, schools, governments, firms, churches, voluntary associations, etc. – are differentiated from one another, that is separated and distinguished from one another<sup>105</sup>.*

---

<sup>104</sup> « Dans nos pays, les *temps modernes* commencent avec la fin du Moyen Âge, symbolisée par l'invention de l'imprimerie (la première impression datée est de 1447, en Avignon), la prise de Constantinople (1453), la découverte de l'Amérique (1492) – le Nouveau Monde –, la Renaissance (païenne), la Réforme (hérétique et schismatique): de lourdes tares au milieu de progrès dont on pourrait dire ou attendre le pire et le meilleur. Pour un Français, la *société moderne* vient plus tard. Côté catholique, elle naît d'un crime, la Révolution, qui est son péché personnel. Entre l'Église et elle, le conflit est donc originel, et il est radical. » Émile POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, p. 115-116.

<sup>105</sup> WATERS, « General Commentary: The Meaning of Modernity », p. xii-xiii. On note au passage qu'en identifiant la modernité soit au libéralisme économique, soit au libéralisme politique, la plupart de ces caractéristiques tendent à écarter de l'histoire moderne les régimes totalitaires, socialistes, nazi et fascistes, qui en ont contesté les valeurs. En regard de cette définition, ces régimes risquent d'apparaître comme autant d'excroissances dégénérées.

Industrialisation, spécialisation et mécanisation de la production de biens standardisés, libéralisme économique et politique, démocratie, prévalence de l'État de droit sur les autres modèles politiques, triomphe de l'individualisme et du subjectivisme, fragmentation du corps social... la modernité se caractérise par tous ces phénomènes concomitants, susceptibles d'être ramenés à un seul: l'affirmation de la liberté du sujet rationnel dans un temps progressif, chronométrique et historique.

En se plaçant dès sa naissance sous le signe de la nouveauté, la modernité s'inscrivait nécessairement en rupture avec l'ordre antérieur des choses. Toutefois, si, comme le note le sociologue Krishan Kumar, « *[the] force of the modern has always been partly a reactive force, a force that derived meaning and momentum by a comparison or contrast with, and by rejection or negation of, what went before*<sup>106</sup> », gardons-nous de nous enfermer dans un raisonnement circulaire qui ferait de la modernité ce qui s'élève contre la tradition et de la tradition ce qui n'est pas moderne. Si la société moderne s'affirme bien en réaction à ce qui précède – exploitation industrielle contre exploitation agraire, démocratie contre monarchie, liberté contre autorité, etc. – elle n'en possède pas moins une forme et une teinte qui lui sont propres, énumérées ci-haut. Néanmoins, la rupture avec l'antériorité demeure constitutive de la modernité. L'individu moderne entre en conflit, partiel ou total, avec les principales sources d'autorité du monde traditionnel: famille, aristocratie terrienne, Église, monarchie de droit divin. Tour à tour, toutes ces institutions ont été soumises au test de la société moderne depuis la Révolution française. L'Église, au même titre que les autres, a subi et continue de subir aujourd'hui les assauts de l'esprit moderne imbu de liberté. Aussi toute étude de la modernité, la nôtre y comprise, est nécessairement dialectique en ce sens qu'elle doit s'attacher à comprendre la transition vers un ordre moderne des choses comme la manifestation d'un effort conflictuel de conciliation entre l'ancien et le nouveau.

Ainsi situé au confluent d'une pluralité de phénomènes plus ou moins autonomes, le concept de modernité se révèle complexe, protéiforme, voire insaisissable<sup>107</sup>. D'ailleurs, la

---

<sup>106</sup> Krishan KUMAR, « Modernization and Industrialization », dans WATERS, Malcom (dir.), *Modernity*. Vol. 1: *Modernization*, London et New York, Routledge, 1999, p. 79.

<sup>107</sup> Selon le sociologue Jean Baudrillard, auteur de la notice sur la modernité dans l'*Encyclopædia universalis*, la modernité « demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité. » Jean BAUDRILLARD, *sv* « Modernité », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008, p. 238.

complexité elle-même n'est-elle pas un trait caractéristique de la société moderne qui, en distinguant les corps sociaux, fait éclater le modèle sociétal d'Ancien Régime, dans lequel les ordres sociaux apparaissent clairement définis, stables et fortement hiérarchisés et où le spirituel et le temporel s'interpénètrent? Sans doute cette complexité et cette plurivocité ont-elles contribué à la popularité du concept et, par le fait même, à son indéniable labilité dans la littérature scientifique récente<sup>108</sup>. Cette labilité est aujourd'hui telle que le seul usage du concept dans le titre de cette thèse est susceptible d'avoir immédiatement soulevé la méfiance de certains lecteurs. De fait le concept de modernité, entendu dans son sens générique, nous a rapidement semblé inopérant lorsqu'employé tel quel. Il est difficile, voire forcément réducteur, en effet, de rattacher un acteur historique à un courant aussi vaste et multiforme que celui-ci. À la lecture de nos sources, il nous est apparu impossible de catégoriser rigidement les intellectuels catholiques canadiens-français suivant la ligne de partage entre tradition et modernité. Certains acteurs défendaient une position moderne – au sens le plus courant qui désigne ce qui est en phase avec son époque ou en avance sur elle – sur un sujet donné – la science, par exemple – alors qu'ils manifestaient un attachement clair à la tradition sur un autre aspect de la vie sociale – les mœurs maritales, par exemple. D'un point de vue diachronique, les vues d'un acteur sur un même sujet sont susceptibles d'évolution, passant, par exemple, d'une défense du droit de vote des femmes à une apologie du rôle de la femme au foyer. Le monde n'est ni tout noir, ni tout blanc. Aussi nous a-t-il semblé plus conforme à la polysémie du concept et à la complexité de l'homme en société de décliner la modernité selon les différentes sphères d'activités humaines, à l'instar de Kenneth McRoberts et Dale Postgate<sup>109</sup>. La modernité s'applique ainsi différemment sur les plans économique, politique,

---

<sup>108</sup> Lors d'un colloque organisé par Ginette Michaud et Élizabéth Nardout-Lafarge, par exemple, Esther Trépanier avait remarqué parmi les participants une certaine lassitude quant aux sempiternels débats sur la définition de la modernité. Esther TRÉPANIÉ, « La modernité : entité métaphysique ou processus historique. Réflexions sur quelques aspects d'un parcours méthodologique », dans Élizabéth NARDOUT-LAFARGE et Ginette MICHAUD (dir.), *Constructions de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt, 2004, p. 41. Pour une mise au point conceptuelle, on lira J.-P. Warren, dont la typologie, par le contenu qu'elle subsume, correspond d'assez près à celle que nous détaillons dans cette thèse. Jean-Philippe WARREN, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *Recherches sociographiques*, XLVI, 3 (2005), p. 495-525.

<sup>109</sup> Dans *Développement et modernisation du Québec*, les chercheurs déclinent la modernisation sur les plans social, économique et politique. Au point de vue social, la modernisation peut ainsi prendre la forme de la sécularisation, de l'urbanisation, de l'accessibilité à l'éducation et de la croissance des réseaux de communication. Au plan économique, ils citent l'industrialisation et la croissance des revenus *per capita* au nombre des manifestations d'une société en cours de modernisation. Enfin, dans son acception politique, la modernisation est indiquée par un certain nombre de facteurs qui vont tous dans le sens d'une démocratisation

administratif, culturel, moral, artistique, etc. À chacune de ces modernités correspond des enjeux et des problèmes particuliers de conciliation entre l'ancien et le nouveau<sup>110</sup>. Ce sont ces problèmes que nous étudions dans cette thèse à travers les efforts déployés par Georges-Henri Lévesque pour les résoudre. Nous espérons ainsi apporter une contribution à l'histoire du catholicisme et de la modernité canadienne-française.

### Remarques liminaires sur l'approche historiographique

À l'évidence, nous empruntons au genre biographique son attachement particulier au rôle de l'individu dans l'histoire. Toutefois, il ne faudrait pas confondre notre thèse avec l'approche biographique si souvent conspuée par les chercheurs<sup>111</sup> et pourtant si populaire auprès du lectorat, universitaire et général. La biographie, comme l'indique l'étymologie du mot et son usage littéraire, consiste en l'écriture d'une vie. L'auteur procède généralement chronologiquement, passant en revue l'existence entière du sujet biographé, de la naissance à la mort, en tâchant, tout au long du récit, de créer autour du récit lui-même un effet de réel et de cohérence que Bourdieu a qualifié d'« illusion biographique<sup>112</sup> ». Aussi attachée à la vie

---

des rapports de pouvoir: accroissement du nombre de personnes concernées par la politique, élargissement du champ des activités gouvernementales en corollaire d'une bureaucratisation accrue et plus spécialisée, participation citoyenne plus active, etc. Les auteurs donnent ainsi un ensemble de critères tangibles, d'indicateurs permettant de mesurer avec plus ou moins de précision le degré de modernisation d'une société. À la différence de leur approche, notre analyse définit principalement la modernité – entendue différemment de modernisation – en fonction des problèmes très généraux qu'elle soulève dans l'espace de discussion public. Kenneth McROBERTS et Dale POSGATE, *Développement et modernisation au Québec*, Montréal, Boréal express, 1983, p. 15-18.

<sup>110</sup> Une telle typologie est susceptible d'être déclinée à l'infini. À l'intérieur même d'une des catégories identifiées ci-haut, il est sans doute possible d'observer des différences marquées. Si l'on définit la modernité artistique par l'affirmation du sujet créateur, l'éclatement des canons esthétiques, l'usage de nouveaux médias et la déconstruction des cadres formels d'expression, on peut tout à fait envisager que la modernité se manifeste différemment dans la musique que dans la peinture ou la littérature. De telle sorte qu'il pourrait y avoir une modernité musicale qui ne corresponde pas point pour point à la modernité littéraire ou picturale.

<sup>111</sup> Depuis le sociologue François Simiand qui, en 1903, enjoignait ses pairs à abattre les trois grandes idoles de l'histoire traditionnelle, l'idole chronologique, l'idole politique et l'idole biographique, la biographie n'a pas cessé de susciter la méfiance, voire le mépris des chercheurs. Pour certains, il constitue même « le pire des genres historiques », à l'instar de Philippe Artières qui appelle tous les historiens à « contribuer à sa chute ». Philippe ARTIÈRES, *Rêves d'histoire. Pour une histoire de l'ordinaire*, Paris, Prairies ordinaires, 2006, p. 103. N'appelons que le géographe Nigel Thrift à la barre: « *Like Freud, I am deeply suspicious of, even inimical to, autobiography or biography as modes of proceeding. One seems to me to provide a spurious sense of oneness. The other seems to me to provide a suspect intimacy with the dead. As Phillips (1999: 74) puts it, 'Biography, for Freud, was a monument to the belief that lives were there to be known and understood, rather than endlessly redescribed. Biography did to the dead what Freud feared that psychoanalysis might do to the living.'* » Nigel John THRIFT, *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affects*, New York, Routledge, 2007, p. 7.

<sup>112</sup> Pierre BOURDIEU, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, p. 69-72. Contre une histoire lisse et rectiligne qui essentialiserait les traits distinctifs du sujet biographé,

privée qu'à la face publique de son sujet, la biographie consiste à révéler les « harmoniques » – ou les dissonances – entre les deux volets de son existence. Unir la vie et l'œuvre d'un penseur, telle est bien la recette que recommande François Dosse pour réaliser une biographie intellectuelle scientifiquement valable. Les nombreux exemples que cite l'historien à l'appui de sa thèse convergent en effet vers un même objectif: déterrer dans le passé intime, dans la vie privée de l'intellectuel biographé, le principe explicatif de son œuvre<sup>113</sup>. Tel n'est pas notre objectif.

Davantage qu'à la personnalité intime de Georges-Henri Lévesque, nous nous intéressons à ses idées, à sa personnalité intellectuelle. Notre thèse adhère ainsi plus aisément à l'histoire des intellectuels, mais un bémol s'impose encore ici. Presque exclusivement accordée au pluriel, l'histoire sociale des intellectuels gomme souvent l'individualité de l'intellectuel. Grand spécialiste de ce type d'histoire au Québec, Y. Lamonde affirme que l'intellectuel n'existe qu'en tant que partie d'un tout, comme membre d'une communauté de semblables<sup>114</sup>. Et de fait, suivant la thèse influente de Christophe Charle<sup>115</sup>, la plupart des

---

plusieurs chercheurs ont dressé « *a material schematism in which the world is made up of all kinds of things brought into relation with one another by many and various spaces through a continuous and largely involuntary process of encounter* ». THRIFT, *Non-Representational Theory...*, p. 8. Ainsi, Yves Gingras conviait récemment les historiens à s'intéresser à la « biographie sociologique », seule forme de ce genre honni capable de rendre compte des contingences constitutives de la trajectoire sociale et culturelle que l'on nomme « vie »: « Penser la biographie comme trajectoire sociale [...] invite aussi à présenter les caractéristiques des espaces parcourus dans lesquels s'engendrent les pratiques: famille, école et autres institutions sociales avec lesquelles l'agent entre en interaction et qui influencent sa trajectoire au sens de provoquer des changements d'itinéraire. » Yves GINGRAS, « Pour une biographie sociologique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 54, 1 (2000), p. 126. Y. Gingras cite en exemple l'essai de Norbert Elias sur Wolfgang Amadeus Mozart, publié à titre posthume, tout entier consacrée à montrer que le génie du musicien ne peut être compris en lui-même, comme un don de la nature ou de Dieu, mais qu'il doit plutôt être entendu comme le produit d'aptitudes naturelles développées sous la pression des structures sociales au sein desquelles il évoluait, en leur lieu et en leur temps, en somme. Ainsi, comme il le martèle tout au long de cet ouvrage, « la compréhension de la performance d'un artiste et la joie que procurent ses œuvres ne se trouvent pas compromises, mais au contraire plutôt renforcées et approfondies, par l'effort pour saisir le lien entre ses œuvres et sa vie dans la société des hommes. » Norbert ELIAS, *Mozart: sociologie d'un génie*, Paris, Seuil, 1991, p. 82. Sur l'histoire de la biographie, l'ambivalence de son statut scientifique et les conditions de sa valeur heuristique, voir Sabina LORIGA, *Le petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris, Seuil, 2010.

<sup>113</sup> François DOSSE, *Le pari biographique: écrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005, p. 399-446.

<sup>114</sup> Yvan LAMONDE, « Les "intellectuels" francophones au Québec au XIX<sup>e</sup> siècle: questions préalables », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 48, 2 (1994), p. 153-185.

<sup>115</sup> Selon lui, l'intellectuel tire sa force du nombre, qui lui permet de trouver une légitimité hors du patronage des puissants: « L'autorité morale n'est reconnue au savant ou à l'artiste qu'individuellement, cas par cas, en fonction de son éminence propre. [...] C'est l'inverse pour les "intellectuels". [...] Dans la notion d'"intellectuel", le nombre devient force et non limite, de la reconnaissance des autres pour fonder leur pouvoir symbolique. Comme ils se sont déjà rassemblés, ils se sont reconnus tels entre eux, leur jugement social interne dispense du jugement social externe des autres groupes et peut même aller contre lui. » Christophe CHARLE,

ouvrages en histoire des intellectuels insistent de nos jours sur la collégialité de l'action intellectuelle<sup>116</sup>. L'intellectuel s'insérant dans un mouvement, dans un courant, une école, on abordera plus volontiers ces ensembles que l'individu lui-même<sup>117</sup>. À l'autre bout du spectre méthodologique, lorsqu'on se penche sur un seul intellectuel, on tend à n'étudier qu'un aspect jugé marquant de sa pensée – le nationalisme chez Lionel Groulx, par exemple. Pour notre part, nous situons notre thèse au confluent de l'approche biographique qui s'attache à lier la vie et l'œuvre d'un individu, de l'histoire des idées qui s'intéresse à la génétique de sa production intellectuelle, et de l'histoire DES intellectuels qui observe son engagement à travers le filtre des revues et autres associations comme le témoignage dépersonnalisé, presque anonyme, de valeurs collectives partagées avec ses semblables. Il s'agit, en un mot, de faire l'histoire intellectuelle d'un intellectuel singulier. À l'instar de Philippe Chenaux, nous posons le postulat que toute histoire intellectuelle est à la fois histoire des idées et des individus qui les portent<sup>118</sup>. En ce sens, notre projet s'inscrit au croisement des deux axes méthodologiques de l'histoire intellectuelle: l'internalisme, attaché à la génétique des idées, et l'externalisme, intéressé par le dialogue entre les idées et leur contexte de production<sup>119</sup>. En

---

*Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 63.

<sup>116</sup> Prenons par exemple la définition de C.-P. Courtois: « Est appelée intellectuelle une personne reconnue pour ses réalisations ou qualifications dans le domaine du savoir - sciences, lettres, arts, culture - qui met cette qualité et cette notoriété au service d'un engagement civique, en général exprimé à l'aide d'un collectif, s'appuyant sur ces compétences pour asseoir une autorité dans le champ social. » COURTOIS, « Trois mouvements intellectuels... », p. 32. Insatisfait de la seule définition de son codirecteur de thèse, J.-F. Sirinelli, C.-P. Courtois lui annexe l'idée selon laquelle l'intellectuel du XX<sup>e</sup> siècle se distinguerait de ses avatars antérieurs par ses nouvelles pratiques socioculturelles collectives, notamment la création et la contribution à des revues. Il s'inspire en cela de la définition d'Andrée Fortin qui fait de l'intellectuel toute personne « qui contribue à la fondation d'une revue ». ANDRÉE FORTIN, *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 11.

<sup>117</sup> Comme nous l'avons mentionné plus tôt, en ce qui concerne l'histoire québécoise, cette approche s'est souvent manifestée par l'étude des revues, voie d'expression privilégiée de l'intellectuel au XX<sup>e</sup> siècle, ou à travers l'étude des journaux, des partis politiques et des associations civiles ou religieuses.

<sup>118</sup> Refusant une histoire des idées désincarnées, P. Chenaux ne peut pas davantage admettre une histoire des intellectuels qui évacue leurs idées. « À l'encontre d'une histoire sociologisante, qui voudrait réduire les prises de position des intellectuels à des stratégies de carrière ou à des querelles de personnes ou d'institutions, il importe à l'historien de la vie intellectuelle (et *a fortiori* de la vie intellectuelle catholique) de ne pas perdre de vue la spécificité de son champ de recherche et de bien comprendre que celui-ci se structure d'abord en fonction de critères (idéologiques) qui lui sont propres. » CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 12. Ce postulat a guidé nos travaux dans la préparation de cette thèse: le champ intellectuel, et à plus forte raison, le champ intellectuel catholique, évolue suivant des enjeux qui dépassent le seul intérêt envers un capital, qu'il soit symbolique ou matériel. Cela ne signifie pas de négliger les luttes qui dynamisent les différents champs au sein desquels agit le père Lévesque, au contraire. Cela invite à les prendre en compte dans l'analyse, mais sans pour autant réduire ses idées à de simples stratégies de distinction ou de domination.

<sup>119</sup> Pour une définition de l'histoire intellectuelle par l'image des deux axes, voir Roger Chartier, citant Carl Schorske: Roger CHARTIER, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions »,



nous intéressant aux problèmes que posent différents aspects de la modernité au catholicisme et aux solutions proposées par Georges-Henri Lévesque, nous ne cherchons pas tant à retracer le rôle du dominicain dans les institutions au sein desquelles il s'est engagé, mais davantage à comprendre les idées qu'il avançait dans leur contexte d'énonciation large et particulier, à analyser les stratégies déployées pour les défendre et à saisir ce qu'elles révèlent sur la sensibilité religieuse de leur auteur<sup>120</sup>.

---

*Revue de synthèse*, 3, 111-112 (juillet-décembre 1983), p. 304-305. La même analogie est reprise par François DOSSE, *La marche des idées: histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, Éditions La découverte, 2003, p. 11. Celui-ci rappelle aussi le damier à quatre cases que Robert Darnton plaque sur la réalité de l'histoire intellectuelle pour en décrire les multiples formes et les différentes nuances d'un spectre allant de « l'histoire des concepts d'un côté [à] une socio-histoire des engagements des intellectuels dans la cité de l'autre. » DOSSE, *La marche des idées*, p. 12. Sur ce sujet, on consultera aussi, parmi une bibliographie très étendue, Daniel WICKBERG, « Intellectual History vs. The Social History of Intellectuals », *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 5, 3 (2001), p. 383-384.

<sup>120</sup> Nous préférons le terme « sensibilité » à celui d'éthique. Avant de faire ce choix, nous avons d'abord envisagé de suivre E.-M. Meunier et J.-P. Warren sur ce chemin conceptuel. Lorsqu'ils définissent « l'éthique personaliste », eux-mêmes s'inspirent librement de Max Weber. WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 85-86. La thèse de E.-M. Meunier se fait plus explicite à ce sujet: MEUNIER, *Le pari personaliste*, p. 16-24. Cependant, le concept d'éthique nous apparaît plus ou moins approprié aux fins de leur étude. Celle-ci vise à comprendre le changement vécu par les catholiques dans leur rapport au monde sensible et au monde surnaturel au Québec durant l'après-guerre de manière à mieux saisir les intentions primordiales « des penseurs et acteurs de la Révolution tranquille » WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 54. L'éthique chez E.-M. Meunier et J.-P. Warren s'apparente à une « vision du monde » (p. 34). Cette *weltanschauung* donne un horizon, elle oriente l'action en fonction d'impératifs passionnels et rationnels. Or, dans l'œuvre de Weber comme dans sa définition usuelle, le concept d'éthique renvoie d'abord et avant tout à celui de morale. Chez Weber, l'éthique protestante, et plus particulièrement l'éthique calviniste, se définit par un rapport moral au travail et à l'argent largement déterminé par la croyance en la prédestination. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Dans son acception générique, l'éthique est la « science et théorie de la morale ». *Le petit Robert. sv « Éthique »*, Paris, Le Robert, 2013, p. 946. Elle traite des valeurs communes à un groupe social donné et tend, à travers sa rationalisation des conceptions du bien et du mal, à l'universel. Notre propos – tout comme celui de E.-M. Meunier et J.-P. Warren, serions-nous tentés d'ajouter sans vouloir détourner le sens de leur projet – ne colle pas tout à fait à cette définition *stricto sensu*. Tout comme nos prédécesseurs, nous cherchons à mettre au jour les motivations profondes de notre sujet et nous cherchons ces intentions primordiales dans son schème de croyance. À cette fin, nous posons l'hypothèse que Georges-Henri Lévesque, comme d'autres que lui au même moment, a défendu le changement social non pas guidé par une conception bien précise de la morale catholique – ce que serait une éthique catholique – mais par une sensibilité religieuse, c'est-à-dire une conception particulière du rapport des hommes à Dieu, au temps et au monde. Cette sensibilité correspondait à un *ethos*, un schème de valeurs particulier à l'intérieur du vaste faisceau d'interprétations doctrinales qu'on nomme catholicisme. Lorsque nous définirons la sensibilité religieuse du père Lévesque, c'est évidemment à sa sensibilité catholique que nous référerons. Comme nous le verrons, elle contribuait à teinter ses idées, à orienter son discours intellectuel tout en délimitant sa conception de la nature et de la fonction de l'Église dans la société. Par sa polysémie, le terme « sensibilité » nous apparaît ici plus juste. Il désigne en effet la capacité « d'être informé des modifications du milieu (extérieur ou intérieur) et d'y réagir » autant qu'une « opinion, tendance, courant » à l'intérieur d'un ensemble social donné. *Le petit Robert. sv « Sensibilité »*, Paris, Le Robert, 2013, p. 2350.

## Hypothèse

Cette histoire intellectuelle d'un intellectuel est scandée par les principales marques de l'engagement du père Lévesque dans la modernité. Ainsi, nous soutiendrons l'hypothèse selon laquelle l'engagement du père Lévesque dans la modernité s'articule autour de quatre axes qui correspondent à différents plans sur lesquels se décline la modernité: économique, social, épistémologique et culturel. À chacune de ces facettes de la modernité correspondent selon notre hypothèse des moments critiques de la trajectoire intellectuelle du père Lévesque au Québec durant lesquels il s'est affairé à concilier les termes des enjeux soulevés par la modernité dans la société canadienne-française. La modernité économique représente le premier pôle d'engagement du père Lévesque. En effet, la crise des années 1930 qui coïncide avec son entrée dans le champ intellectuel détermine les modalités de son insertion dans celui-ci et la teneur de son discours sur le plan économique. Le problème qui se pose au père Lévesque comme à l'ensemble des intellectuels consiste à concilier l'intérêt individuel avec le bien commun. À la différence de ses pairs, toutefois, entre le capitalisme vicié et le communisme vicieux, il propose une troisième voie non pas corporatiste, mais coopératiste. Sa vision non-confessionnelle de la coopération provoquera, au milieu des années 1940, une crise au plan social dont l'enjeu consistera cette fois à repenser la structure, la nature et le rapport de l'Église à la société québécoise. Le problème auquel il s'attache alors consiste à trouver un terrain d'entente entre le cléricalisme prôné par l'Église et l'autonomie réclamée par de plus en plus de fidèles. Cette crise constitue, comme nous en ferons la démonstration, un tournant dans la trajectoire sociale et intellectuelle du père Lévesque et, plus largement, dans l'histoire intellectuelle et religieuse du Québec contemporain. L'incurvation qu'elle marque est particulièrement visible lorsqu'on s'efforce de comprendre l'évolution de sa position dans la modernité épistémologique. Le problème fondamental auquel il se trouve confronté dès la fondation de l'École des sciences sociales, économiques et politiques de l'Université Laval et tout au long de son développement porte à trouver une solution de compromis entre foi et raison, science et conscience. Or, l'évolution de sa pensée à ce sujet est grandement déterminée par l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives qui le poussera à radicaliser sa position. Enfin, le dernier axe de l'engagement du père Lévesque dans la modernité touche à la dimension culturelle de celle-ci au Canada. La participation du père Lévesque à la commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des

sciences au Canada a en effet entraîné une remise en question du rôle de l'État et de l'Église dans l'éducation supérieure et par le fait même déclenché une reconfiguration du nationalisme canadien-français désormais plus strictement défini en termes autonomistes. En appuyant ouvertement la centralisation des pouvoirs au fédéral par sa seule participation à cette commission, Georges-Henri Lévesque a porté son engagement dans la modernité sur le terrain non seulement *du*, mais *de la* politique. À l'opprobre des pouvoirs religieux venait ainsi s'ajouter l'ire des pouvoirs politiques qui achevèrent progressivement de l'éconduire du champ intellectuel québécois.

### **Le corpus et ses limites**

Ces moments critiques ont permis de circonscrire le dépouillement de l'immense fonds Georges-Henri Lévesque, disponible au service des archives de l'Université Laval, qui a fourni la matière première de notre recherche. En effet, les quelque 23 mètres linéaires<sup>121</sup> (m. l.) de documents textuels que comprend ce fond ont été classés de façon fort efficace par le service des archives aidé par le père Lévesque lui-même au cours des années 1980, soit en même temps qu'il préparait les trois tomes de ses *Souvenances*, dont la rédaction est d'ailleurs bien servie par cette proximité avec les sources. Grâce au répertoire ainsi constitué, il nous a été possible de sélectionner les sous-séries qui nous semblaient les plus appropriées au sujet de notre thèse<sup>122</sup>. Le corpus de sources ainsi formé rassemble une documentation hétéroclite, manuscrite et imprimée, de correspondance, d'allocutions, de mémoires, de notes personnelles, d'articles de revues et de journaux, de documents officiels et promotionnels, etc.

Comme nous l'avons compris au fil de nos recherches, ce fonds d'universitaire avait toutefois été ponctionné par son donateur, qui en avait retranché plusieurs centaines de documents afin d'en confier la garde à son ordre. Aux archives de la province du Canada de l'ordre des Frères prêcheurs, sises au couvent de la côte Ste-Catherine à Montréal, nous avons donc dépouillé les dix boîtes que comprend le fonds Georges-Henri Lévesque<sup>123</sup>. Là se

---

<sup>121</sup> 22,84 m. l. pour être exact. Cette mesure est donnée par le répertoire du fonds. La description du fonds sur le site du Réseau de diffusion des archives du Québec fait plutôt état d'une longueur de 25,78 m. l.

<sup>122</sup> La liste des séries et sous-séries dépouillées dans le cadre de nos recherches est dressée dans l'annexe 1.

<sup>123</sup> En plus du fonds Georges-Henri Lévesque, nous avons dépouillé, en tout ou en partie, les fonds suivants, dont le contenu, s'il a contribué à notre réflexion générale sur les dominicains du Canada, n'a pas nourri

trouvent notamment plusieurs dossiers sur la crise de la non-confessionnalité des coopératives et ses suites qui ont amplement nourri l'analyse de cet épisode crucial.

Ces recherches ont été complétées par plusieurs sources éditées, notamment afin de planter le décor idéologique et religieux dans lequel a évolué l'acteur central de la pièce que nous avons mise en scène<sup>124</sup>. Cependant, des constitutions de l'ordre des Dominicains à tous les numéros de la *Revue Dominicaine*, en passant par les ouvrages des Frères prêcheurs, les annuaires de l'Université Laval, les textes pontificaux, la correspondance des pionniers dominicains au Canada, etc., nous avons préféré, aussi souvent que possible, la consultation directe des sources premières aux extraits analysés dans les sources secondes.

Une telle démarche comporte certaines limites. D'abord, le seul éclectisme des sources aurait suffi à faire éclater toute grille d'analyse dans laquelle nous aurions tenté de les enfermer. En effet, on ne peut adresser les mêmes questions à des lettres qu'à des annuaires universitaires, à des articles de journaux ou à des mémoires confidentiels. À elle seule, cette variété exigeait que nous abordions nos sources avec un questionnaire large et ouvert. Celui-ci nous a été dicté par les quatre axes autour desquels s'est articulée la position du père Lévesque dans la modernité. En nous demandant, vis-à-vis de nos sources, comment s'articulent la pensée et l'action du père Lévesque dans la modernité, nous cherchions donc plus précisément à analyser les solutions qu'il a tenté d'apporter aux problèmes qui se posaient à la société canadienne-française sur les plans économique, social, épistémologique

---

directement notre analyse: Thomas Charland, Ceslas-Marie Forest, Louis Lachance, Benoît Lacroix, Antonin Lamarche, Noël Mailloux et Louis-Marie Régis.

<sup>124</sup> Sur le père Lévesque, mentionnons par exemple les deux premiers tomes des mémoires du père Lévesque, évidemment, mais aussi la correspondance entre Lionel Groulx et le père Lévesque dans la regrettée revue *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle* et les recueils de sources constitués récemment par Maxime Allard et Jean-François Simard. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1 et 2; Giselle HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres. La correspondance Georges-Henri Lévesque-Lionel Groulx (1934-1937) », *Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, 2 (été 1994), p. 85-118; LACROIX, « Quand deux baobabs... », p. 61-83. et Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, *Échos d'une mutation sociale: anthologie des textes du père Georges-Henri Lévesque, o.p., précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011; Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. Le chapitre consacré à l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives dans l'ouvrage minutieusement documenté de Denise Robillard sur l'Ordre de Jacques-Cartier a aussi permis de compléter nos propres recherches. Denise ROBILLARD, *L'Ordre de Jacques Cartier. Une société secrète pour les Canadiens français*, Montréal, 2009, p. 390-405. Nous sommes également redevables à Mme Robillard d'avoir gracieusement accepté de nous transmettre de précieuses pièces d'archives de M<sup>gr</sup> Courchesne.

et culturel. Ainsi, nous avons porté une attention particulière aux propositions de conciliation formulées par le dominicain entre les termes constitutifs de la tension entre tradition et modernité sur ces différents plans – intérêt individuel et bien commun; Église et société; spirituel et temporel; foi et raison; religion et science; croire et savoir; nation et religion; autonomisme et fédéralisme; ordre et personne, etc. Ces binômes ont quadrillé le territoire de notre recherche.

Or, le « comment » de notre problématique recouvre aussi une autre réalité de l'engagement: son aspect stratégique. Lors de l'analyse, nous sommes donc restés tout autant attentifs aux manifestations, parfois implicites, des modalités concrètes de l'action intellectuelle du père Lévesque. Dans nos sources, nous cherchions donc les stratégies déployées pour faire valoir son discours dans le champ intellectuel et le concilier avec les exigences différentes, voire parfois carrément contradictoires des champs religieux, universitaire et civique au sein desquels il agissait simultanément. Stratégies discursives d'abord: dans l'ordonnancement et la fréquence des arguments et le choix des mots selon les contextes, nous avons parfois trouvé des indices révélant les intentions du père Lévesque. Stratégies sociales ensuite: à travers la mobilisation de son réseau, la reconfiguration de celui-ci, le choix des lieux de diffusion de sa pensée, les marques de reconnaissance exprimées et reçues, etc. nous avons voulu mettre au jour les exigences du jeu politique dans lequel s'insérait l'intellectuel pour défendre ses idées.

Enfin, derrière notre problématique se dissimule un dernier questionnement, à notre avis fondamental pour comprendre l'évolution du catholicisme contemporain. Ce questionnement porte à cerner la ligne de fracture qui lézarde la façade de l'Église catholique romaine sous les coups du bélier de la modernité et qui, progressant tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, dessine les linéaments du catholicisme post-conciliaire. Nous avons donc cherché, à travers les marques de l'engagement du père Lévesque, les indices révélateurs de sa sensibilité religieuse afin de mieux le situer sur le vaste et complexe échiquier idéologique du catholicisme moderne.

Ces questionnements sur les enjeux, les modalités et les fondements religieux de son action intellectuelle posaient en retour la question du contexte dans lequel s'inscrivait le père Lévesque. En effet, seule une contextualisation à la fois générale et particulière, tenant

compte tout autant des tensions entre catholicisme et modernité telles que vécues par l'Église romaine depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, de la position des dominicains de la province de France dans ce mouvement général et du réseau de sociabilité intellectuelle du père Lévesque, permet de comprendre pleinement les enjeux et les modalités de son engagement dans la modernité canadienne-française. C'est pourquoi le contexte tient une si large place au sein de notre démonstration: le contexte général permet de déterminer les enjeux de l'Église dans la modernité et de mieux cerner les clivages en son sein tandis que le particulier permet de mieux comprendre les modalités concrètes de l'engagement du père Lévesque.

Aussi imposant soit-il, le corpus assemblé dans le cadre de nos recherches demeure lacunaire à bien des égards. Cette thèse, comme toutes les thèses, laisse en plan une foule de pistes que ni le temps ni l'espace ne nous ont permis d'explorer plus avant. La sous-série E/8 du fonds Georges-Henri Lévesque de l'Université Laval comprend par exemple un certain nombre de textes susceptibles d'étoffer encore davantage notre analyse. À partir de la liste des correspondants, du nombre de lettres échangées et du dossier de presse accumulé par le père Lévesque sur chacun d'eux, nous aurions aussi souhaité dresser une représentation cartographique de son réseau social. De la même façon, notre analyse se serait assurément enrichie d'une cartographie intellectuelle du père Lévesque, montée à partir de l'inventaire de sa bibliothèque et des références les plus couramment citées dans son œuvre. Au sujet de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, nous avons projeté de croiser les données indiquant sa fréquentation étudiante et ses effectifs enseignants avec les données sur son financement, mais le temps nous a manqué. Une telle analyse aurait permis de mieux apprécier les conditions financières de l'institution sous le décanat du père Lévesque et le rôle des différentes sources de financement dans son évolution. Il aurait été aussi souhaitable de compléter l'analyse de la correspondance par le dépouillement des archives de ses principaux interlocuteurs. Fort heureusement, le père Lévesque a souvent conservé des copies de ses propres lettres, attachées avec les réponses de leurs destinataires. Néanmoins, une telle recherche pourrait sans aucun doute éclairer davantage l'intensité des liens qui tissaient le réseau social du père Lévesque et les stratégies déployées privément par ce dernier pour défendre ses idées publiquement. De même, une analyse de ses sermons serait susceptible de jeter une lumière nouvelle sur sa sensibilité religieuse. Enfin, lorsque les

conditions d'accès aux archives secrètes du Vatican le permettront, il faudra un jour compléter notre dossier sur l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives et ses suites.

Ces réserves n'enlèvent rien à la valeur heuristique de nos travaux. Elles indiquent simplement des pistes encore inexplorées sur ce personnage central de l'histoire intellectuelle du Québec contemporain et témoignent de l'ampleur de la matière qu'il a léguée à la postérité.

## **Plan**

Le plan de notre thèse, si on nous permet une telle métaphore, se déroule comme celui d'une église. Tels les bas-reliefs de la façade, le prologue offre un condensé de l'histoire de l'ordre des Frères prêcheurs de sa fondation à la Révolution. Cette étape préliminaire s'avère essentielle à la compréhension de la sensibilité religieuse du père Lévesque. En saisissant en un cliché les notes essentielles du charisme dominicain, nous y montrons l'*ethos* religieux dans lequel a évolué le père Lévesque, les habitus culturels qu'il est susceptible d'avoir incorporé lors de sa formation religieuse.

Pénétrant dans la nef par le collatéral, nous suivrons ensuite, travée après travée, les réactions de l'Église à la modernité politique, socioéconomique et épistémologique au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle afin de mieux insérer le père Lévesque dans la tension générale entre le catholicisme et le monde moderne. Dans le premier chapitre, nous verrons ainsi comment, en refusant la nouvelle donne distribuée par le libéralisme économique et politique et par le rationalisme scientifique, l'Église s'est placée en conflit avec le siècle et avec les fidèles, clercs et laïcs qui, en son sein, ont tenté de concilier le catholicisme avec les différents aspects de la modernité. Longeant les vitraux qui racontent les hauts faits de cette histoire, nous porterons, le cas échéant, une attention particulière aux principales figures dominicaines qui, en France, mettent en lumière le rôle de l'ordre au sein de cette difficile mutation religieuse.

Aussi exceptionnel que soit son parcours à certains égards, Georges-Henri Lévesque n'était pas le premier intellectuel dominicain de la province du Canada. Saisir les éléments de spécificité et de conformité de sa pensée engagée implique nécessairement de le situer au sein de sa communauté religieuse. Ainsi, passant du contexte général au particulier, nous

analyserons au deuxième chapitre les modalités d'inscription sociale des dominicains au Canada français depuis l'implantation de l'ordre jusqu'aux années 1950 de manière à cartographier le réseau intellectuel et religieux dans lequel s'insérait le père Lévesque.

Revenant ensuite vers le centre de la nef, nous reprendrons à compter du troisième chapitre la typologie de la modernité en l'appliquant cette fois à l'engagement du père Lévesque de manière à jalonner sa trajectoire intellectuelle. L'analyse de l'engagement du père Lévesque dans la modernité économique met en relief toute l'importance qu'il accordait au coopératisme comme mode de conciliation des intérêts individuels et du bien collectif ainsi que le rôle de ce problème dans sa propre insertion au sein du champ intellectuel canadien-français.

Au quatrième chapitre, nous parviendrons à la croisée du transept, point crucial de notre démonstration: la modernité sociale, dont le problème central consiste à concilier le temporel et le spirituel et à définir la nature et la fonction de l'Église dans la société canadienne-française. L'analyse de la crise paroxystique de la non-confessionnalité des coopératives et de son prélude révélera une ligne de fracture fondamentale, au sein du clergé, entre une Église déductiviste, hiérarchico-hiératique et omniprésente, et une Église réaliste, démocratique et recentrée sur sa vocation spirituelle. Comme nous le montrerons, en remettant en question la configuration et la place de l'Église au sein de la société canadienne-française, cette crise a joué un rôle déterminant à la fois dans l'histoire du catholicisme contemporain et dans la trajectoire intellectuelle et sociale du père Lévesque.

Du transept, nous parvenons au cinquième chapitre au chœur de l'église et au cœur de l'œuvre intellectuelle du père Lévesque: la faculté des sciences sociales. En nous attachant à l'évolution de la tension entre raison et foi, science et conscience, faits et principes à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval dirigée par le père Lévesque pendant la majeure partie de la période que couvre notre thèse, nous pourrons mieux apprécier l'importance de l'épisode de la non-confessionnalité des coopératives dans l'incurvation de son parcours.

Au sixième et dernier chapitre, nous parviendrons aux déambulatoires de cette thèse: l'engagement du père Lévesque dans la modernité culturelle. Poursuivant l'analyse des effets



de l'affaire de la non-confessionnalité sur sa trajectoire, nous observerons ainsi notre sujet être évacué de la scène intellectuelle québécoise et redéployer son réseau intellectuel vers l'extérieur de la province en participant notamment à la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada. L'analyse de la polémique déclenchée par la commission dans le champ politique et intellectuel du Québec au sujet du financement fédéral des universités permettra de comprendre comment le père Lévesque a contribué à la redéfinition du nationalisme canadien-français.



# **PROLOGUE L'ordre des prêcheurs de sa fondation à la Révolution**

Afin de bien saisir les modalités propres de l'inscription sociale de Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, il importe d'abord d'esquisser à grands traits les contours de l'ordre des prêcheurs à travers un bref survol historique des notes essentielles qui font sa spécificité au sein du clergé.

## **L'ordre des prêcheurs: quelques notes liminaires sur son histoire et son charisme**

*À quoi lui servirait la science, si elle n'était vivifiée et fécondée par la charité?*  
Émile Alphonse Langlais, O.P.

Fondé en contexte de lutte contre l'hérésie cathare, l'ordre des prêcheurs est voué depuis ses origines à la prédication de la bonne Parole dans les diocèses urbains. Pour accomplir pleinement sa vocation de prêcheur, le dominicain est appelé, par les constitutions mêmes de son ordre, à mener une vie communautaire rythmée, certes, par la liturgie, mais gouvernée surtout par l'importance des hautes études afin de se garder présent à son époque. Cet appel fondamental à la vie intellectuelle a instauré entre l'ordre et l'université une affinité élective qui a marqué leur histoire. Ainsi, proche dès sa naissance des milieux urbains et de l'élite lettrée, relevant de sa propre autorité magistérielle, structuré suivant les principes démocratiques, l'ordre a longtemps suscité la méfiance des autorités diocésaines, une méfiance qui s'est mutée en crainte populaire au temps de l'Inquisition, alors que l'ordre en est venu à se confondre avec l'autoritarisme violent et intransigeant de l'Église catholique.

### **Un ordre d'érudition et d'action**

L'ordre des Frères prêcheurs fut fondé par la bulle pontificale *Religiosam vitam* le 22 décembre 1216 à l'initiative de Dominique de Guzmàn (~1170-1221), prédicateur originaire du village de Caleruega, sur le plateau de Vieille Castille, au nord de l'actuelle Espagne. Les

origines mêmes de cet ordre mendiant<sup>125</sup> révèlent une des tensions constitutives de son histoire. En 1215, lorsque Dominique accompagna l'évêque d'Osma au quatrième concile œcuménique du Latran, il vivait déjà en communauté selon la règle de saint Augustin depuis quelques mois dans le sud de la France, où il combattait l'hérésie cathare en prêchant la bonne Parole. Au concile, il demanda au pape Innocent III de lui accorder, à lui et à ses frères, la légitimité nécessaire pour se prévaloir du titre de prédicateur et pour se former en communauté au sein des diocèses. Bien que prudemment, le pape se montra favorable à sa requête. Par le dixième canon, il enjoignait les évêques à s'adjoindre « une catégorie de gens compétents » afin de les aider, « non seulement pour l'office de la prédication, mais aussi pour le ministère des confessions, l'assignation des pénitences et autres activités relatives au salut des âmes<sup>126</sup> ». Plus encore, il obligeait les évêques à satisfaire « de manière convenable à ce dont ils ont besoin, pour éviter qu'ils soient contraints d'interrompre leur mission à cause de la nécessité<sup>127</sup>." » Sans être nommé directement par le canon, Dominique se voyait promettre le statut de prêcheur dès qu'il doterait sa communauté d'une règle appropriée. Cette promesse était remplie l'année suivante, en 1216, au moment pour le prêcheur de retourner à Rome<sup>128</sup>. Bien que le dixième canon leur assignait officiellement une fonction subsidiaire de « coadjuteurs et de coopérateurs », l'élévation directe de leur ordre par Innocent III revêtait les frères prêcheurs d'une autorité importante. La « prédication ayant pour objet la doctrine,

---

<sup>125</sup> Un ordre régulier se définit par le mode de vie adopté par ses membres tel qu'édicte par « les canons 487 et 488, 1, du Code de Droit Canonique: "vie en commun, stable, dans laquelle on tend à la perfection évangélique au moyen des vœux d'obéissance, de chasteté parfaite et de pauvreté, émis dans un institut approuvé [par l'Église]". » Bernard DENAULT, *Sociographie générale des communautés au Québec (1837-1969). Éléments de problématique*, Mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1972, p. 14. Le religieux, ou clerc régulier, mène donc une vie consacrée à Dieu dans le respect des conseils évangéliques. Ajoutons toutefois que le régulier, par définition étymologique, suit une « règle », un mode de vie conforme à un modèle approuvé par l'Église. En l'occurrence, les dominicains suivent la règle de saint Augustin. Elle régit leur conduite générale tandis que les constitutions qu'ils adoptent définissent le comportement attendu dans certains contextes plus précis. Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada, « Constitution fondamentale de l'ordre des prêcheurs », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014; Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada, « Constitutions primitives de l'ordre des prêcheurs (1216-1236) », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014; Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada, « Règle de saint Augustin », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014.

<sup>126</sup> Canon X cité par Marie-Humbert VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, T. 2: *Au coeur de l'Église*, Paris, Cerf, 1982, p. 26.

<sup>127</sup> F. FICARRA, *Les dominicains. Origines, organisation, grandes figures*, Paris, De Vecchi, 2005, p. 34.

<sup>128</sup> VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, p. 35.

et donc la vérité du Christ et de son orthodoxie<sup>129</sup> », elle relevait principalement de l'épiscopat. Celui-ci devrait désormais partager cette responsabilité avec le nouvel ordre.

Jusqu'alors confiné dans les abbayes de campagne et voué à une œuvre de contemplation ou de labeur hors du siècle, le clergé régulier, en dépit des puissants rayonnements de Cluny et de Cîteaux, ne faisait pas directement concurrence à l'autorité séculière qui s'exerçait dans les villes. Prêtres et chanoines demeuraient responsables de l'administration du salut des fidèles. Or, avec l'apparition des frères prêcheurs, « voici que des religieux viennent maintenant exercer en pleine ville un ministère analogue à celui des curés, puisqu'ils prêchent, confessent, ouvrent leurs églises aux foules<sup>130</sup> ». Prêchant dans les villes sous le nez même des autorités diocésaines, les dominicains soulevèrent chez elles une méfiance que les siècles ne parvinrent jamais à apaiser complètement: « Admettre que ce ministère [la prédication] puisse être officié par quelqu'un d'autre que les évêques signifiait reconnaître un autre axe de gravité, différent du Saint-Siège, mais inscrit dans le cadre de l'autorité morale de l'Église<sup>131</sup>. » Entre clergé séculier et clergé régulier naquit alors une émulation qui s'exprimera parfois avec les accents d'une tenace rivalité au fil des siècles. Plutôt que des confrères de vocation apostolique, les prêtres tiendront souvent les frères prêcheurs pour des concurrents. Comme le rappelle F. Ficarra, ce fait est capital dans l'histoire des prêcheurs, la sourde concurrence qui les opposait au haut clergé diocésain suivra les frères dominicains jusque dans leur exil au Canada, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>132</sup>. Aussi, pour mieux comprendre le champ d'expérience dans lequel s'est inscrite la trajectoire intellectuelle de Georges-Henri Lévesque durant le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, il convient de cerner succinctement les formes du pouvoir au sein de l'ordre et d'esquisser les contours

---

<sup>129</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 33-34.

<sup>130</sup> André LATREILLE, *et al.*, *Histoire du catholicisme en France*, Vol. 2, Paris, Spes, 1962, p. 34.

<sup>131</sup> FICARRA, *Les dominicains...* p. 33-34. Comme le rappellent André Latreille, Étienne Delaruelle et Jean-Rémy Palanque, l'apparition des ordres mendiants en milieu urbain s'inscrivait aussi dans le contexte d'une lutte d'influence entre Paris et Rome: « Il ne faudrait pourtant pas tout ramener à de sordides oppositions d'intérêt; il y avait un autre enjeu à cette rivalité: les Mendicants apparaissaient comme des agents de la centralisation pontificale et comme les représentants d'un pouvoir étranger, celui du pape, cependant que le clergé séculier ne connaissait pas d'autre chef, en l'Église de France, que le roi. » LATREILLE, *et al.*, *Histoire du catholicisme*, Vol. 2, p. 34.

<sup>132</sup> « Il ne faut jamais oublier cela si l'on veut comprendre l'évolution de l'ordre fondé par Dominique. » FICARRA, *Les dominicains...*, p. 34.

du charisme dominicain avant de passer en accéléré le film de leur histoire depuis la Révolution française.

### **Modalités du gouvernement dominicain**

Né hors de l'emprise des évêques, l'ordre des prêcheurs relève en dernière instance de l'autorité papale. Sans être entièrement souverain, il conserve une certaine autonomie à l'intérieur des limites du droit canon. La structure gouvernementale de l'ordre témoigne de la sensibilité précoce de ses pères fondateurs à l'égard des principes de responsabilité, de liberté et de participation qu'on retrouve aujourd'hui au fondement des systèmes démocratiques contemporains.

Le gouvernement des prêcheurs s'étage sur trois paliers organisés de manière à faciliter la communication des enjeux de la base au sommet et vice-versa. Couvent, chapitre provincial et chapitre général s'emboîtent en effet plus qu'ils ne se superposent pour former un organisme à la fois hiérarchique et démocratique à l'intérieur duquel chaque niveau possède son autonomie et ses responsabilités propres. Le couvent représente la « cellule de base de l'Ordre<sup>133</sup> », là où s'organisent au quotidien l'action apostolique et la vie commune. Dirigés par un prieur élu par ses confrères, les couvents sont regroupés en provinces, elles-mêmes sous l'autorité d'un prieur provincial élu pour quatre ans par les délégués de tous les couvents d'une même province, appelés définiteurs. Comme l'explique le père Vincent Couesnongle, le chapitre provincial qui élit le supérieur de la province a pour responsabilités, au XX<sup>e</sup> siècle, « d'analyser la situation de la province, de prendre connaissance des desiderata et critiques de tous les religieux, d'étudier les problèmes de la province et de proposer décisions et orientations à prendre. Le prieur provincial et les définiteurs ont la tâche de se prononcer sur celles-ci et de les soumettre à l'approbation du Maître général » qui chapeaute l'ensemble des provinces dominicaines. Le maître général de l'ordre est élu pour un mandat de neuf ans par le chapitre général qui se réunit tous les trois ans en alternant entre chapitres de provinciaux, réunissant les chefs de toutes les provinces dominicaines, et chapitres de définiteurs, composés de frères de toutes les provinces « venant de la base et

---

<sup>133</sup> Vincent De COUESNONGLE, « Le gouvernement des Prêcheurs », dans *Dominicains. L'ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux*, Paris, Cerf, 1980, p. 195.

mandatés par celle-ci<sup>134</sup> ». Devant ces assemblées législatives périodiques, le maître de l'ordre rend compte de ses actions, de sa gestion et se soumet à la critique de ses confrères. Ainsi, s'il exerce une autorité souveraine entre les chapitres, le général doit néanmoins veiller à se conduire conformément aux grandes orientations imprimées lors de ceux-ci par la base, source de sa légitimité. Or, si les instances délibératives du gouvernement général ont vocation législative, cela ne signifie pas que le fonctionnement de l'ordre réponde à de stricts impératifs hiérarchiques, ni qu'il procède selon une logique représentative en vertu de laquelle le pouvoir décisionnel de tous serait remis entre les mains de députés. Le gouvernement dominicain n'est pas une démocratie représentative. Il faut plutôt en comprendre l'organisation sur le mode communautaire: tous les ordres gouvernementaux travaillent ensemble au bien de l'ensemble. Dans cet esprit de communion, les projets doivent être adoptés à l'unanimité et non à la majorité, comme le veut la règle du régime démocratique. Tel que le spécifie Couesnongle, à « leur niveau propre, ces différentes entités [couvent, province et généralat] sont dotées d'une réelle autonomie. Ainsi le prier d'un couvent n'a pas à recevoir du prier provincial un pouvoir spécial pour donner l'habit ou recevoir une profession. Il l'a du fait même de sa charge<sup>135</sup>. » Le principe d'alternance triennal entre chapitres provinciaux – réunis une fois par cycle – et chapitres définiteurs – réunis deux fois par cycle – pourrait conduire à l'inconstance législative si ce n'était qu'une décision doit être avalisée par trois chapitres consécutifs avant d'être adoptée; une manière, selon Couesnongle, de brider l'imagination des frères définiteurs, souvent plus prompts que leurs supérieurs provinciaux à modifier les statuts de l'ordre pour satisfaire aux exigences de l'apostolat tel qu'ils le vivent sur le terrain<sup>136</sup>. Conformément au principe constitutionnel selon lequel l'ordre doit toujours tenir « compte de la situation des hommes, des temps et des lieux<sup>137</sup> » dans l'exercice de sa mission apostolique, le mode de gouverne dominicain assure donc à l'ordre la souplesse nécessaire à son renouvellement et la stabilité essentielle à la préservation de ses principes fondamentaux et de ses usages traditionnels, dont l'actualité est sans cesse confirmée:

---

<sup>134</sup> De COUESNONGLE, « Le gouvernement des Prêcheurs », p. 192.

<sup>135</sup> De COUESNONGLE, « Le gouvernement des Prêcheurs », p. 194.

<sup>136</sup> De COUESNONGLE, « Le gouvernement des Prêcheurs », p. 195.

<sup>137</sup> O.P., « Constitution fondamentale... ».

Ce gouvernement communautaire est particulièrement apte à promouvoir l'Ordre et à le rénover fréquemment. Les Supérieurs, et les frères par leurs délégués, s'occupent communément, en des chapitres généraux de provinciaux et de définiteurs qui jouissent des mêmes droits et libertés, du progrès de l'Ordre en sa mission et de sa rénovation efficace. Ce n'est pas seulement l'esprit de conversion chrétienne permanente qui réclame cette mise au point continue; c'est la vocation même de l'Ordre qui le presse d'assumer à chaque génération sa présence authentique au monde<sup>138</sup>.

Dans l'exercice de leurs fonctions, le général et les chapitres doivent donc veiller à l'ajustement des modes d'organisation et d'action de l'ordre aux besoins du siècle qui évoluent sans cesse. Ainsi, par son système gouvernemental, l'ordre se montre disposé à « être de son temps » tout en demeurant fidèle à lui-même. Son mode de fonctionnement le prédispose à vivre pleinement la tension entre rupture et continuité caractéristique de la modernité. Il y a là l'une des clés d'interprétation qui permet de mieux comprendre pourquoi des dominicains ont été à l'avant-garde de réformes socioreligieuses majeures, particulièrement au cours de leur histoire récente. Comme nous le verrons maintenant, les modalités gouvernementales inscrites dans les constitutions de l'ordre tracent en quelque sorte la lettre de l'esprit dominicain.

### **Charisme dominicain**

Bien que subtil et complexe, l'esprit dominicain s'exprime surtout à travers trois activités principales: prière, étude et prédication. Modelé par l'idéal de saint Dominique, ces trois volets de la vie en communauté doivent s'imbriquer en un tout cohérent et tendre vers « l'idéale unité de l'être, du faire et du dire<sup>139</sup> ». Ensemble, ils meublent le quotidien des frères prêcheurs, infléchissent leur existence et déterminent le destin de l'ordre depuis sa fondation.

Inhérente à l'idée même de religion<sup>140</sup>, la prière est bien entendu une composante essentielle de la vie dominicaine. Apôtre du Christ, le dominicain « ne doit parler que de

---

<sup>138</sup> O.P. « Constitution fondamentale... ».

<sup>139</sup> François-Dominique BOESPFLUG, « La vie religieuse des frères prêcheurs », dans *Dominicains. L'ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux*, Paris, Cerf, 1980, p. 103.

<sup>140</sup> Selon une étymologie courante, le mot « religion » viendrait du latin *religere* qui signifie « relier ». Relier les hommes entre eux et à ce qui les transcende. C'est parce qu'elle apparaît comme le moyen privilégié par le religieux catholique pour entrer en contact avec sa divinité que la prière peut être considérée comme une dimension inhérente à la vie religieuse.



Dieu ou avec Dieu », conformément à l'injonction primordiale du fondateur<sup>141</sup>. Toutefois, la vie dominicaine n'est pas vouée à la seule contemplation. Les frères prêcheurs ne vivent pas retirés hors du siècle tels, par exemple, les bénédictins dans leurs abbayes. L'existence dominicaine n'est pas non plus entièrement consacrée au service actif de Dieu par les œuvres de charité, de soins aux démunis ou d'éducation. Elle est plutôt dite « mixte »: elle tient en équilibre entre ces deux modes vocationnels. Chez les dominicains, la contemplation du message divin doit conduire à l'action, qui s'effectue principalement par la parole publique, par l'enseignement. Ni mystique ni ermite, le dominicain est par vocation un homme du siècle, vivant dans son époque, ce qui ne l'empêche pas de devoir à l'occasion prendre du recul pour mieux l'observer. Aussi, les constitutions dominicaines permettent-elles aux frères d'expédier rapidement la prière liturgique et privée afin d'aménager plus de temps pour la mission première de l'ordre: répandre la bonne Parole<sup>142</sup>.

Comme son nom l'indique, l'ordre a en effet été institué pour la prédication. Les dominicains sont porteurs du verbe évangélique. Ils ont pour vocation de le diffuser partout, « en tenant compte de la situation des hommes, des temps et des lieux, [afin] de faire naître la foi, ou de lui permettre de pénétrer plus profondément la vie des hommes en vue de l'édification du Corps du Christ, que les sacrements de la foi amènent à sa perfection<sup>143</sup> ». Ce charisme exige naturellement une certaine éloquence. Aussi trouve-t-on souvent chez les dominicains des rhétoriciens chevronnés et de fins orateurs. L'ordre compte plus que sa part de catholiques de grand renom qui, de Dominique lui-même à Henri-Dominique Lacordaire en passant par Jérôme Savonarole, Bartolomé de las Casas ou Giordano Bruno, ont imprimé leur marque sur leur époque en grande partie grâce au magnétisme de leur personnalité publique. Qu'on ne se méprenne pas cependant, si les « vedettes » forment bel et bien une composante assumée du corps clérical dominicain, on n'y trouve pas que des célébrités: « Que les arbres, ici, n'aillent pas cacher la forêt. Le vedettariat est une preuve, tant mieux!, de ce que la vie religieuse n'étouffe pas fatalement la personnalité. Mais les Dominicains à grand spectacle ne donnent pas toujours une notion exacte de l'équilibre subtil, austérités et

---

<sup>141</sup> Émile-Alphonse LANGLAIS, *Les dominicains ou frères prêcheurs*, Saint-Hyacinthe, Couvent des dominicains de Saint-Hyacinthe, 1943, p. 79.

<sup>142</sup> BOESPFLUG, « La vie religieuse... », p. 120-121.

<sup>143</sup> O.P., « Constitution fondamentale... ».

secrètes joies comprises, de tant de vies dominicaines moins célèbres<sup>144</sup>. » Ce rappel témoigne bien de la complémentarité des deux facettes – contemplation et action – de la vie dominicaine. L'intensité spirituelle doit d'abord se vivre intérieurement avant de rayonner par la parole. Aussi, davantage que la prière et la prédication, l'étude est peut-être ce qui distingue les prêcheurs des autres religieux.

*Veritas*, la devise officielle de l'ordre depuis le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup>, concentre en un mot l'essence de la spiritualité dominicaine, qui consiste, comme l'affirmait Thomas d'Aquin, l'un de ses représentants les plus éminents, dans le fait de contempler et de porter aux autres le fruit de sa contemplation (*contemplata aliis tradere*)<sup>146</sup>. Étude et prédication apparaissent inextricablement liées dans le charisme dominicain. Conséquemment, ce charisme s'exprime de manière privilégiée dans l'enseignement, l'aphorisme tiré de saint Thomas pouvant aussi se traduire par « s'instruire et instruire autrui ». Ainsi, la constitution fondamentale de l'ordre, adoptée en 1220, spécifie que « la prédication et l'enseignement de la doctrine doivent procéder de l'abondance de la contemplation<sup>147</sup> ». Mais la vie conventuelle, ses tâches assignées, son ascèse et sa routine liturgique n'empiètent-elles pas sur le temps nécessaire à l'apprentissage des connaissances? Comme le demandait Marie-Humbert Vicaire: « La rudesse des veilles, de l'abstinence et des jeûnes n'attaque-t-elle pas les forces vitales que réclament l'étude et la prédication<sup>148</sup>? » Certes, et c'est pourquoi la constitution primitive permet d'emblée aux frères de déroger aux règles avec l'accord de leur supérieur. Celui-ci

a pouvoir de dispenser les frères chaque fois qu'il l'estimera convenable, principalement en ce qui paraîtrait faire obstacle à l'étude, à la prédication, ou au bien des âmes, puisqu'on sait que notre ordre, dès le début, a spécialement été institué pour la prédication et le salut des âmes et que notre étude doit tendre par principe, avec ardeur et de toutes nos forces à nous rendre capables d'être utiles à l'âme du prochain<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> BOESPFLUG, « La vie religieuse... », p. 103.

<sup>145</sup> Guy BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la Parole*, Paris, Fayard-Mame, 1982, p. 164.

<sup>146</sup> Ainsi l'Aquinat justifie-t-il cette injonction: « La vie contemplative est tout simplement meilleure que la vie active qui est préoccupée de ce qui concerne les actions corporelles, mais une vie active dans laquelle quelqu'un transmet aux autres les fruits de ses contemplations en prêchant et en enseignant, est plus parfaite qu'une vie livrée uniquement à la contemplation, car une telle vie présuppose une grande richesse contemplative. Et c'est pour cela que le Christ a choisi une telle vie. » *Somme théologique*, II, II, 188, 6.

<sup>147</sup> O.P., « Constitution fondamentale... ».

<sup>148</sup> VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, p. 226.

<sup>149</sup> O.P., « Constitutions primitives... ».

Enchâssée dans la constitution de l'ordre, la dispense présentait selon Jean Girou un caractère « révolutionnaire<sup>150</sup> » en une époque imbue de mysticisme qui valorisait la sanctification de l'âme par la rigoureuse mortification de la chair. Non plus réservée aux religieux rendus inaptes par la maladie ou l'infirmité, mais instaurée comme mesure préventive et comme force d'action, la dispense ainsi institutionnalisée visait à libérer les frères des trop lourdes austérités de la règle de manière à favoriser le plein épanouissement de leur potentiel religieux, notamment en leur accordant plus de temps pour l'étude. Elle exprime ainsi toute l'importance que revêt l'érudition dans la réalisation de la vocation dominicaine.

### **L'ordre et l'université**

Dès sa fondation, l'ordre s'est soucié d'appuyer son œuvre de prédication sur une solide connaissance de la doctrine et une excellente culture générale. Comme l'exprime l'historien dominicain W. Hinnebusch, saint Dominique « *made study an essential duty of the Dominican religious life and learning an indispensable requirement of its apostolate*<sup>151</sup> ». L'inclination dominicaine vers l'acquisition du savoir permet de considérer, avec le père Langlais, la fondation de l'ordre comme un moment marquant de l'histoire intellectuelle européenne et même mondiale<sup>152</sup>. Coïncidant avec l'émergence des universités en Europe, sa naissance a nourri les rangs des maîtres en théologie. En août 1217, au moment de disperser ses seize premiers frères, Dominique choisit d'en envoyer sept à l'Université de Paris, fondée deux ans auparavant et en voie de devenir le lieu par excellence de transmission du savoir théologique dans la catholicité. En retour, l'ordre a puisé, dès ses origines, ses forces vives dans le bassin des étudiants universitaires. Avant sa mort, en 1221, le fondateur veilla notamment à ériger un couvent dans la plupart des villes universitaires qui bourgeoñaient en Europe: Bologne en 1218, Valence en 1220, Montpellier en 1221 et Oxford la même année. La constitution de l'ordre exigeant la présence d'un maître de théologie au sein de chaque couvent, ceux-ci tendaient à s'ériger en véritables écoles de théologie<sup>153</sup>. La proximité entre les prêcheurs et l'université ne s'est jamais démentie depuis, et ce n'est pas sans raison que le père Couesnongle affirmait, en 1980, au sujet de son ordre, que « nous véhiculons dans nos

---

<sup>150</sup> Jean GIROU, *Saint Dominique: révolutionnaire de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1959, p. 266.

<sup>151</sup> William A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, New York, Alba House, 1973, p. 4.

<sup>152</sup> LANGLAIS, *Les dominicains...*, p. 116-117.

<sup>153</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 76.

gènes une familiarité avec le monde universitaire qui, dans de très nombreux cas, se double de mitoyenneté sur le terrain<sup>154</sup> ». À travers l'esprit de penseurs tels Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Domingo de Soto et Francisco de Vitoria, l'évolution de l'éducation supérieure est devenue, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, consubstantielle de la croissance de l'ordre et sa marque de distinction: son orgueil et la source de sa gloire, tel que l'affirme F. Ficarra:

Les liens étroits avec le monde académique devinrent donc un des traits caractéristiques de l'ordre, un de ses éléments de fascination et de prestige, et poussèrent les dominicains au cœur du courant intellectuel européen. Aucun ordre n'avait consacré autant de soin à la formation des frères, et les dominicains furent les premiers à se doter, en 1259, d'un statut académique propre, dont les rédacteurs furent, entre autres, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. [...] Simultanément, la mise en place d'écoles distinctes pour former des prêcheurs d'une part, et des maîtres de théologie d'autre part, introduisit une séparation qui allait faire son chemin, avec le temps, dans le monde académique. En effet, les théologiens dominicains, se consacrant à l'étude et à l'enseignement et dispensés d'autres charges, furent le premier exemple d'un groupe d'intellectuels voué exclusivement à la recherche<sup>155</sup>.

Fort d'une réputation d'érudition supérieure et auréolé de « l'autorité morale de [la] vie pauvre<sup>156</sup> » qu'il prescrit à ses membres, l'ordre jouit rapidement du soutien pontifical. Au XIII<sup>e</sup> siècle, le souverain pontife lui confie l'exclusivité de l'enseignement de la théologie à Bologne, Padoue, Montpellier, Naples et Coimbra et interdit que l'on institue une faculté de théologie dans les villes où une école dominicaine existe déjà<sup>157</sup>. En corolaire de ces marques de reconnaissance, la papauté accorde un autre privilège aux dominicains, le plus important, sans doute, mais aussi le plus onéreux sur le plan symbolique: le titre d'inquisiteurs.

### ***Domini canes: les chiens du Seigneur***

L'Inquisition médiévale, qui au départ se voulait une mesure pour éradiquer la dissidence religieuse, particulièrement bien implantée à la frontière franco-espagnole, s'institutionnalise et s'internationalise progressivement à compter du XIII<sup>e</sup> siècle pour atteindre sa forme définitive vers la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle dans l'Inquisition romaine. Destiné dès sa fondation à contrer l'hérésie albigeoise dans le sud de la France, l'ordre des prêcheurs était bien placé pour remplacer les tribunaux ecclésiastiques dans le maintien de l'ordre

---

<sup>154</sup> BOESPFLUG, « La vie religieuse... », p. 128.

<sup>155</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 76.

<sup>156</sup> LATREILLE, *et al.*, *Histoire du catholicisme*, Vol. 2, p. 34.

<sup>157</sup> HINNEBUSCH, *The History of the Dominican...*, p. 13.

catholique au début du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque ceux-ci achevèrent de convaincre le Saint-Siège de leur inefficacité dans la lutte contre l'hétérodoxie albigeoise. Les dominicains – et les franciscains, ce que la mémoire oublie parfois<sup>158</sup> – se virent officiellement assigner la charge de l'Inquisition en 1231 par la bulle *Excommunicamus*. Au XIV<sup>e</sup> siècle, de nombreux procès entachèrent la réputation de pureté des frères mineurs. Dès lors, la tâche échoua davantage aux dominicains, dont de nombreux exercèrent la fonction d'inquisiteurs jusqu'à ce que l'institution soit remplacée par la Sacrée Congrégation du Saint-Office, en 1908. « Sans attache envers leur lieu de naissance, soldats de la Croix, toujours prêts à marcher, au premier signal, vers n'importe quel endroit du monde, la dévotion avec laquelle ils servaient le Saint-Siège faisait d'eux les auxiliaires indispensables pour organiser l'Inquisition pontificale qui devait peu à peu remplacer la juridiction des évêques<sup>159</sup>. » Extension du pouvoir papal instituée pour uniformiser les croyances et pratiques religieuses, l'Inquisition établit en Europe un régime théocratique dont les dominicains, en tant que principaux agents, tirèrent abondamment profit. La puissance acquise par l'ordre à travers ce cadre juridique lui conféra non seulement une supériorité sur les évêques en leurs propres diocèses, mais aussi un ascendant sur l'autorité temporelle, forcé d'exécuter les sentences que prononçaient les frères inquisiteurs. Sous l'Inquisition, l'« autorité civile est complètement subordonnée à la justice religieuse, doit respecter ses décisions et exécuter ses mandats: qui refuse est considéré comme les accusés, hérétique lui-même<sup>160</sup> ». Les services rendus par l'ordre des Dominicains à la papauté lui valurent un prestige et une influence longtemps inégalée dans l'Église. L'ordre en retira de nombreuses récompenses au fil des cinq siècles que dura l'Inquisition – nominations aux évêchés, pourpres cardinalices et autres charges ecclésiastiques. Dressant, en 1839, le bilan des titres accordés aux frères dominicains depuis la naissance de l'ordre jusqu'en 1825, Lacordaire établissait que six siècles après sa fondation, « il y avait eu sous son habit soixante-dix cardinaux, quatre cent soixante archevêques, deux mille cent trente-six évêques, quatre présidents de conciles généraux, vingt-cinq légats *a latere*, quatre-vingt nonces apostoliques et un prince électeur du saint-

---

<sup>158</sup> Comme le souligne F. Ficarra: « Les relations entre l'ordre des Dominicains et l'Inquisition devinrent, avec le temps, de plus en plus étroites, au point que dans l'imaginaire commun lorsqu'on pense aux inquisiteurs on pense aux dominicains. » FICARRA, *Les dominicains...*, p. 102.

<sup>159</sup> Henry Léa, cité par FICARRA, *Les dominicains...*, p. 90.

<sup>160</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 93.

empire romain<sup>161</sup> ». Une moisson plus qu'enviable qui, certes, n'était pas entièrement attribuable aux services rendus par l'ordre au Saint-Siège, mais qui n'était pas non plus uniquement le fruit du hasard ou d'une dévotion sans faille, tel que le confirme Ficarra:

La charge de cet office servit à renforcer la position des prêcheurs à l'intérieur de l'orthodoxie catholique, contribuant ainsi au prestige de l'habit monacal et à l'influence de ses membres dans l'Église. Grâce à l'Inquisition, dont ils devinrent les seuls gérants, les dominicains furent considérés comme les plus fidèles serviteurs du pape, qui les récompensa abondamment en élisant parmi eux des évêques, des cardinaux, et par d'importantes charges dans la hiérarchie ecclésiastique<sup>162</sup>.

Or, en renforçant l'influence de leurs récipiendaires et avec elle, leur sentiment d'impunité, de tels honneurs les installent parfois dans le confort de leurs certitudes. Représentant de l'orthodoxie romaine, l'ordre qui se voulait à l'origine à la fine pointe du savoir théologique et philosophique a peu à peu dérivé vers un conservatisme doctrinal de plus en plus réfractaire aux idées nouvelles. En une période de l'histoire aussi innovatrice que l'époque moderne, la position dominante de l'ordre au sein de la catholicité le confina à l'immobilisme intellectuel. Chargé de contrôler les intentions réformatrices qui foisonnaient, de réprimer les aventures les plus hardies de l'intelligence croyante, l'ordre des prêcheurs s'est vu prendre le contrepied de sa vocation primordiale. Alors que tout autour de lui la raison humaine s'extirpait de la gangue figée de la tradition, les frères prêcheurs ont préféré la stagnation dogmatique à l'adaptation doctrinale:

Pendant le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens dominicains érudits combattirent avec zèle l'épanouissement des doctrines non orthodoxes. La lucidité leur fit défaut qui leur aurait permis de comprendre que le vent du renouveau intellectuel soufflant sur l'Europe ne pouvait être bridé par l'appareil doctrinal de Thomas d'Aquin. Pour employer une métaphore évangélique, le vin nouveau de l'illumination ne pouvait être servi dans les vieilles outres de la spéculation thomiste sauf au risque de les briser<sup>163</sup>.

Le Siècle des Lumières et son achèvement révolutionnaire portèrent un dur coup à l'ordre de saint Dominique, comme à l'ensemble de l'Église. À une époque où le rationalisme, la liberté individuelle et l'égalité de tous devant la Loi se font jour dans les esprits lettrés, les privilèges et l'autorité de l'Église furent sujets à une importante remise en cause. L'ordre des

---

<sup>161</sup> Henri-Dominique LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique, précédé de Mémoire pour le rétablissement de l'ordre des frères prêcheurs en France*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1912, p. 79.

<sup>162</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 102-103.

<sup>163</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 235.

prêcheurs n'y fit pas exception. Symbole de l'intransigeance romaine, la figure de l'inquisiteur à laquelle on associait souvent celle du dominicain<sup>164</sup> servit de repoussoir aux penseurs anticléricaux<sup>165</sup>. En 1762, la traduction abrégée du *Directorium inquisitorum* par l'abbé Morellet contribua sciemment à noircir la légende déjà sombre des tribunaux ecclésiastiques dans l'imaginaire collectif français. L'Inquisition s'y trouve décrite par ses procédés les plus vils, « cruautés [...] applaudies pendant des siècles par des nations que nous appelons polies et qui prétendaient avoir une morale<sup>166</sup> ». Que ce livre ait été le fait d'un ecclésiastique suffit à montrer la pénétration des idées anticléricales dans la France des Lumières<sup>167</sup>. Lu avec rage par de nombreux et influents lecteurs, dont Frédéric II de Prusse et son philosophe de cour, Voltaire, l'ouvrage assure la renommée de son auteur et nourrit, au-delà du sentiment anticléric, la réflexion sur la tolérance religieuse chez les couches instruites de la population française<sup>168</sup>. Déjà mal disposés envers l'institution, ses lecteurs s'enflammaient de ne trouver, dans les extraits du *Manuel*, que la confirmation de leurs sentiments à l'égard d'une Église exerçant sans discernement son hégémonie sur la vérité révélée<sup>169</sup>. Ainsi les chiens du Seigneur, les *Domini canes*, devinrent-ils l'une des cibles privilégiées de la haine anticléricale qui se déchaîna en France à partir de la Révolution, ce

---

<sup>164</sup> Que Henri Lacordaire ait jugé nécessaire de consacrer une cinquantaine de pages de son *Mémoire pour le rétablissement des frères prêcheurs en France* à disculper saint Dominique de l'accusation « d'avoir été l'inventeur » de l'inquisition et les dominicains d'en avoir été « les promoteurs et les principaux instruments » suffit à faire comprendre le soupçon qui pesait, au XIX<sup>e</sup> siècle, sur le passé de l'ordre dans « l'opinion publique » française à laquelle l'auteur adresse son plaidoyer. LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique...*, p. 88-120.

<sup>165</sup> Voir par exemple, la gravure de Bernard Picart placée en tête du chapitre « Lumière et religion: vers l'idée de tolérance », de Dominique Julia dans Philippe JOUTARD (dir.), *Histoire de la France religieuse*, T. 3: *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Seuil, 1991, p. 144.

<sup>166</sup> André MORELLET, *Abrégé du Manuel des Inquisiteurs*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 219

<sup>167</sup> Ami des philosophes désireux de faire sa propre marque parmi le cercle restreint de l'élite intellectuelle, l'abbé Morellet avait déjà rédigé quelques articles pour le compte de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert. MORELLET, *Abrégé du Manuel...* p. 13. Plusieurs prêtres ont contribué à l'essor de la philosophie des Lumières. C'est le cas notamment de Jean Meslier, curé et philosophe, dont le testament spirituel où il confesse avoir achevé sa vie dans l'athéisme le plus parfait, montre bien les progrès de l'incroyance en ce siècle de Raison. De même, nombreux sont les hommes d'Église qui participeront activement à la Révolution. Voir notamment Paul CHRISTOPHE, *1789, les prêtres dans la Révolution*, Paris, Éditions Ouvrières, 1986 et Michel VOVELLE, *1793, la Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être suprême*, Belgique, Complexe, 1988 sur ce sujet.

<sup>168</sup> MORELLET, *Abrégé du Manuel...*, p. 16-17.

<sup>169</sup> Tel qu'il le confia à son ami D'Alembert, la lecture du livre de Morellet soulevait chez l'auteur de *Candide* une furieuse indignation: « Le livre de Mords-les [*sic*] sur l'Inquisition me met toujours en fureur. Si j'étais Candide, un inquisiteur ne mourrait que de ma main. » Cité par MORELLET, *Abrégé du Manuel...*, p. 20-21.

coup de tonnerre dans le ciel européen dont les échos retentirent jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle dans le monde occidental.

### **L'Église et l'ordre des prêcheurs dans la tourmente révolutionnaire**

Si elle n'émanait pas directement d'un improbable athéisme bourgeois, la Révolution française n'en donna pas moins lieu à une manifestation inédite de violence symbolique et matérielle contre l'Église<sup>170</sup>. Le 13 février 1790, un décret abolit les ordres monastiques, dont les vœux étaient déjà suspendus depuis le 28 octobre 1789. Ce sont aussitôt 20 000 religieux, dont les frères prêcheurs, qui voient leurs communautés démembrées. Les seuls rescapés de ce naufrage seront les frères et sœurs voués à la charité et à l'enseignement. Signe de la dissonance produite par les vocations contemplatives en une époque qui semble ne plus en avoir que pour l'utilité publique, l'égalité des droits et la liberté individuelle, il « ne s'élève aucune voix pour les défendre et c'est avec soulagement qu'on prend connaissance de ces mesures<sup>171</sup>. » L'adoption de la Constitution civile du clergé officialise, le 12 juillet 1790, la mise en tutelle de l'Église sous l'État français. Le gallicanisme trouve alors une expression plus radicale dans le principe démocratique qui préside aux décisions de l'Assemblée constituante. Rompant avec le concordat de Bologne de 1516, le document fait des prêtres des officiers de l'État, élus par des comités de citoyens et rémunérés par le trésor public. Les

---

<sup>170</sup> La question du caractère antireligieux du climat intellectuel prérévolutionnaire fait toujours l'objet d'un débat entre les historiens. Certains voient dans les courants philosophiques qui précèdent la Révolution une percée de l'athéisme bourgeois dans le schème mental théocentrique de l'Ancien Régime tandis que d'autres insistent sur le substrat de surnaturel dans l'idéologie rationaliste des Lumières. D'autres encore, tels Dale Van Kley, dénotent une filiation d'idées entre christianisme et libéralisme. Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, Yale University Press, 1996. Pour un aperçu des débats sur cette question, on consultera l'introduction de David SORKIN, *The Religious Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 3. Pour notre part, nous nous appuyons sur Tocqueville qui, dans *L'ancien régime et la Révolution*, s'en prenait à l'idée selon laquelle la Révolution aurait participé d'un élan antireligieux. Selon le philosophe, « l'objet fondamental et final de la révolution n'était pas, comme on l'a cru, de détruire le pouvoir religieux ». Bien qu'un sentiment anticlérical fût largement partagé devant les abus du haut clergé, c'était d'abord les privilèges nobiliaires de celui-ci que visaient les révolutionnaires et non leur cléricature ou leurs croyances religieuses: « C'était bien moins comme doctrine religieuse que comme institution politique que le christianisme avait allumé ces furieuses haines; non parce que les prêtres prétendaient régler les choses de l'autre monde, mais parce qu'ils étaient propriétaires, seigneurs, décimateurs, administrateurs dans celui-ci; non parce que l'Église ne pouvait prendre place dans la société nouvelle qu'on allait fonder, mais parce qu'elle occupait alors la place la plus privilégiée et la plus forte dans cette vieille société qu'il s'agissait de réduire en poudre. » Alexis de TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1985, p. 62-64.

<sup>171</sup> Charles CHAUVIN, *Le clergé à l'épreuve de la Révolution (1789-1799)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 46. Les jésuites étaient déjà interdits en France depuis 1764.



ordres religieux et l'Église tout entière s'affaissent avec la société d'ordres que la Révolution vise à abattre

Au printemps 1791, le torchon brûle entre Rome et Paris lorsque le pape Pie VI publie le bref *Quot aliquantum* contre les excès anticatholiques de l'Assemblée constituante. Mais ce qui n'était encore qu'une nationalisation de l'Église se mue en une véritable déchristianisation sous le régime de la Terreur. La convention nationale de septembre 1792 consomme la rupture entre le trône et l'autel. Louis XVI, roi de droit divin, est mis à mort. La déchristianisation s'organise sur le terrain, des églises sont pillées et fermées, des campagnes d'abdication sacerdotales sont mises en place, les toponymes religieux sont remplacés, le calendrier grégorien est changé pour le calendrier révolutionnaire, les cultes monothéistes cèdent le pas aux cultes de la Raison, de l'Être suprême, etc. La religion chrétienne est publiquement humiliée et ses fidèles sont mis au ban de la nation. Dans un esprit de sécularisation autoritaire, le gouvernement révolutionnaire évacue complètement la religion catholique de la sphère publique et détache, par la force s'il le faut, les paroissiens de leurs églises. Tel est, poussé à son extrême limite, l'aboutissement du raisonnement révolutionnaire se proposant de fonder la société non plus sur la volonté divine, mais sur la volonté du peuple de remplacer la hiérarchie « naturelle » des hommes par le principe d'égalité devant la Loi, la monarchie de droit divin par l'État de droit.

Cet épisode de violence sacrale ne fut toutefois qu'une parenthèse. En dépit des efforts révolutionnaires et malgré un affadissement certain, le sentiment religieux demeurait le fait d'une majorité de Français au lendemain du 18 brumaire. En jeune consul plus soucieux de restaurer la puissance de l'État que de défendre sa laïcité absolue, Napoléon devait en prendre acte. En 1801, il signe avec Pie VII un concordat pour que prenne fin le schisme constitutionnel entre la France et le Vatican. Le préambule de l'entente entre le Saint-Siège et Paris reconnaît bien que « la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français », mais il s'agit d'un constat sociologique et non d'un retour en grâce. De nouveau officiellement reconnue par l'État, l'Église recouvre une liberté toute relative: si le catholicisme jouit d'un statut particulier par rapport aux autres confessions religieuses, ses ministres demeurent largement soumis au pouvoir politique. En vertu du concordat, il revient à l'État de nommer les évêques auxquels le pape accorde

l'institution canonique, et ceux-ci voient leur nombre s'atrophier. En outre, l'État demeure en charge de réguler la croissance des diocèses et l'Église s'engage à ne pas revendiquer la possession de ses biens « nationalisés » en l'échange d'une rémunération suffisante pour son personnel clérical. Ainsi, la liberté de culte est rétablie, mais l'Église sort meurtrie de la Révolution: de 170 000 qu'ils étaient au printemps 1789, les clercs, désormais salariés de l'État, ne sont donc plus que 50 000 à la signature du concordat entre Napoléon Bonaparte et Pie VII, en 1801. Les signes de l'affaiblissement ecclésiastique sont patents, mais ils ne sont que les manifestations extérieures d'une mutation plus profonde à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, la laïcisation de l'espace public français est symptomatique de la sécularisation des mentalités, un changement plus significatif pour l'avenir du catholicisme à l'ère du libéralisme<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> René Rémond a bien fait voir le caractère englobant de la philosophie libérale. Entendu dans son sens le plus large, le libéralisme place la liberté de l'individu au rang de valeur suprême sur tous les plans de l'activité humaine. Au plan politique, les institutions libérales se fondent sur la notion de liberté et justifient leur existence « dans la consécration de celle-ci ». Au plan social, le libéralisme fait passer la liberté individuelle avant les intérêts de la collectivité. Philosophie de l'histoire, le libéralisme valorise le rôle de l'individu dans le changement social. Au plan épistémologique, le libéralisme oppose la raison humaine à toute forme d'autorité extérieure. Au plan économique, il défend l'esprit d'initiative et la libre concurrence entre les individus. Ainsi, avertit R. Rémond, c'est « une grave erreur de ne voir dans le libéralisme que ses applications à la production, au travail, aux relations entre producteurs et consommateurs. » Cet avertissement nous poussera, au besoin, à spécifier de quel aspect du libéralisme nous traitons dans les parties suivantes. René RÉMOND, *Introduction à l'histoire de notre temps*, Vol. 2: *Le XIX<sup>e</sup> siècle: 1815-1914*, Paris, Seuil, 1974, p. 23-25.

## CHAPITRE 1 L'Église et la modernité politique, socioéconomique et épistémologique aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles

Jadis alourdi par les pesanteurs de la tradition, obscurci par les croyances et encombré des interdits d'un ordre social divinement constitué, le ciel des idées, éclairci par les Lumières, s'est ouvert sur l'infini potentiel de la pensée humaine à compter de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. La liberté trouve alors des déclinaisons inédites. La liberté de penser, que Kant avait identifié comme le trait dominant de la philosophie des Lumières, s'accompagne de la liberté de croire, de s'exprimer publiquement, d'enseigner, de commercer, bref, de décider individuellement et collectivement de son propre sort. Au XIX<sup>e</sup> siècle, cet idéal d'affranchissement général s'érigea progressivement en horizon idéologique des nations européennes.

Après le grand séisme de 1789 qui continua de secouer les structures sociales européennes tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église, comme l'a remarqué Émile Poulat, « s'est retrouvée de l'autre côté de la barricade, devant l'effondrement d'un ordre social, moral et intellectuel qu'elle avait mis des siècles à construire<sup>173</sup> ». Devant le changement en constante accélération entraîné par cette Révolution qui l'avait rejetée à l'écart de la société, la résistance s'imposa d'abord à Rome comme la seule attitude possible. Dans l'espoir que le monde contemporain, ivre de progrès, revienne à ses sens et s'aperçoive de son erreur, l'Église eut pour premier réflexe de se replier sur elle-même et de durcir ses positions doctrinales. Refusant de se tourner vers l'avenir comme l'exigeait son siècle, elle rêvait de restaurer cette Europe des rois « très chrétiens » où elle tenait jadis lieu de référent moral suprême et de structure sociale, où le catholicisme représentait la matrice culturelle fondamentale des individus, où le *credo* relevait de l'évidence commune et où la spéculation théologique était considérée comme la plus haute forme d'activité intellectuelle qui fût<sup>174</sup>. « Or voilà que le XIX<sup>e</sup> siècle accouchait d'une société qui, se disant moderne et libérale, avait brisé avec ce passé, secoué cette tutelle, tourné ses regards vers d'autres horizons. Elle donnait aux rapports humains d'autres règles, à l'activité humaine d'autres buts, au savoir humain d'autres bases. Elle parlait richesse, progrès, science, droits de l'homme et de la

---

<sup>173</sup> POULAT, *Modernistica...*, p. 25.

<sup>174</sup> POULAT, *Modernistica...*, p. 25.

raison, liberté de pensée<sup>175</sup>... » Bientôt cependant, certains clercs ressentirent un inconfort à l'égard du refus romain de vivre en phase avec l'époque et perçurent dans ce décalage le signe annonciateur du déclin de l'idée catholique avec celui, de plus en plus avéré, du sentiment religieux. Un pénible effort de réconciliation entre Église et modernité fut entrepris à la fois sur le plan politique, socioéconomique et épistémologique. Sur le plan politique, il s'agissait de trouver un terrain d'entente entre le trône et l'autel dans la nouvelle donne théologico-politique distribuée par les principes républicains de la Révolution française. Sur le plan socioéconomique, le problème portait à concilier les droits de l'intérêt individuel avec les principes fondamentaux de dignité humaine. Sur le plan épistémologique, enfin, le défi de l'Église consistait à aménager un espace de liberté pour la recherche rationnelle de la vérité à l'intérieur des limites prescrites par le *credo* catholique<sup>176</sup>. Ce chapitre explore ces trois chantiers en accordant, le cas échéant, une attention particulière à la part active des dominicains dans ce vaste processus.

### **1.1 L'Église et la liberté: l'expérience du catholicisme libéral**

C'est sur le plan politique que l'Église se trouva d'abord heurtée par la modernité. Les droits et libertés individuels et surtout la laïcité de l'État français proclamés haut et fort par les révolutionnaires sonnaient le glas d'une époque où la religion catholique constituait l'univers mental et social dans lequel baignaient les individus dès leur naissance. Le grand acquis de la modernité sur le plan politique est d'avoir séparé le temporel du spirituel, affirmé la suprématie du trône sur l'autel en matière politique et confiné par le fait même la religion dans la sphère privée. Insatisfaits de ce divorce apparemment définitif, des catholiques dits « libéraux » élaborèrent un compromis de manière à réintégrer l'Église dans son siècle. Si leur tentative de réconciliation entre catholicisme et libertés politiques échoua à court terme, on leur doit à tout le moins d'avoir amorcé le dialogue entre le catholicisme et la modernité.

#### **Le catholicisme libéral de *L'Avenir***

« Toute grande révolution, admettait le réactionnaire Joseph de Maistre, agit toujours sur ceux mêmes qui lui résistent, et ne permet plus le rétablissement total des anciennes

---

<sup>175</sup> POULAT, *Modernistica...*, p. 25.

<sup>176</sup> S'il se posait dès la période patristique, ce défi se présente avec des exigences renouvelées à compter du XIX<sup>e</sup> siècle.

idées<sup>177</sup>. » À travers les différents régimes politiques que traversa la France entre 1789 et 1830, l'attachement à la liberté s'est manifesté comme un trait marqué des mentalités collectives postrévolutionnaires. Sous la Restauration monarchique de 1815 à 1830 les libertés individuelles conquises durant la Révolution étaient déjà tenues pour un droit naturel par une génération de citoyens qui n'avaient connu de l'Ancien Régime que le bruit de sa contestation. Aussi les nouveaux monarques durent-ils largement composer avec les principes de 1789 pour asseoir leur pouvoir sur l'État. Dans le contexte de flottement idéologique qui découla de la Révolution, des solutions de compromis entre l'ancien et le nouveau étaient susceptibles d'apparaître. C'est ce que montre la brève et pionnière excursion du journal *L'Avenir* sur les chemins de traverse du catholicisme libéral.

Le 16 octobre 1830, alors que la Révolution de Juillet conduite par les partisans d'une République plus libérale a chassé les Bourbons du trône, un abbé, Hugues-Félicité Robert de La Mennais fonde le journal *L'Avenir* avec une petite phalange de disciples: l'abbé Olympe Philippe Gerbet, et les publicistes Charles de Coux et Ferdinand Eckstein. Se joindront bientôt à eux: un comte, Charles Forbes René de Montalembert, et un prêtre, Jean-Baptiste Henri Lacordaire. En page frontispice du premier numéro, leur devise, « Dieu et la liberté », exprime l'idéal d'une liberté conquise non plus à l'encontre de la religion, mais à travers elle et pour elle. Un article de La Mennais y explique les raisons de sa dissidence. À travers les incessants troubles politiques des dernières décennies, seuls survivent la croyance en Dieu et l'attachement à la liberté. De leur opposition sont nées toutes les souffrances de la France depuis la Révolution. Au contraire, La Mennais affirme qu'elles doivent être réunies pour que le peuple connaisse enfin la paix et le contentement: « Unissez-les, tous les besoins intimes et permanents de la nature humaine sont satisfaits, et le calme règne dans l'unique région où il puisse régner sur la terre, dans la région de l'intelligence; séparez-les, le trouble aussitôt commence et va croissant, jusqu'à ce que leur union s'opère de nouveau<sup>178</sup>. » Ne souffrant plus de voir l'Église en curatelle publique, La Mennais et ses collaborateurs revendiquent six libertés fondamentales pour la sauvegarde de la foi catholique. Jusque-là famille d'idées ou courant diffus sans véritable pôle fédérateur, le catholicisme libéral se

---

<sup>177</sup> Cité par LATREILLE et RÉMOND, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, p. 225.

<sup>178</sup> Cité par Georges WEIL, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Paris-Genève, Ressources, 1979 (1909), p. 31.

voyait ainsi doté d'un programme: liberté religieuse, liberté d'enseignement, liberté de la presse, liberté d'association, liberté du suffrage – extension du droit électoral à l'ensemble des citoyens – et liberté de l'administration locale contre la centralisation. « Prophète<sup>179</sup> » d'une « candeur effrayante » comme le dit M<sup>gr</sup> Frayssinous<sup>180</sup>, La Mennais était animé d'une rage contre le gallicanisme contemporain. Célèbre depuis la parution de son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, La Mennais regroupait depuis quelques années dans sa maison de La Chenaie des sympathisants défendant avec lui l'infaillibilité doctrinale du pape contre la liberté d'opinion. À compter de 1825 s'était toutefois dessinée chez lui une évolution qui l'amènera à tenir un discours passablement différent vers 1830. Déçu par l'autorité monarchique sous les Bourbons, il s'était convaincu que seule la liberté du peuple sous la bienveillante protection du souverain pontife ferait échec à la tyrannie gallicane. Dans le désordre du monde moderne qui avait jailli de la Révolution, mieux valait faire confiance à la liberté humaine pour reconnaître la puissance du Verbe que d'espérer quelque ordonnancement d'un pouvoir temporel confus et instable. La Vérité du Christ ne pouvant que triompher de l'erreur, quelle qu'elle soit, l'Église gagnerait immanquablement à défendre la liberté d'opinion de tous.

Lorsque rien n'est fixé dans le monde, ni l'idée du droit et du pouvoir, ni l'idée de la justice, ni l'idée même du vrai, on ne peut échapper à une effroyable succession de tyrannies que par un développement immense de liberté individuelle, qui devient la seule garantie possible de la sécurité de chacun jusqu'à ce que les croyances sociales se soient raffermies, et que les intelligences, dispersées, pour ainsi dire, dans l'espace sans borne, recommencent à graviter vers un centre commun<sup>181</sup>.

Ainsi ce chancre converti de l'autorité sous toutes ses formes proclamait-il désormais la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel tout en invoquant les libertés individuelles contre l'aliénation des catholiques.

Afin de sauver le catholicisme du marasme de l'indifférence religieuse, La Mennais et ses collègues proposent donc la séparation officielle de l'Église et de l'État, certains en cela de se faire la voix du bas clergé à l'encontre d'un épiscopat installé dans le confort de sa servitude. Il s'agit là du nœud de leur programme. Contrairement à ce que l'on pourrait croire,

---

<sup>179</sup> Le substantif lui est accolé par DANSETTE, *Histoire religieuse...* p. 229 et LATREILLE et RÉMOND, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, p. 287.

<sup>180</sup> Cité par DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 228.

<sup>181</sup> Cité par WEIL, *Histoire du catholicisme...*, p. 32.

les rédacteurs de *L'Avenir* ne réclament pas le divorce du trône et de l'autel dans la perspective libérale de protection du droit à l'opinion religieuse de chacun, mais bien comme la condition nécessaire à la sauvegarde de l'Église, dont ils préfèrent l'autonomie à la sujétion. « La Mennais sait bien que la doctrine de l'Église ne reconnaît point la liberté du mal. Mais lorsque l'unité de croyance a disparu, il peut advenir que le principe de la religion d'État soit appliqué à un autre culte que le culte catholique; ainsi la liberté des cultes et la séparation de l'Église et de l'État sont-elles la meilleure garantie de l'indépendance de l'Église<sup>182</sup>. » Entre le budget religieux assuré par l'État et la liberté de conscience, le choix de Lacordaire, collaborateur de La Mennais, était fait:

Nous sommes payés par nos ennemis, par ceux qui nous regardent comme des hypocrites ou des imbéciles et qui sont persuadés que notre vie tient à leur argent. Ils sont débiteurs sans doute; et c'est le pire, qu'étant nos débiteurs, ils soient parvenus à croire qu'ils nous font une aumône absurde. Leur traitement en devient si injurieux, que des hommes qui le souffrent tombent nécessairement au-dessous du mépris<sup>183</sup>.

Suscitant de nombreuses adhésions parmi le jeune clergé regroupé au sein de l'Agence pour la liberté religieuse, une association de catholiques opposés aux empiètements de l'État sur les droits de l'Église fondée par La Mennais, *L'Avenir* se met rapidement à dos les responsables politiques et épiscopaux. De fait, ceux-ci n'avaient aucun goût pour l'insubordination et l'invective contestataire. Condamné de toutes parts, le journal perd ses abonnés et se trouve acculé à la faillite après un an d'activité. Aveuglés par leur bonne foi, les « pèlerins de la liberté », La Mennais, Lacordaire et Montalembert, s'en vont à Rome quérir – amère ironie – une « solution d'autorité » aux problèmes de liberté soulevés par leur journal<sup>184</sup>. Mal leur en prit. Grégoire XVI, peu enclin à s'élever contre l'ordre politique établi et absolument révolté par tout « essai de transaction entre l'idéologie révolutionnaire et la foi catholique<sup>185</sup> » les reçoit sèchement. Après sept mois à espérer l'appui du pape, ils rebroussement chemin en juillet 1832. Un mois plus tard leur parvient l'encyclique *Mirari vos*, réponse aussi tardive que défavorable à leur requête. Sans en nommer les rédacteurs, le texte pontifical rejette violemment le compromis entre catholicisme et libéralisme proposé par

---

<sup>182</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 233.

<sup>183</sup> Cité par LATREILLE et RÉMOND, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, p. 284-285.

<sup>184</sup> Marcel Prélot a relevé toute l'ironie et la candeur de cette démarche: Marcel PRÉLOT, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 21.

<sup>185</sup> LATREILLE et RÉMOND, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, p. 287.

*L'Avenir*. La liberté de conscience, ce « délire », s'y trouve condamnée comme une « erreur des plus contagieuses ». La liberté de la presse, elle, y est décriée comme un mal « funeste » et « exécrationnel »<sup>186</sup>. Modèle d'une Église réfractaire à la nouveauté idéologique, la lettre encyclique demande aux évêques de porter bien haut le « bouclier de la foi » pour défendre l'ordre et la stabilité:

C'est ce que vous ferez parfaitement si, comme votre charge vous en fait un devoir, vous veillez sur vous et sur la doctrine, vous redisant sans cesse à vous-mêmes que "toute nouveauté bat en brèche l'Église universelle" (St Célestin, pape Epist. 21 ad. Episc. Gall.), et d'après l'avertissement du saint pape Agathon, "rien de ce qui a été régulièrement défini ne supporte ni diminution, ni changement, ni addition, repousse toute altération du sens et même des paroles" (Episc. Ad Imper)<sup>187</sup>.

La rebuffade est sévère. Mais La Mennais n'est pas de ces hommes facilement intimidés qui reculent au premier refus. Après avoir signé à contrecœur une lettre de soumission au souverain pontife, il persistera à réclamer sa liberté d'opinion dans l'ordre temporel jusqu'à se détacher complètement de l'Église romaine et, deux ans plus tard, soulèvera contre ses idées libérales une nouvelle condamnation de Grégoire XVI, plus explicite et particulière, celle-là, dans l'encyclique *Singulari nos*. Entré trop tôt et trop hardiment dans l'histoire, il s'en voit aussitôt montrer la sortie. Or ses idées, elles, adhéraient à la tendance lourde du présent qui traçait les lignes essentielles de l'avenir. Telle est l'infortune des impatientes, explique A. Dansette: « Il y a des victoires qui n'arrêtent pas une décadence et des défaites qui préparent une future expansion: le catholicisme légitimiste agonisait sur son ultime triomphe; vaincu et condamné, le catholicisme libéral commençait une longue carrière<sup>188</sup>. »

### **Lacordaire et la renaissance de l'ordre des Prêcheurs en France**

Pour sa part, Lacordaire se montre plus prudent et prend son parti de la rebuffade. *Mirari vos* ne signifie pas pour lui le rejet de « la liberté en elle-même », mais le refus de « la liberté absolue de conscience et [de] la liberté de presse, sous le rapport des écrits irréligieux

---

<sup>186</sup> Grégoire XVI, « *Mirari vos*, Lettre encyclique de Sa Sainteté le pape Grégoire XVI du 15 août 1832 sur le libéralisme et les maux de l'Église », dans A. ROGER et F. CHERNOVIZ (dir.), *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII, encycliques, brefs, etc.*, Paris, Collection des bons livres, 1901, p. 213.

<sup>187</sup> Grégoire XVI, « *Mirari vos...* », p. 213.

<sup>188</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 239-240. Notons toutefois que cette carrière mettra encore plusieurs décennies à prendre véritablement son essor.



et immoraux<sup>189</sup> » qui, depuis cinquante ans, ont conduit l'Église dans la servitude de l'État et l'ont rejetée dans l'ombre de l'indifférence. S'inclinant devant l'autorité du chef de son Église, il abandonne « son maître sur les chemins de la révolte et du désespoir<sup>190</sup> ». De retour en France à la fin de l'été 1832, il se retire de la petite communauté de La Chenaie et se range docilement derrière l'évêque de Rome.

Il ne renonce toutefois pas à la certitude que religion et liberté peuvent et doivent s'unir pour la félicité du peuple. Cette conviction lui était chevillée au cœur depuis son adolescence<sup>191</sup> et il l'emportera jusque dans sa tombe. Mais entretemps, la rupture avec son maître, La Mennais, dont l'influence pesait sur lui de manière oppressante, lui permet de retrouver ses propres assises doctrinales<sup>192</sup>. Prenant ses distances avec le politique, il n'en défend pas moins une idée de l'Église qui admet la liberté comme partie prenante de la vie du fidèle sous le regard de Dieu. Invité à prononcer une conférence au collège Stanislas de Paris en janvier 1834, il affirme que « le premier arbre de la liberté a été planté dans le Paradis par la main de Dieu<sup>193</sup> ». Du haut de la chaire de la cathédrale de Notre-Dame que lui confie en 1834 l'archevêque de Paris, M<sup>gr</sup> de Quelen, Lacordaire clame que Jésus-Christ a choisi ses apôtres, colonnes de l'Église, « non parmi les oppresseurs de l'intelligence, mais parmi les opprimés. Tels furent les libérateurs de l'esprit humain<sup>194</sup>! » Épris de l'idée que l'Église s'est construite sur la liberté humaine et qu'elle en constitue le refuge en temps d'oppression, il consacra le reste de sa carrière de prédicateur à ouvrir les portes du temple catholique au monde nouveau qui se façonne au-dehors. Il se montre particulièrement attaché à trois libertés fondamentales: la liberté d'enseignement, la liberté d'association et la liberté religieuse. Contre une Église autoritaire et obscurantiste, la parole de Lacordaire s'élève pour réclamer la venue d'une Église nouvelle, assumant sa différence dans un monde pluriel, une Église confiante en l'intelligence chrétienne devant les victoires de la raison humaine et une

---

<sup>189</sup> Cité par Daniel MOULINET, « Lacordaire avant 1848: un libéral? », dans Marie-Odile MUNIER (dir.), *Lacordaire et quelques autres...Religion et politique*, Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2003, p. 136.

<sup>190</sup> Marc ESCHOLIER, *Lacordaire ou Dieu et la liberté*, Paris, Fleurus, 1961, p. 240.

<sup>191</sup> Guy BEDOUELLE, *Ut fili qui nascentur no ignorent primordia et progressus. Guy-Thomas Bedouelle et l'histoire dominicaine*, Paris, Cerf, 2013, p. 150.

<sup>192</sup> MOULINET, « Lacordaire avant 1848... », p. 137.

<sup>193</sup> ESCHOLIER, *Lacordaire...*, p. 97.

<sup>194</sup> Cité par ESCHOLIER, *Lacordaire...*, p. 102.

Église autonome des pouvoirs temporels. Comme le remarque Daniel Moulinet: « Certes, il reprend ces idées du premier Lammenais [*sic*], mais il les prend à son compte, dans l'espérance d'un avenir où l'alliance entre l'Église et le progrès permettra de donner un fondement religieux à la société moderne<sup>195</sup>. »

L'écho des prêches de Lacordaire retentira partout dans le monde catholique, procurant à leur auteur une singulière notoriété<sup>196</sup>. Il s'en servira à partir de 1839 pour restaurer en France l'ordre des Frères prêcheurs, dont il est membre depuis deux ans. Le mémoire qu'il rédige à cette fin se présente comme une longue lettre à « son pays », à qui le dominicain demande de juger du sort réservé aux ordres monastiques depuis que les lois révolutionnaires les ont expulsés de France<sup>197</sup>. S'il n'a aucune sympathie pour l'Ancien Régime théocratique, il estime aussi que l'anticléricisme est allé trop loin lorsque les révolutionnaires ont bouté les ordres hors de la nation. Il eut été préférable de leur permettre une existence sereine dans la nouvelle république, quitte, admet-il, à saisir leurs biens afin de sauver les finances de la patrie<sup>198</sup>. Avocat de formation, c'est d'abord en juriste qu'il défend les communautés religieuses. Si justice et liberté ne sont pas que de vains mots dans la France contemporaine, on se doit de reconnaître aux associations de nature religieuse le droit d'exister en paix :

Et nous le demandons à ceux-là mêmes que notre présence étonne ou irrite: est-il juste, dans un pays où la liberté individuelle est un principe, de poursuivre un genre de vie qui ne fait de mal à personne, et qui est tellement propre à l'humanité, que les chances les plus dures ne l'empêchent pas de se reproduire? Est-il juste, dans un pays où la propriété et le domicile sont sacrés, d'arracher de chez eux, par la violence, des gens qui y vivent en paix, sans offenser qui que ce soit? Est-il juste, dans un pays où la liberté de conscience a été achetée par le sang, de proscrire toute une race d'hommes, parce qu'ils font un acte de foi qu'on appelle vœu? Est-il juste, dans un pays où l'idée de la fraternité universelle domine tous les esprits généreux, de réprouver de saintes républiques, où l'on se consacre à la pauvreté et à la chasteté, par un amour immense d'égalité avec les petits?

---

<sup>195</sup> MOULINET, « Lacordaire avant 1848... », p. 139.

<sup>196</sup> Comme nous le verrons au chapitre suivant, le rayonnement de ce religieux débordera largement les côtes européennes pour atteindre les rivages du Saint-Laurent. Or, malgré tous ses efforts pour s'en détacher, la réputation qui précède Lacordaire outre-Atlantique le rattache encore à la figure controversée de Lamennais lorsqu'un curé de Saint-Hyacinthe entreprend de faire venir au Canada français des représentants de l'ordre des Prêcheurs.

<sup>197</sup> Signe de l'adhésion de Lacordaire aux présupposés de l'idéologie libérale, il en appelle, pour juger de la pertinence de sa requête, à l'*opinion publique* « qui est la reine du monde, qui, de temps immémorial, a proscrié des lois, en a fait d'autres, de qui les arrêts, méconnus un jour, finissent tôt ou tard par s'exécuter. » C'est là reconnaître que la légitimité du pouvoir temporel procède non pas de Dieu uniquement, mais aussi de la volonté du peuple, seul souverain temporel de l'État civil. LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique...*, p. 3.

<sup>198</sup> LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique...*, p. 11.

Est-il juste, dans un pays où l'élection et la loi sont la base de l'obéissance civile, de flétrir des corps constitués par une élection plus large et une loi plus protectrice? Est-il juste, dans un pays où tout le monde est admissible aux fonctions sociales, de les interdire à des citoyens qui n'ont d'autre tort que d'apporter dans la concurrence générale un plus grand esprit de sacrifice? Nous le demandons au ciel et à la terre: tout cela est-il juste, et n'est-ce pas créer parmi nous une classe de parias<sup>199</sup>?

Le plaidoyer atteindra sa cible: l'ordre des Frères prêcheurs sera finalement rétabli le 15 septembre 1850 et Lacordaire en sera le premier provincial. Ainsi, le catholicisme libéral de celui qui s'érige en figure emblématique du renouveau dominicain en France se range plus volontiers dans le camp des modérés. Estimant la République « peu naturelle pour la France », il refuse de voir la famille, la religion, la patrie et les associations méprisées par l'État jacobin qu'il exècre pour son intolérance à l'endroit des corps intermédiaires<sup>200</sup>. Cependant, en homme de son siècle, Lacordaire souhaite que l'Église reconnaisse dans l'égalité de droits pour tous et dans la liberté d'expression non pas un obstacle à la prospérité de la foi sur Terre, non plus un mal nécessaire, mais bien la marque suprême de la reconnaissance de Dieu envers l'humanité, un don qu'elle doit chérir afin de s'épanouir dans le monde moderne. Comme l'explique D. Moulinet:

À ses yeux, la liberté unie à la religion représente l'avenir, tandis que les libéraux athées sont des hommes du passé. Si l'Église rompt les liens qui l'ont longtemps attachée au légitimisme, elle peut, estime-t-il, répondre à l'attente des hommes, devenir le ciment d'une société nouvelle, apte qu'elle est à collaborer avec le progrès et avec toutes les formes de gouvernement<sup>201</sup>.

On doit donc au père Lacordaire d'avoir amorcé, sur le plan politique, la réconciliation de l'Église avec son siècle. Or, si le père Lacordaire est parvenu à faire admettre l'idée que catholicisme et modernité politique ne soient pas foncièrement incompatibles, l'opinion dominante à Rome en deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle demeurerait celle de la prudence et de la réaction contre les envahissements de l'esprit de liberté sur ce qu'elle considérerait comme ses droits divinement acquis. L'annexion des États pontificaux au royaume d'Italie entre 1859 et 1870 justifiera la méfiance du Saint-Siège.

---

<sup>199</sup> LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique...*, p. 17-18.

<sup>200</sup> MOULINET, « Lacordaire avant 1848... », p. 142.

<sup>201</sup> MOULINET, « Lacordaire avant 1848... », p. 142.

## 1.2 L'Église et la révolution industrielle capitaliste

La révolution industrielle s'amorce en Angleterre dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et, avec une intensité inégale, s'étend progressivement à l'ensemble de l'Europe et du monde au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Le développement en chaîne d'énergies et de techniques nouvelles permet la mécanisation des procédés d'exploitation et de transformation des matières premières. L'efficacité accrue de la production économique exacerbe les inégalités économiques, provoquant par le fait même la naissance d'antithèses idéologiques vis-à-vis du libéralisme conquérant. Le socialisme s'oppose ainsi à l'aliénation des travailleurs. Il les appelle à prendre conscience de leur état commun et leur propose de s'emparer des moyens de production. Constatant d'une part la contradiction des exigences quotidiennes de la vie industrielle avec celles de la vie religieuse et se sentant d'autre part menacée par la montée du socialisme athée, l'Église énonce officiellement sa doctrine sociale à travers l'encyclique *Rerum novarum* en 1891. Inaugurant pour l'Église une ère d'interventions sur la question sociale balançant constamment entre critique du désordre capitaliste et apologie de ses fondements idéologiques, *Rerum novarum* revalorisait la dignité de la personne humaine à une époque qui tendait à ne mesurer la valeur de l'homme qu'au potentiel de sa force de travail.

### Le triomphe de Mammon, la menace de Spartacus

« On ne peut qu'être sidéré quand on envisage le progrès des manufactures en Angleterre depuis trente ans. Sa rapidité [...] est proprement incroyable<sup>202</sup> » ainsi s'exprimait le marchand écossais Patrick Colquhoun, en 1814. Il est vrai que depuis qu'un concours de la *Society for the Encouragement of Arts, Commerce and Manufactures* avait donné lieu à l'invention de trois machines à filer le coton, une succession rapide d'innovations techniques et énergétiques avaient cumulé leurs effets pour accélérer le développement de la production à un rythme « proprement incroyable ». Comme le note Jean-Charles Asselain, le « moment décisif peut être daté des années 1780, quand les deux grands axes d'innovation – mécanisation et machine à vapeur – se rejoignent pour former un système cohérent, associant le machinisme, l'usage de l'énergie minérale, la maîtrise des procédés chimiques, [et] la

---

<sup>202</sup> Cité par Jean-Charles ASSELAIN, sv « Révolution industrielle », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008, p. 707.

concentration de la production<sup>203</sup> ». Cette conjonction de révolutions techniques permet un accroissement phénoménal de la production. De 1771 à 1840, la production cotonnière double chaque décennie. De 1760 à 1840, la production de fer brut est multipliée par 22<sup>204</sup>. De ces deux foyers sectoriels, la mécanisation se propagera à l'ensemble de la production économique au cours du XIX<sup>e</sup> siècle tandis que de l'Angleterre, la première révolution industrielle, caractérisée par le développement rapide de l'usage du charbon comme combustible, s'étendra de l'Angleterre à l'ensemble de l'Europe puis du Commonwealth. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion de la libéralisation des échanges par le gouvernement anglais et des nouveaux procédés de production d'acier, l'industrie et le commerce connaissent un essor extraordinaire. Entre 1850 et 1914, la longueur totale des voies ferrées dans le monde passe de 35 000 km à 1 000 000 km tandis que le tonnage total des flottes commerciales est décuplé, passant de 5 000 000 à 50 000 000 de tonnes. Une nouvelle économie-monde se met alors en place, propulsée par le charbon d'abord, puis par l'électricité et le pétrole à compter des années 1880. À travers le développement des banques d'affaires, elle se donne les moyens financiers de ses ambitions conquérantes.

S'il a créé de nombreuses fortunes et assurément contribué au nivellement économique des pays européens<sup>205</sup>, un tel développement ne se fait toutefois pas sans heurts. Nourrie par la colonisation, la révolution industrielle est à l'origine des inégalités économiques actuelles entre pays industrialisés et pays colonisés. À l'échelle européenne, comme le notait déjà Eric J. Hobsbawm en 1962, « la transition entre ancienne et nouvelle économie créait misère et mécontentement, ces matériaux de toute révolution sociale<sup>206</sup> ». Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'urbanisation galopante et désordonnée va de pair avec une ségrégation sociale croissante qui repousse les ouvriers démunis dans les quartiers fangeux de l'est des villes industrielles. Là, les vents dominants colportent les exhalaisons méphitiques des usines et des déchets avoisinants. Alcoolisme, violence, criminalité et épidémies y sont courants tandis que s'entassent dans des taudis des familles nombreuses d'ouvriers peu qualifiés, sans instruction et souvent désœuvrés par le cycle des récessions.

---

<sup>203</sup> ASSELAIN, *sv* « Révolution industrielle », p. 706-707.

<sup>204</sup> ASSELAIN, *sv* « Révolution industrielle », p. 707.

<sup>205</sup> ASSELAIN, *sv* « Révolution industrielle », p. 711.

<sup>206</sup> Eric J. HOBBSAWM, *L'ère des révolutions*, Paris, Complexe, 2000 (1962), p. 55.

Les conditions et le rythme infernaux du travail de ces familles ne permettent plus une pratique religieuse assidue, pas plus qu'une piété quotidienne. Père, mère et enfants sont forcés de contribuer à la subsistance du foyer, souvent plus de 12 heures par jour. Dans les campagnes, les agriculteurs et particulièrement les ouvriers sans terre étaient souvent à une mauvaise récolte de la famine. « Après la récolte catastrophique de 1813 en Lombardie, rapporte E. J. Hobsbawm, les gens n'évitèrent la mort qu'en mangeant du fumier et du foin, du pain fait avec les feuilles des plants de haricots et des baies sauvages<sup>207</sup>. » Si les conditions de vie des ouvriers s'améliorent au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment sous l'effet du rattrapage des infrastructures urbaines, de l'amélioration des connaissances hygiéniques et médicales et des lois encadrant le travail, la masse des travailleurs demeure trop importante et la concurrence de la machine trop féroce pour faire hausser les salaires et atténuer la précarité. Aussi, au milieu du XIX<sup>e</sup> la conscience de classe en formation<sup>208</sup> se voit-elle dotée d'une arme idéologique grâce notamment aux efforts entrepris par les théoriciens français du socialisme: Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon, auteur du *Catéchisme des industriels* en 1823-1824 et Charles Fourier, qui publie *Le nouveau monde industriel et sociétaire* en 1829 et Pierre Joseph Proudhon, dont le *Qu'est-ce que la propriété?* paraît en 1840. Le mouvement chartiste, qui naît en Angleterre en 1838 en réaction à la réforme électorale censitaire, manifeste son penchant pour le socialisme qui propose la limitation du droit de propriété et l'intervention de l'État pour faire régner la justice sociale. En France, en Allemagne, en Italie, en Autriche et en Hongrie, le mécontentement populaire culmine en 1848 avec le Printemps des peuples, dont l'épisode français est salué par les chartistes anglais. La même année, Karl Marx et Friedrich Engels publient *Le manifeste du parti communiste*. En 1867, K. Marx fait paraître le premier tome du *Capital*. Puis, en 1871, la Commune de Paris résonne en Europe comme le coup de semonce des masses populaires au pouvoir bourgeois. Cette vaste mouvance ouvrière est peu structurée, ce « qui servait de lien, c'était cette destinée commune d'être contre le riche et le puissant<sup>209</sup> ». L'Église, aux yeux de bon nombre d'entre eux, appartenait à la classe

---

<sup>207</sup> HOBBSAWM, *L'ère des révolutions...*, p. 264.

<sup>208</sup> Sur l'émergence de la conscience de la classe ouvrière, il faut lire l'étude d'E. P. Thompson: Edward Palmer THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, London, Gollancz, 1963.

<sup>209</sup> HOBBSAWM, *L'ère des révolutions...*, p. 276.

dirigeante, elle était de ces institutions anciennes qui collaboraient au maintien de l'ordre établi<sup>210</sup>. Déjà dépassée par l'histoire, elle devait être abolie par la dictature du prolétariat.

C'est dans ce contexte de polarisation sociale et politique que s'inscrit *Rerum novarum*. L'encyclique officialise la doctrine sociale de l'Église et insère celle-ci dans les débats de son époque sur les problèmes sociaux engendrés par l'industrialisation. Après le pontificat réactionnaire de Pie IX, le plus long de l'histoire, l'Église sous Léon XIII tentait une autre approche.

### **Le catholicisme social: critique du libéralisme, défense de la propriété contre le socialisme et affirmation de la dignité humaine**

L'encyclique de Léon XIII coiffe plusieurs décennies de catholicisme social. Refusant le libéralisme politique, qui sécularise la société et confine la religion à la sphère privée, tout comme son pendant économique, qui, au nom du rendement, de l'intérêt individuel et de la libre concurrence, disloque les solidarités paroissiales et réduit l'homme au bétail, contre, enfin, le socialisme qui nie le droit de propriété privée des moyens de production et le communisme qui supprime la religion, les catholiques proposent, depuis les années 1820, un retour à « l'évangile bien compris, interprété par le magistère et appliqué à la société<sup>211</sup> ». Après avoir tenté, sous Pie IX, de suivre la ligne contrerévolutionnaire défendant une société fondamentalement inégalitaire et paternaliste, l'Église de Léon XIII adopte une attitude différente vis-à-vis de la situation sociale: à la condamnation des erreurs de la modernité, Léon XIII substitue la proposition d'une doctrine sociale dont certains ont jugé qu'il relevait de l'essence même de la religion du Christ<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> Selon K. Marx et F. Engels, les prolétaires n'auraient su se laisser aveugler par le discours religieux: il participait du maintien des inégalités sociales au même titre que le discours politique: « Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois. » MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, « Manifeste du parti communiste », 1848, en ligne: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_Marx/manifeste\\_communiste/manifeste\\_communiste.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/manifeste_communiste.html), page consultée le 29 juin 2015, p. 16 de l'édition électronique.

<sup>211</sup> René RÉMOND, sv « Catholicisme libéral et catholicisme social », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008, p. 283.

<sup>212</sup> Ainsi, contre les critiques qui dénonçaient une mystique catholique tournée vers l'extra-mondain, le jésuite Henri de Lubac rappelait la vocation sociale du catholicisme dans *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, publié en 1938. « On nous reproche d'être des individualistes même malgré nous, par la logique de notre foi, alors que, en réalité, le catholicisme est essentiellement social. Social au sens le plus profond du terme [...] à tel point que l'Expression *catholicisme social* aurait toujours dû paraître un pléonisme. » Cité par POULAT, *Église contre bourgeoisie...*, p. 84.

La lettre se veut d'abord une réponse ferme aux aspirations illusoire du socialisme. Si elle s'ouvre sur une dénonciation sans appel de « l'insatiable cupidité » d'un « petit nombre d'hommes opulents et de ploutocrates qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires<sup>213</sup> », c'est surtout pour rappeler à ceux et celles qui seraient tentés par l'option socialiste que seule l'Église détient la panacée des maux qui affligent les sociétés industrielles. La suppression de la propriété privée et la promotion de l'étatisme au nom d'une idéologie égalitaire, ces postulats de la solution socialiste aux maux contemporains, sont également erronés et entraînent la société vers une lutte des classes haineuse et destructrice. Selon Léon XIII, « la propriété privée et personnelle est pour l'homme de droit naturel<sup>214</sup> » et ne saurait donc être abrogée par des lois civiles. Au contraire, celles-ci devraient viser à la soutenir et l'encourager. Dieu a donné la terre aux hommes afin qu'ils l'exploitent et que l'usufruit de cette exploitation profite directement à celui dont le travail l'a extrait et indirectement au bien-être général:

Si l'on dit que Dieu l'a donnée en commun aux hommes, cela signifie non pas qu'ils doivent la posséder confusément, mais que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier.

Il a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. Qui en manque y supplée par le travail<sup>215</sup>.

Ainsi la propriété privée au fondement du libéralisme économique est-elle non seulement légitime, mais nécessaire à la vie sociale. L'abolir, c'est annihiler les perspectives d'enrichissement et retirer par le fait tout stimulant à l'initiative humaine<sup>216</sup>. Si elle a conduit à d'indéniables inégalités de richesses, on ne saurait l'abolir par la collectivisation des biens entre les mains de l'État sans attenter tout à la fois à la souveraineté de la loi familiale<sup>217</sup> et aux inégalités de condition constitutives de l'ordre social voulu de Dieu. Léon XIII conçoit effectivement la société comme un corps dont les membres sont créés inégaux en biens du

---

<sup>213</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.pdf](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.pdf), page consultée le 29 juin 2015, p. 2.

<sup>214</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 3.

<sup>215</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 3.

<sup>216</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 5.

<sup>217</sup> « L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'État, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. » Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 5.



corps et de l'esprit, mais égaux en dignité au regard du Créateur<sup>218</sup>. Pour que règnent l'ordre et la paix, les classes sociales ne sauraient se considérer ennemies, mais membres complémentaires d'un même organisme. Aussi le pape appelle-t-il chacun à reconnaître et accepter son sort et ses responsabilités terrestres: « Le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit accepter cette nécessité de sa nature qui rend impossible, dans la société civile, l'élévation de tous au même niveau<sup>219</sup>. » Le « mythe tant caressé de l'égalité » n'aboutira jamais à autre chose qu'au « nivellement absolu de tous les hommes dans une commune misère et dans une commune médiocrité<sup>220</sup> ». À la lutte des classes, Léon XIII substitue donc l'ébauche d'un idéal corporatiste de collaboration entre patrons et ouvriers fondée sur la reconnaissance mutuelle des droits et devoirs de chacun. Aux ouvriers de fournir leur force de travail et d'exprimer leurs revendications dans le respect de la loi, aux patrons la responsabilité de respecter la dignité humaine des ouvriers en veillant à ce qu'ils puissent se reposer – « qu'il ait un temps suffisant à consacrer à la piété<sup>221</sup> » –, de ne pas exiger des femmes et surtout des enfants un travail trop précoce et trop lourd et surtout de donner à « chacun le salaire qui lui convient », c'est-à-dire de quoi « faire subsister l'ouvrier sobre et honnête »<sup>222</sup>. Dans cette improbable conciliation du travail et du capital, Léon XIII institue donc l'Église en arbitre suprême. Si l'autorité publique est invitée à apporter son concours en légiférant, par exemple, sur la durée du travail, le travail des femmes et des enfants et la rémunération, l'Église, en qualité d'interprète de la Vérité révélée et du droit naturel, demeure l'instance suprême pour juger de la moralité du système économique:

Mais ce que Nous affirmons sans hésitation, c'est l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Église. C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile des doctrines capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur; l'Église, qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs de chacun; l'Église qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes pauvres; l'Église qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces, pour donner à la question

---

<sup>218</sup> Cette conception organique de la Cité et ses effets sur l'inclusion et l'exclusion sociale au Québec sont définis par Martin PÂQUET, *Tracer les marges de la cité. Étranger, immigrant et État au Québec, 1627-1981*, Montréal, Boréal, 2005, p. 123-165.

<sup>219</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 6.

<sup>220</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 5.

<sup>221</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 7.

<sup>222</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 16.

ouvrir la meilleure solution possible; l'Église enfin qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure et avec sagesse sans doute, apporter à cette solution leur part de concours<sup>223</sup>.

Ainsi, si elle participe indéniablement au maintien de l'ordre libéral établi et si, à l'instar de son prédécesseur et de son successeur, son auteur ne saurait être considéré comme « réformiste »<sup>224</sup>, *Rerum novarum* présente quelques originalités qui la distinguent des interventions pontificales précédentes. D'abord, elle prend pleinement acte de la violence du libéralisme et du rôle de l'Église dans la modernité économique. Cela constituait une innovation majeure qui déterminera l'attitude ultérieure des pontifes à l'égard de la question sociale. Chacun d'eux interviendra désormais pour rappeler les injustices du libéralisme et démasquer le socialisme. Plus encore, l'encyclique oppose à chacun des systèmes en place un argumentaire fondé non pas uniquement sur des arguments d'autorité de nature théologique, mais sur des raisonnements logiques appuyés sur des faits sociaux reconnus. Il s'agissait là d'un changement tout aussi important puisqu'il manifestait de la part du Vatican le début d'une ouverture à la réalité contemporaine. L'Église ne se contentait plus de rejeter les fondements de la vie moderne, mais s'efforçait plutôt de remédier à ses effets délétères, comme elle le fera encore au moment du ralliement de 1892. Enfin, *Rerum novarum* clame avec force la dignité fondamentale de l'homme, quelle que soit sa condition sociale. Dignité humaine en qualité d'enfant de Dieu, certes, mais aussi en tant qu'être doué de mœurs et de vertu. À tous, du plus petit au plus grand, l'Église rappelle alors que la valeur d'un homme se mesure non pas à sa richesse ou à ses talents, mais à sa vertu et à son mérite, qui ne sont autres que la capacité à agir conformément aux devoirs et aux responsabilités qui incombent au rang de chacun. En cela aussi l'attitude de Léon XIII fera école.

### 1.3 L'Église et la révolution scientifique rationaliste

*Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous: Contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité ou le nombre? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de fait et d'existence? Non. Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions.*

---

<sup>223</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, p. 6.

<sup>224</sup> « Une somme de réformes ne fera jamais une réforme d'ensemble. Ni Pie IX ni Léon XIII ne sont des "réformistes". Ils n'entendent pas lancer l'Église dans la course aux réparations d'une société où les remèdes ne feraient que courir derrière le mal sans l'atteindre à la source, et donc en le laissant faire son œuvre. » POULAT, *Église contre bourgeoisie...*, p. 124.

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1983, p. 247.

*On aimerait savoir exactement quelle variété particulière de « thomisme » doit avoir été celui-là pour se sentir de telles affinités électives avec un positivisme qui, comme celui de Comte, s'intéressait vivement à Rome, mais nullement à Jérusalem.*

Étienne Gilson, *Le philosophe et la Théologie*, Paris, 1960, p. 68.

Le XIX<sup>e</sup> siècle marqua de manière déterminante le triomphe progressif de la raison sur la croyance, de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux. Révolution industrielle et révolution scientifique allaient de pair, s'alimentant l'une et l'autre pour renverser le rapport de l'homme à la connaissance. En effet, le XIX<sup>e</sup> siècle est le théâtre d'une véritable révolution copernicienne sur le plan épistémologique. Insatisfait de l'autorité fondée sur la tradition, l'esprit scientifique ne reconnaît désormais plus d'autre autorité que celle de la preuve rationnelle. Alors qu'au sein même de l'Église, des clercs font mine de s'accommoder des méthodes nouvelles de la science, la papauté a pour premier réflexe de rejeter en bloc toute tentative de conciliation entre science et religion qui tendrait à historiciser les dogmes de la foi et à expliquer les origines et les finalités de l'homme sur Terre autrement qu'en termes bibliques.

### **Des découvertes contrariantes**

La science expérimentale, soutenue par des techniques et des méthodes d'investigation nouvelles, connut au XIX<sup>e</sup> siècle un essor formidable en se déployant dans des espaces sociaux de plus en plus sécularisés et selon une logique qui excluait *a priori* l'hypothèse de l'intervention divine. Déjà, depuis Galilée, l'astronomie moderne travaillait hors des ornières dogmatiques tracées par la cosmogonie biblique et révélait un univers dont non seulement la Terre ne serait pas le centre, mais dans lequel elle ne serait plus qu'une planète parmi une infinité d'autres corps célestes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les disciplines des sciences naturelles, que les autorités académiques subsumaient encore souvent sous la philosophie – la biologie, la paléontologie, l'archéologie, la géologie, notamment – accumulèrent les découvertes qui rendirent les certitudes catholiques incongrues au regard des faits scientifiquement démontrés. Travaillant selon des méthodologies scientifiques distinctes, mais à partir de postulats philosophiques communs, les praticiens de ces disciplines remirent en question l'inerrance biblique.

En 1809, Jean-Baptiste de Lamarck publia *Philosophie zoologique*<sup>225</sup> dans lequel il élabore une théorie matérialiste de l'évolution des espèces biologiques, théorie dite transformiste contre laquelle s'édifiera le darwinisme quelques décennies plus tard. Dans *L'origine des espèces*<sup>226</sup>, publié en 1859, Charles Darwin affirme la variété des êtres vivants à partir d'un tronc génétique commun et démontre la permanence de l'évolution par la sélection naturelle des traits génétiques les mieux adaptés au milieu. Darwin contredisait ainsi l'idée d'une faune terrestre créée telle qu'elle par Dieu à l'origine du monde. Ainsi la biologie faisait-elle éclater le fixisme créationniste. Par ses *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes*<sup>227</sup> (1812) et ses *Discours sur les révolutions du globe*<sup>228</sup> (1821), Georges Cuvier jeta quant à lui les fondements de la paléontologie en montrant que des espèces disparues avaient existé sur Terre avant l'apparition de l'homme. En 1840, l'existence d'ères glaciaires fut établie par Louis Agassiz<sup>229</sup>. En 1856, Johann Carl Fuhlrott identifia les restes de l'homme de Neandertal, reconnaissant ainsi le premier squelette d'hominidé différent de celui des hommes actuels. Ces découvertes assénaient de durs coups à la religion chrétienne en remettant « en cause les données de la Genèse sur la création en six jours, l'origine et l'ancienneté de l'homme<sup>230</sup> ». En parallèle, l'archéologie découvrait des civilisations ignorées de l'Ancien Testament et la géologie faisait remonter l'origine de la Terre à une période dépassant largement ce que les calculs généalogiques les plus généreux avaient permis d'estimer d'après les dynasties israélites. Le christianisme étant, comme tous les monothéismes, une religion historique, sans doute est-ce sur le front de l'histoire et de ses sciences auxiliaires que se jouèrent les batailles les plus dures entre science et religion au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. L'efficacité du *credo* catholique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle reposant encore

---

<sup>225</sup> Jean Baptiste Pierre Antoine Monet de LAMARCK, *Philosophie zoologique ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994 (1809).

<sup>226</sup> Charles DARWIN, *L'origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, Honoré Champion, 2009 (1859).

<sup>227</sup> Georges CUVIER, *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, où l'on établit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites*, Paris, Déterville, 1812, (4 vol.).

<sup>228</sup> Georges CUVIER, *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, Paris, Edmond D'Ocagne, 1830 (1821).

<sup>229</sup> Louis AGASSIZ, *Étude sur les glaciers*, Neuchatel, Jent et Gassmann, 1840.

<sup>230</sup> POULAT, *Modernistica...*, p. 28.

largement sur la plausibilité historique du contenu des livres saints, il se trouvait mis à mal par les progrès des disciplines comme la philologie ou la paléographie qui, tel que le rappelle A. Dansette:

mettaient en question le contenu historique des livres saints, décelaient les emprunts dont est composé l'Ancien Testament et les tendances personnelles de leurs auteurs, discutaient les origines, la composition, les dates des Évangiles, le sens et l'objet du message du Christ, la fondation de l'Église; la critique historique faisait de sombres coupes à travers l'histoire ecclésiastique, révélait le jeu des influences extérieures sur l'élaboration des dogmes, mettait en lumière les rapports de dépendance entre le christianisme et les systèmes religieux antérieurs<sup>231</sup>.

En somme, les perspectives nouvelles introduites par les disciplines scientifiques en cours d'institutionnalisation ébranlaient sérieusement les convictions dogmatiques tirées d'une interprétation textuelle de la Genèse. Largement répandue parmi les théologiens romains au XIX<sup>e</sup> siècle, la lecture de la Bible au pied de la lettre ne pouvait soutenir l'épreuve des faits à laquelle la soumettait la science moderne<sup>232</sup>. Le père Lagrange, dominicain fondateur de l'École biblique de Jérusalem en 1890, participait à l'adaptation du discours religieux aux données de la science. Il dénonçait par exemple dans ses conférences sur *La méthode historique*

cette exégèse littérale "nageant dans l'absolu, voyant des affirmations partout, et ne s'étonnant pas de posséder une histoire réelle et authentique de toute la race humaine dès les premiers commencements". Dans ces conditions, comment ne pas se trouver désemparé lorsque surgissent des témoins tels que "les fossiles accumulés dans les couches terrestres", puis "les générations auxquelles les découvertes épigraphiques en Égypte et en Assyrie ont rendu la parole"<sup>233</sup>.

Dans leur ensemble, les sciences étaient animées d'un élan positiviste que synthétisa de façon radicale Auguste Comte dans sa série de cours de philosophie, publiée entre 1830 et 1848. S'y trouvait exposée sa théorie des trois âges de la raison humaine: théologique, métaphysique et positiviste. Comte y annonçait surtout les ambitions conquérantes de l'ère positiviste, censée voir les potentialités humaines se libérer à travers la science et l'industrie. Si ses idées ne reflétaient pas l'idéal conciliant qu'une bonne part de la communauté savante

---

<sup>231</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 672. Pour une étude exhaustive sur le rôle de la méthode historique dans la crise moderniste, on lira l'étude de POULAT, *Histoire, dogme et critique...*

<sup>232</sup> La *Vie de Jésus*, publiée par Ernest Renan en 1863, constitue à cet égard l'un des témoignages les plus éloquents de l'examen critique que subissaient les Évangiles. Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Verviers, Marabout, 1974.

<sup>233</sup> Cité par COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 122-123.

entretenait à l'égard de la religion, Comte témoignait néanmoins d'une science de plus en plus ouvertement positive qui, désormais, recherchait la vérité sans tenir compte des limites que lui imposait l'Église.

Vers la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les découvertes scientifiques s'accumulant, l'Église catholique se trouvait ainsi dépassée par les progrès de la connaissance. Il semblait, pour le dire avec A. Dansette, « que le surnaturel fût à la fois exclu par la philosophie et pourchassé par l'histoire<sup>234</sup> ». Afin d'endiguer les flots de cette révolution épistémologique qui déplaçait Dieu hors du monde naturel et lui enlevait tout pouvoir sur celui-ci, l'Église puisa dans les ressources de la sagesse scolastique.

### ***Aeterni patris* (1879): le rempart thomiste**

Le 4 août 1879, le pape Léon XIII proclama l'encyclique *Aeterni patris* célébrant dans la philosophie thomiste la doctrine officielle de l'Église. Sans être imposé, Saint Thomas devint alors une lecture incontournable de tous les séminaires de la catholicité. Contre ces apôtres de la raison qui, « exaltant outre mesure les puissances de la nature humaine, prétendent que, par soumission à la divine autorité, l'intelligence de l'homme déchoit de sa dignité native, et, courbée sous le joug d'une sorte d'esclavage, se trouve notablement retardée et embarrassée dans sa marche vers le faite de la vérité et de sa propre excellence<sup>235</sup> », Léon XIII érigeait le thomisme comme un rempart, une somme encyclopédique, pinacle de la théologie rationnelle, où les catholiques pourraient trouver toutes les réponses aux erreurs épistémologiques de leurs contemporains. Le pape espérait que le thomisme fasse avec la philosophie moderne ce que Thomas lui-même avait fait avec Aristote en son temps: qu'il la récupère au profit de l'Église pour démontrer la supériorité incontestable de la foi chrétienne sur la raison païenne. Pour le Pontife romain, nul philosophe n'avait jamais porté la pensée humaine sur de plus hauts sommets que le docteur angélique:

---

<sup>234</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 672. Daniel-Rops reconnaissait lui aussi dans l'Église du XIX<sup>e</sup> siècle une institution déphasée par rapport aux avancées de la connaissance: « dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle l'Église avait pris un retard considérable dans toutes les disciplines de la pensée, même celles qui l'intéressaient au premier chef. » Cité par MEUNIER, *Le pari personnaliste*, p. 53.

<sup>235</sup> Léon XIII, *Aeterni patris*, 1879, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.pdf](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.pdf), page consultée le 29 juin 2015, p. 6.

De plus, en même temps qu'il distingue parfaitement, ainsi qu'il convient, la raison d'avec la foi, il les unit toutes deux par les liens d'une mutuelle amitié: il conserve ainsi à chacune ses droits, il sauvegarde sa dignité, de telle sorte que la raison, portée sur les ailes de saint Thomas, jusqu'au faite de l'intelligence humaine, ne peut guère monter plus haut, et que la foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux ou plus puissants que ceux que saint Thomas lui a fournis<sup>236</sup>.

En dépit d'une indéniable ouverture à la rationalité humaine, le thomisme que promulguait *Aeterni patris* ne se présentait pas comme une façon pour l'Église d'accommoder les percées de la science, mais bien plutôt comme une nouvelle et définitive manière de lui indiquer ses limites et de l'y confiner. Illuminé par la grâce, l'Aquinate savait que toute connaissance s'achève ici-bas dans les certitudes de la foi en la Vérité révélée. Pour que la collaboration entre raison et foi soit profitable, il fallait qu'elle se fasse dans la soumission de celle-ci à celle-là. Aussi la philosophie et ses dépendances disciplinaires étaient-elles vouées à servir d'auxiliaires à la théologie:

C'est-à-dire que, puisque le plus grand nombre des vérités de l'ordre surnaturel, objet de notre foi, surpassent de beaucoup les forces de toute intelligence, la raison humaine, connaissant son infirmité, doit se garder de prétendre plus haut qu'elle ne peut, ou de nier ces mêmes vérités, ou de les mesurer à ses propres forces, ou de les interpréter selon son caprice; elle doit plutôt les recevoir d'une foi humble et entière, et se tenir souverainement honorée d'être admise à remplir auprès des célestes sciences les fonctions de servante, et, par un bienfait de Dieu, de pouvoir les approcher en quelque façon<sup>237</sup>.

Ainsi l'Église s'efforçait-elle de faire obstruction aux ambitions prométhéennes de la science moderne en réservant le domaine des choses surnaturelles à la science théologique. S'il accordait bien un espace de déploiement à la raison humaine, le thomisme de Léon XIII en effet, lui signifiait surtout ses limites. Thomas, selon le Pontife romain, avait toujours affirmé la supériorité de la foi. N'avait-il pas déclaré qu'il « est nécessaire que l'homme reçoive, par mode de foi, non seulement les vérités qui dépassent la raison, mais même celles que la raison est capable de connaître<sup>238</sup> »? La raison, statuait-il, était incapable de prouver ce qui relevait de la foi tandis que la foi dans la Vérité révélée, traçant la ligne d'un horizon indépassable, guidait la raison dans son cheminement vers la vérité. Tel est le message que lançait Léon XIII aux scientifiques à tous crins en ce 4 août 1879: n'en déplaise aux prétentions

---

<sup>236</sup> Léon XIII, *Aeterni patris*, p. 10.

<sup>237</sup> Léon XIII, *Aeterni patris*, p. 6.

<sup>238</sup> Cité par Denis HUISMAN, *et al.*, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Nathan, 1996, p. 82.

effrénées de la raison et en dépit de ses conquêtes récentes, la foi en la Vérité révélée demeurait l'alpha et l'oméga de toute connaissance valable. Entre raison et foi, il ne saurait donc y avoir de conflit que dans l'erreur de l'esprit rationnel. La Révélation, elle, représentait le socle inébranlable des certitudes données par Dieu aux hommes pour baliser leur quête de savoir hors de l'Éden.

Ce faisant, cependant, l'Église marquait une rupture déterminante pour la suite des événements. En promulguant le thomisme comme sa doctrine officielle, l'Église acquiesçait officiellement à l'existence de deux modes de connaissance distincts, la philosophie et la théologie. À celle-ci, l'étude des choses surnaturelles relevant de la foi, le transcendant; à celle-là, l'explication des phénomènes naturels relevant de la raison, l'immanence. L'admission même que la philosophie puisse jouir d'un champ d'investigation qui lui soit propre, même dans la subordination à la théologie, pratiquait une brèche dans le domaine du savoir catholique. À mots couverts, l'Église reconnaissait qu'elle ne pourrait arrêter les progrès de la raison et lui proposait le thomisme en manière d'encadrement. Et effectivement, la progression de la raison hors des limites de la foi que percevait avec angoisse Léon XIII dans son encyclique, loin de se laisser endiguer par le thomisme, pénétra plus avant dans l'enceinte ecclésiale, jusqu'à imprégner le corps clérical lui-même. Dans la prise de conscience panique qui en résulta, Alfred Loisy joua un rôle déterminant.

### **Alfred Loisy et la crise moderniste**

En 1902, quelque dix ans après s'être vu montrer la porte de l'Institut catholique de Paris où il enseignait l'exégèse, le prêtre Alfred Loisy publia un petit livre intitulé *L'Évangile et l'Église* dans lequel il répondait à Adolph Von Harnack, l'un des théologiens protestants les plus en vue du XIX<sup>e</sup> siècle. Contre celui-ci, qui voyait dans la forme contemporaine de l'Église catholique et dans le message qu'elle livrait à ses fidèles une perversion de « l'essence du christianisme », Loisy affirmait pour sa part que l'historicité du catholicisme et, par extension, sa capacité à se transformer au cours du temps, étaient sa règle. La religion et l'Église catholiques, soutenait-il, s'ancraient dans l'histoire et évoluaient avec elle. Le théologien français considérait l'Église non comme une institution figée ou dégradée, gardienne jalouse d'un message inanimé, mais comme la dépositaire en perpétuelle



transformation d'une tradition vivante, d'une foi en constant renouvellement. Et ce développement, cette vie, seraient inscrits dans sa nature profonde:

Pourquoi l'essence de l'arbre devrait-elle être censée contenue dans une particule du germe d'où il est sorti, et pourquoi ne serait-elle pas aussi véritablement et plus parfaitement réalisée dans l'arbre que dans la graine? Le procédé d'assimilation par lequel se fait la croissance est-il à regarder comme une altération de l'essence virtuellement contenue dans le germe, et n'est-il pas plutôt la condition indispensable de son être, de sa conservation, de son progrès dans une vie toujours la même et incessamment renouvelée<sup>239</sup>?

Ici intervenait la discipline historique dans le débat. Pour comprendre le christianisme, il importait d'en retracer l'évolution doctrinale et institutionnelle à partir de ses origines jusqu'à nos jours. Pour relever, dans la tradition chrétienne, les éléments de continuité qui en donneraient l'essence, il fallait situer chaque ajout significatif et chaque rupture marquante dans leur contexte de production de manière à éclairer, en retour, la permanence de l'esprit qui présidait et qui continuait de présider au développement de l'Église et de la religion chrétienne:

L'historien pourra trouver que l'essence du christianisme a été plus ou moins sauvegardée dans les diverses communions chrétiennes; il ne la croira pas compromise par le développement des institutions, des croyances et du culte, tant que ce développement sera gouverné par les principes qui ont été vérifiés dès le début. Il ne pensera pas que cette essence ait été réalisée absolument et définitivement à un point quelconque des siècles passés; il croira qu'elle se réalise plus ou moins parfaitement, et qu'elle continuera de se réaliser ainsi, de plus en plus, tant que vivra le christianisme<sup>240</sup>.

En conséquence, au contraire de nombreux pairs théologiens parmi les plus éminents, Loisy tenait les Évangiles non comme un message intemporel et parfait dont il faudrait déduire l'essence de la religion afin de la recréer intacte, mais comme une création humaine, collection de témoignages reflétant un état donné de la religion catholique. Afin de mieux étayer leur historicité et ainsi mieux comprendre les enseignements du Christ, les Évangiles devaient être soumis à une discussion critique fondée sur les nouvelles méthodes de la discipline historique. Ils ne constituaient pas pour lui « une doctrine absolue et abstraite, directement applicable par sa propre vertu à tous les hommes de tous les temps, mais une foi *vivante*, engagée de toutes parts dès sa naissance dans le temps et le milieu où elle vit et dure.

---

<sup>239</sup> Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Chez l'auteur, 1904 (1902), p. XXVI.

<sup>240</sup> LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. XXIX.

Le développement est donc sa loi [du christianisme], et non, comme le veut Harnack, une excroissance de la religion qui entraîne son abaissement progressif<sup>241</sup>. » Toutefois, l'opuscule de Loisy ne proposait pas une apologie de l'Église telle qu'elle existait en son temps, mais bien une critique de l'institution qui l'avait poussé à la démission de l'Institut catholique de Paris et qui refusait obstinément le progrès des connaissances historiques à son sujet. Amer, le prêtre tenait certes sa propre religion pour un guide moral et une force puissante dans l'histoire, mais non plus pour un guide intellectuel. Dans *L'Évangile et l'Église*, il prétendait confronter le protestant Harnack sur son terrain, mais s'affairait en vérité à déconstruire l'enseignement dogmatique. L'évangile, selon lui:

se réduirait à une invitation à la pénitence en vue d'une catastrophe prochaine qui ne s'est pas produite; la foi de ses apôtres et de ses disciples a fait du Christ un Dieu; l'Église a recueilli ses paroles; les dogmes qu'elle en a tirés étaient "en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués"; il s'ensuit "qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules"<sup>242</sup>

Ainsi, contre une Église détachée des réalités de ses contemporains, Loisy réclamait que ses pairs prennent acte du changement qui s'accélérait autour d'eux, qu'ils ajustent leur approche de la Révélation en tenant compte des développements récents de la connaissance exégétique, patristique et historique en général. Dans l'introduction à son « petit livre » se trouve résumé le nœud du problème qui l'occupe: celui de la conciliation entre théologie et histoire qui appelle, selon lui, à reconnaître ses droits au fait historique dans l'interprétation des textes sacrés:

Une incompatibilité radicale n'existe pas entre la profession de théologien et celle d'historien. Peut-être a-t-on vu déjà des théologiens qui savaient être historiens, c'est-à-dire prendre les faits tels qu'ils résultent des témoignages sagement compris, sans introduire leurs propres pensées dans les textes qu'ils interrogeaient, et en se rendant compte de la transposition que l'on fait nécessairement subir aux idées antiques lorsqu'on les adapte à la mentalité moderne. Mais il faut bien avouer qu'on en a toujours vu et que l'on en voit encore un bien plus grand nombre qui, pourvus d'un système général que la tradition leur a fourni ou qu'ils ont eux-mêmes élaboré sous l'influence de la tradition,

---

<sup>241</sup> POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 66. Comme l'affirme P. Colin, Loisy défendait la possibilité pour l'Église d'exister dans l'Histoire, d'évoluer dans le temps, avec lui. « Son livre entend bien justifier le droit que l'Église avait de vivre dans l'histoire, donc de changer, de se transformer, sans être pour autant infidèle à l'Évangile. Or c'est cette apologie du changement historique de l'Église qui a heurté les esprits au point de faire entrer la crise moderniste dans sa phase la plus forte. » COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 152-153.

<sup>242</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 679-680.

tout en croyant parfois s'y soustraire, plient inconsciemment, ou même consciemment, les textes et les faits au gré de leurs doctrines<sup>243</sup>.

Le message du théologien français retentira avec force dans le monde catholique. Devant le tollé suscité par ses prises de position hardies sur les Évangiles et l'Église historiques, Loisy publie en 1903 une justification intitulée *Autour d'un petit livre*. Loin de s'excuser pour ses propos, il les réitère avec plus de force. Le 3 juillet 1907, la papauté condamne ses propositions dans la constitution *Lamentabili sane exitu*. Des 65 décrets qu'elle contient, les deux tiers visent expressément le théologien français. Le 8 septembre suivant, Pie X diffuse l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis* condamnant le « grand nombre de catholiques laïques, et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres, qui, sous couleur d'amour de l'Église, absolument courts de philosophie et de théologie sérieuses, imprégnés au contraire jusqu'aux moelles d'un venin d'erreur puisé chez les adversaires de la foi catholique, se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Église<sup>244</sup> ». Dans sa lettre, le pontife romain stigmatisait ces rénovateurs importuns d'un nom qu'il voulait infamant: modernistes. Ainsi désignait-il ces hommes qui, constatant un décalage croissant entre l'Église et le monde contemporain, s'efforçaient de les réconcilier, partant du postulat que la science est soluble dans la religion et que la connaissance des dogmes et doctrines est susceptible de gagner en vitalité et en richesse si on lui applique les méthodes scientifiques modernes. Incapable de tolérer que les erreurs de la modernité épistémologique envahissent sa maison, le pape condamnait une fois pour toutes ces membres du corps ecclésiastique qui, sous couvert de repeindre l'Église avec des couleurs contemporaines plus attrayantes, savaient en vérité ses fondations les plus profondes. Qu'on ne s'y méprenne point, affirmait Pie X, le modernisme, si on n'y prend garde, finira par exclure Dieu de Son propre domaine: « Toujours est-il qu'une chose, pour eux [les modernistes], parfaitement entendue et arrêtée, c'est que la science doit être athée, pareillement l'histoire; nulle place dans le champ de l'une, comme de l'autre, sinon pour les phénomènes: Dieu et le divin en sont bannis<sup>245</sup>. »

---

<sup>243</sup> LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. VIII-IX.

<sup>244</sup> Pie X, *Pascendi dominici gregis*, 1907, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.pdf](http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.pdf), page consultée le 29 juin 2015, p. 1.

<sup>245</sup> Pie X, *Pascendi dominici gregis*, p. 3.

Excitant la sensibilité orthodoxe, l'encyclique *Pascendi* donnera lieu à une série de condamnations entre 1908 et 1913. Le 7 mars 1908, Loisy est déclaré *vitandus*<sup>246</sup>, rejeté de l'Église tel un corps étranger. Dans les mois et les années qui suivent, les ouvrages de Paul Bureau, de l'abbé Henri Brémond, de M<sup>gr</sup> Louis Duchesne, du père Lucien Laberthonnière et de la collection qu'il dirige, *Annales de philosophie chrétienne*, sont mis à l'index, Laberthonnière est interdit de publication et les œuvres du père Lagrange, « proscrits des études cléricales<sup>247</sup> ». Ces événements marquent le point culminant de ce que les historiens appelleront bientôt la « crise moderniste<sup>248</sup> », provoquée par un clergé ultra à la méfiance exacerbée. En nommant l'adversaire pour le déclarer ennemi de la religion et de l'Église, le pape dressait un repoussoir contre lequel adosser l'orthodoxie catholique favorisant d'emblée un conservatisme intransigeant devant l'innovation en matière doctrinale. Ainsi, là où il y aurait pu n'y avoir qu'une sourde divergence d'opinions comme l'histoire de l'Église en compte tant, la lettre encyclique de Pie X créa de toutes pièces un problème officiel qui prit une envergure insoupçonnée<sup>249</sup>. La condamnation papale, en effet, dépassait largement en rigueur la gravité de la menace dénoncée. Le mot de M<sup>gr</sup> Pierre Dadoles, évêque de Dijon, décrit fort bien l'exagération du caractère systématique de celle-ci : « Le Saint-Père a présenté la description du modernisme si je puis dire encyclopédiste : personnage, il faut le reconnaître, qui n'existe pas. Nous ne savons aucun écrivain d'envergure égale au vaste cadre dessiné par Pie X et dont l'œuvre reproduise tous les traits du tableau<sup>250</sup>. » Comme le souligne É. Poulat, « jamais le modernisme n'a constitué un mouvement homogène avec une pensée systématisée, sinon dans la reconstitution qu'en a proposée l'encyclique.<sup>251</sup> » Aussi doit-on conclure, avec P. Colin, que l'épithète de « moderniste » et la tendance idéologique qu'il dénote – le modernisme – est une création de ses adversaires : « la synthèse construite

---

<sup>246</sup> Le nominatif latin *vitandus* vient du verbe *vito* qui signifie éviter, esquiver, se garder de. L'excommunication *vitandus* était la forme la plus sévère d'excommunication. Elle ordonnait aux fidèles de ne pas s'associer avec la personne concernée sauf en cas de devoir familial : parents, époux, enfants, serviteurs en étaient dispensés.

<sup>247</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 685.

<sup>248</sup> Sur l'histoire du terme « modernisme » dans l'Église, on lira Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzay et Ané, 1930, p. 13-34.

<sup>249</sup> Une ampleur telle, en vérité, qu'il conduisit, à terme, à la convocation du Concile Vatican II. FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 9. Aussi la crise a-t-elle vécu bien au-delà de son apogée, que la plupart des historiens situent entre *Pascendi* et le début du pontificat de Benoît XV, en 1914, lorsque la guerre détourna momentanément l'attention de l'Église de ses problèmes philosophiques.

<sup>250</sup> Cité par DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 684.

<sup>251</sup> POULAT, *Histoire, dogme et critique...*, p. 9.

par l'encyclique est si impressionnante que l'on peut considérer ce texte comme la véritable invention du "modernisme"<sup>252</sup> ». Les origines polémiques du concept sont susceptibles de poser problème à l'historien qui voudrait le considérer comme une catégorie opératoire. Comme le remarque P. Colin, aucune définition du modernisme ne saurait écarter d'emblée les termes de l'hérésie délimitée par l'encyclique *Pascendi*, aussi étroite cette définition puisse-t-elle paraître: « Pris au sens strict, le modernisme, c'est le système philosophico-théologique dont l'encyclique décrit l'articulation interne. Est moderniste en ce sens strict, tout travailleur intellectuel dont la pensée rentre dans le cadre du système construit par *Pascendi*<sup>253</sup>. » Cependant, P. Colin, avec É. Poulat, É. Fouilloux et d'autres, est bien forcé d'admettre – et là réside en fait sa thèse – qu'il n'exista jamais, à proprement parler, de courant moderniste au sens où l'entendait Pie X dans son encyclique, c'est-à-dire comme une tendance idéologique cohérente et organisée. En regard des différences idéologiques et doctrinales qui séparent les auteurs qui furent la cible de l'intransigeance romaine, il conviendrait davantage de parler DES modernismes que DU modernisme. Toutefois, si les M<sup>gr</sup> d'Hulst, Laberthonnière, Loisy, Lagrange, Sertillanges et autres M<sup>gr</sup> Mignot – tous visés, à un moment ou un autre, par le soupçon des *zelanti* romains – ne se reconnaissaient pas comme parties prenantes d'un même mouvement intellectuel, ils ressentaient tous comme insupportable le décalage de l'Église avec la société contemporaine. Aussi s'accordera-t-on avec A. Dansette – et P. Colin après lui – pour comprendre le modernisme non comme un courant de pensée homogène ou un système d'idées admises en partage au sein d'un groupe circonscrit d'auteurs, mais bien comme une sensibilité tournée vers l'intégration du catholicisme et de l'Église dans la culture contemporaine. Les modernistes, comme le souligne A. Dansette, « ont entre eux des affinités non pas doctrinales, mais spirituelles et sentimentales [et travaillent] en vue d'accorder la religion catholique aux besoins intellectuels et moraux de leur temps<sup>254</sup> ». En conséquence, si elle a bien résulté d'une condamnation papale, la crise ne se caractérise pas par une répression organisée des publications répondant aux critères de *Pascendi*. Elle instaure en revanche un climat de

---

<sup>252</sup> COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 249.

<sup>253</sup> COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 17.

<sup>254</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 683. Définition reprise par COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 18.

suspicion à l'égard de toute pensée qui tendrait, de près ou de loin, à relire les principes et croyances de la religion catholique à la lumière des méthodes de la science<sup>255</sup>.

### **Deux approches d'un même problème: néothomisme et renouveau thomiste comme solutions à la crise moderniste**

Il est vrai que le schisme anticipé par Pie X et ses conseillers ne se matérialisera jamais. Cependant, le Pontife romain voyait clair lorsqu'il décelait les signes d'une importante scission au sein du corps clérical et, plus largement, des fidèles dans les attitudes catholiques de son temps. La question du rapport à la connaissance – de l'histoire, de la nature, de l'Homme ou de la société – marquait bel et bien une ligne de partage entre d'une part un clergé orthodoxe déduisant des principes catholiques – dogmes, doctrines écritures saintes et papales – les règles de leur conduite à l'égard du monde, leur position dans l'espace social et les limites de la connaissance de celui-ci, et d'autre part, un clergé soucieux d'accorder ces principes aux faits tels que révélés d'abord par les méthodes modernes de la science. Si le modernisme n'atteignit jamais le degré de cohérence interne suffisant pour en faire une idéologie, il n'en demeura pas moins symptomatique d'une mentalité catholique nouvelle, d'une disposition différente de l'esprit à l'égard des faits. À cet égard, la définition que donne A. Dansette du catholicisme intégral est fort révélatrice de la profondeur du fossé qui séparait les catholiques intégristes et ceux que l'on stigmatisait comme modernistes: « Profondément imprégnés du sentiment du péché originel, ils [les intégristes] sont portés à refuser toute confiance à l'homme, à considérer la foi sous son aspect objectif et à se méfier de ses cheminements subjectifs, à se référer aux seules données traditionnelles, à les juger insusceptibles de développement nouveaux et à en appeler à l'autorité pour en assurer la garde vigilante<sup>256</sup>. » Attachement à la tradition, soumission absolue à l'autorité magistérielle, respect de l'ordre, déduction des faits à partir des principes, telles sont les vertus cardinales

---

<sup>255</sup> D'où le titre fort évocateur de l'ouvrage de P. Colin sur la question: *L'audace et le soupçon: la crise du modernisme dans le catholicisme français*. D'accord avec lui, É. Fouilloux n'a de cesse, dans sa propre histoire de la crise, de répéter « que la défiance récurrente des *zelanti* envers Blondel, Lagrange ou Rousselot n'a jamais entraîné de condamnation publique du type de celles qui ont touché Laberthonnière, et *a fortiori* Loisy. Elle ne concerne que la fraction la plus intransigeante de la théologie romaine ou d'inspiration romaine. Cette défiance et ces condamnations participent néanmoins d'une même et unique obsession: celle de la survivance ou de la renaissance, en dépit d'une énergique répression, de la dernière en date et donc de la plus dangereuse des hérésies, ce modernisme duquel on ne saurait trop prémunir la foi catholique. » FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 32.

<sup>256</sup> DANSETTE, *Histoire religieuse...*, p. 688.

du catholicisme intégral. À l'inverse, le modernisme, lui, se soucie d'adapter le message livré aux fidèles aux contingences du réel. Sur le plan doctrinal, contrairement à son vis-à-vis, il part des faits pour remonter aux principes au lieu de s'efforcer d'enclôre la réalité sociale et naturelle dans les principes. Cette différence, comme l'explique É. Fouilloux, tient largement à l'éducation professée dans les séminaires et dans les universités romaines, où les esprits cléricaux se fondaient dans le moule de la pédagogie scolastique des manuels scolaires:

Scolastique, la méthode envisagée se signale aussi par son caractère spéculatif. "Les faits, c'est pour les crétins", aurait dit le père Garrigou-Lagrange. Quelle qu'en soit l'authenticité, cette boutade renvoie à une conviction de fond: philosophie et théologie exigent un niveau d'abstraction tel qu'il ne tolère aucune contamination par la contingence. Non seulement la vie des hommes et leur histoire n'aident en rien la réflexion, mais elles gênent son développement logique. [...] Aussi, tout ce qui est de l'ordre du changement, de la subjectivité ou de la relativité nuit à l'intelligence de la foi. Et la réintroduction de ces paramètres dans l'acte de connaissance est assimilée à de l'anti-intellectualisme, mot-clé de bien des affrontements. Dans une telle optique, la métaphysique l'emporte sur la phénoménologie et la théologie spéculative sur la positive.

Scolastique et spéculative, une telle méthode est enfin déductive, caractère qui découle naturellement du précédent. Puisque seules importent, d'un même mouvement, la foi en quête d'intelligence et l'intelligence en quête de foi, le ferme établissement des principes apparaît prioritaire. Ensuite seulement, la pensée descendra de ceux-ci à leurs applications. Une démarche inverse, de type inductif, est hors de question, puisque les faits ne sauraient commander aux idées; d'où l'interdit lancé sur la méthode d'immanence. Ainsi, tout ce qui advient comme événement, personnel ou collectif, est-il mouliné par cette admirable machine à réduire l'inconnu au connu. Pour elle, pas d'irruption de la nouveauté qui ne soit digestible en y mettant le prix conceptuel<sup>257</sup>.

Pour ces catholiques soucieux d'ordre, d'autorité et de tradition, le thomisme promulgué par Léon XIII ne représentait pas une source à laquelle puiser librement l'inspiration nécessaire à accorder la foi aux besoins intellectuels du temps, mais plutôt un cadre doctrinal rigide. Tout fait qui n'entrait pas dans ce cadre devait être rapidement balayé comme une vulgaire erreur. Ainsi la restauration du thomisme envisagée par le Saint-Siège engendra-t-elle un durcissement doctrinal que nous appellerons « néothomisme ». C'est à ce courant que s'applique la remarque de Ficarra: « Après que Pie V eut déclaré Thomas docteur de l'Église, l'encyclique de Léon eut pour effet d'élever ce grand docteur au-dessus de tous les autres, reconnaissant en lui non seulement une pensée en accord total avec la tradition, mais *la*

---

<sup>257</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 51-52.

pensée par antonomase, dans laquelle l'orthodoxie catholique se reflétait et revivait<sup>258</sup>. » Ce néothomisme rigoureux, spéculatif et déductif, était notamment défendu avec vigueur par le dominicain Garrigou-Lagrange, professeur à partir de 1909 à l'*Angelicum*, collège pontifical dominicain à Rome et haut lieu de reproduction de la culture catholique. Au Québec, cette attitude doctrinale, voire doctrinaire était le fait d'une majorité du clergé qui prodiguait dans les classes de philosophie un enseignement néothomiste particulièrement scrupuleux<sup>259</sup>.

Vis-à-vis du néothomisme se fit jour une conception différente, plus souple, plus ouverte, du thomisme. Cette tendance envisageait la pensée de saint Thomas non pas sur le mode défensif du rempart contre la modernité épistémologique, mais comme une attitude générale d'ouverture de la foi devant les avancées de la raison. Comme l'indique Philippe Chenaux au sujet des années 1920, à l'intérieur du régime de pensée hégémonique que représentait le thomisme deux tendances avaient cours. La première, que nous venons d'évoquer à grands traits, se rapprochait en quelque sorte de « l'aristotélisme, insistant sur l'autonomie de la raison et la perfection de l'ordre naturel ». La deuxième, plus près d'un certain augustinisme, mettait « davantage l'accent sur la primauté du spirituel et l'inachèvement de l'ordre naturel »<sup>260</sup>. Selon les tenants de cette vision, la *Somme* de l'Aquinat pourrait effectivement devenir le ferment qui ferait lever la pâte catholique dans la modernité comme le souhaitait Léon XIII, à condition de la comprendre non comme l'expression d'une pensée parfaite et définitive, mais comme la matrice intellectuelle et spirituelle d'une appréhension constructive de la culture et de la société modernes. Ce mouvement, tantôt identifié comme la « seconde vague thomiste<sup>261</sup> », le plus souvent comme le « renouveau thomiste » et parfois même comme « néothomisme » – signe de la complexité des nuances entre courants doctrinaux en cette époque d'incertitude –, rayonna

---

<sup>258</sup> FICARRA, *Les dominicains...*, p. 70.

<sup>259</sup> Comme le remarque Y. Lamonde: « À la recherche d'une philosophie catholique, les manuels manuscrits et le plus souvent en latin de philosophie, copiés sur celui du maître, enseignent dans les deux classes terminales du collège classique que "la philosophie de St Thomas nous démontre que la vérité est toute trouvée et qu'il n'y a qu'à chercher les rapports, les raisons et les causes des vérités [...]. Le philosophe doit donc avant tout croire mais il peut après cela chercher à approfondir les vérités." » Yvan LAMONDE, *Histoire sociale des idées au Québec*, T. 1: 1760-1896, Montréal, Fides, 2000, p. 343. L'historien des idées a approfondi cette analyse dans *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise, 1980.

<sup>260</sup> CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 14.

<sup>261</sup> Philippe CHENAUX, « La seconde vague thomiste », dans Pierre COLIN (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*, Paris, Cerf, 1997, p. 139-167.



principalement à partir de deux foyers du catholicisme français: dans le thomisme philosophique de Jacques Maritain et celui, historique, des dominicains du Saulchoir.

On doit au philosophe laïc Jacques Maritain, professeur à l'Institut catholique de Paris vers la fin des années 1910, d'avoir répandu la doctrine thomiste à travers le laïcat partout dans le monde occidental et d'en avoir montré l'actualité pour penser les enjeux contemporains. À partir de 1919 et tout au long des années 1920, un petit nombre d'intellectuels<sup>262</sup> gravitèrent autour de lui et de sa femme, Raïssa, pour discuter de « grands sujets philosophiques ou théologiques (illumination angélique, connaissance intellectuelle, vision béatifique) abordés à partir des textes de saint Thomas ou de quelques-uns de ses grands commentateurs comme Jean de Saint-Thomas de préférence<sup>263</sup> ». En les faisant communier au même esprit de la *Somme théologique*, Maritain leur enseignait à incarner leur foi grâce à la fréquentation assidue du docteur angélique. Dans « une fidélité [à l'égard de celui-ci] qui ne sera jamais assez pure et assez véhémence », ils se voyaient confier la mission non pas de refaire avec les philosophes modernes tels que Descartes, Kant, Hegel ou Bergson ce que saint Thomas avait fait avec Aristote, mais plutôt d'introduire l'esprit de Thomas dans la modernité philosophique<sup>264</sup>. Telle était la condition de résurgence du thomisme, et à travers lui, du catholicisme dans le monde moderne. Pour reconstruire un ordre chrétien sachant concilier l'attachement catholique à la foi, à l'autorité et à la tradition avec les valeurs de la société moderne, la raison, la liberté et le progrès, il fallait « sympathiser non pas avec les doctrines, mais avec l'effort spirituel des modernes, en repensant selon le mode de saint Thomas les problèmes de notre temps<sup>265</sup> ». Propulsé à l'avant-scène intellectuelle française, Maritain essaime bientôt son thomisme en Italie, aux États-Unis, au Canada et en Amérique latine. Complexe, sa pensée vit dans la constante tension entre rigorisme doctrinal et ouverture culturelle. Aussi Maritain apparaî-t-il en somme comme un médiateur. Foncièrement antimoderne sur le plan philosophique et théologique, il

---

<sup>262</sup> Comme se plaisait à le rappeler Stanislas Fumet, qui fréquenta le « milieu Maritain » au cours de ces années, « le renouveau spirituel thomiste en France, dont on parlait tant, aurait pu tenir, en se serrant, sur un canapé de Meudon ». Cité par Philippe CHENAUX, « Le milieu Maritain », dans Nicole RACINE et Michel TREBITSCH (dir.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*, 20, Paris, Cahiers d'histoire de l'Institut du temps présent, 1992, p. 167.

<sup>263</sup> CHENAUX, « Le milieu Maritain », p. 167.

<sup>264</sup> CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 32-33.

<sup>265</sup> CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, p. 32.

relaie, en l'humanisant, le projet de restauration thomiste d'une Hiérarchie tentée au contraire de l'enfermer dans « la forteresse ecclésiale<sup>266</sup> » auprès d'un laïcat français assoiffé de « vérité philosophique<sup>267</sup> » au cours des années 1920. Il se fait aussi médiateur entre antimodernisme et modernisme en montrant toute l'actualité de la pensée thomiste et en rappelant, selon son mot célèbre, que le catholicisme avait toujours vécu sur cette tension créatrice entre attachement à la tradition et adaptation au changement: « Il est bien connu, en effet, que le catholicisme est aussi antimoderne par son attachement à la tradition qu'ultramoderne par sa hardiesse à s'adapter aux conditions nouvelles surgissant de la vie du monde<sup>268</sup>. » Médiateur, Maritain le fut enfin, et là n'est pas le moindre de ses mérites, entre catholiques en quête d'ordre, de stabilité et de repères moraux après l'horreur de la Première Guerre mondiale, et incroyants d'avant-garde épris d'expériences mystiques transgressant parfois les interdits moraux de l'Église romaine. Aux premiers, le thomisme de Maritain fournissait « une armature pour penser la reconstruction morale du pays ». Aux seconds, dont Jean Cocteau, Stanislas Fumet et Maurice Sachs firent partie, il s'offrait en manière de « garde-fou, au sens littéral du terme », les gardant de sombrer dans les profondeurs abyssales de la folie créatrice<sup>269</sup>. Ce « flair », cette sensibilité à l'égard des tendances de son époque lui conféra, jusqu'à son retrait dans les années 1950, une aura prophétique qui contribua à son immense popularité en France et à l'étranger<sup>270</sup>.

Une autre façon de renouveler les études thomistes se pratiquait au Saulchoir, maison d'étude des dominicains de France en exil à Tournai depuis 1903. Là où Maritain prônait une lecture philosophique de saint Thomas, les dominicains, sous l'impulsion des pères Antoine Lemonnyer, Pierre Mandonnet et, à compter des années 1930, Marie-Dominique Chenu, préconisèrent une approche historique consistant à replacer la pensée de l'Aquinate dans son contexte d'énonciation. Dite « progressiste » sous la régence du père Ambroise Gardeil avant

---

<sup>266</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 60.

<sup>267</sup> Maritain à Garrigou-Lagrange, lettre du 8 février 1920, citée par FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 61.

<sup>268</sup> Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 1922, p. 15.

<sup>269</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 62.

<sup>270</sup> Comme l'explique F. Michel, la popularité de Maritain aux États-Unis avant même d'avoir foulé le sol américain est une clé essentielle à la compréhension de son influence sur la réception du thomisme au Nouveau monde: « Il faut considérer comme une *donnée* de la présence de Maritain en Amérique qu'une réputation de sainteté l'y accompagne de son vivant. Sans cela, on pourrait ne rien comprendre à son mode d'influence. » MICHEL, *La pensée catholique...*, p. 285.

la Première Guerre mondiale, la maison dominicaine s'efforçait « de faire droit aux conquêtes de la modernité sans transgresser les limites de l'orthodoxie catholique et romaine<sup>271</sup> ». L'équipe qui se reforme après la guerre entend poursuivre dans cet esprit en restituant le « Docteur angélique à son temps ». Insatisfaits d'une lecture trop souvent hermétique des œuvres de saint Thomas, les dominicains du Saulchoir voulaient l'enrichir d'une compréhension des influences intellectuelles, culturelles et politiques:

La plupart des commentateurs dont la succession constitue l'École ont en effet coupé saint Thomas de ses racines et de ses attaches médiévales pour mieux contempler l'œuvre dans sa logique, sa perfection, sa pérennité. Les théologiens du Saulchoir se font historiens des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles afin de retrouver, avec les sources du maître, l'élan initial d'une pensée dont on tendait à oublier qu'elle fut contemporaine, entre autres, de l'explosion gothique et de l'émancipation communale<sup>272</sup>.

À l'instar de Thomas et de ses commentateurs qui, aux prises avec la dialectique antique, l'ont apprivoisée envers et contre les réticences de leurs contemporains, le Saulchoir, sous la direction de Chenu, propose donc d'assimiler la critique historique à la démarche théologique<sup>273</sup>. Ce projet, qui s'élabore tout au long des années 1930 et qui était déjà celui que le père Lagrange, o.p. appliquait à la Bible à son école de Jérusalem, fondée en 1892, se trouve pleinement exposé dans un manifeste discret, mais percutant intitulé *Une école de théologie: le Saulchoir*, rédigé en 1937 par le père Chenu. Contre le « thomisme clos » de la théologie dominante, déductive et spéculative, qui trop souvent « recourt prématurément aux textes pour y puiser des références, des opinions, des autorités<sup>274</sup> » extraites de leur contexte pour servir des fins conflictuelles, Chenu expose un thomisme historicisé « où l'érudition, la détection des sources, la reconstitution des techniques périmées, ne sont que des voies d'accès à une vivante communion<sup>275</sup> ». Tels sont les moyens opportuns « pour écarter cette manipulation pitoyable des textes où une habileté de casuiste se substitue à la lecture loyale<sup>276</sup> ».

---

<sup>271</sup> Étienne FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », dans Giuseppe ALBERIGO, *et al.* (dir.), *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, p. 43.

<sup>272</sup> FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès... », p. 43.

<sup>273</sup> FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès... », p. 45.

<sup>274</sup> Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Tournai, Le Saulchoir, 1937, p. 104.

<sup>275</sup> CHENU, *Une école de théologie...*, p. 105.

<sup>276</sup> CHENU, *Une école de théologie...*, p. 104.

Le renouveau thomiste à partir des études médiévales procédait donc d'une approche épistémologique sensiblement différente de celle du néothomisme. À travers la critique historique des textes de saint Thomas, le Saulchoir aménageait une place pour les faits dans la culture catholique. « Entre le modernisme qui soumet la foi aux variations de l'histoire et l'antimodernisme qui dénie toute valeur à celle-ci, il y a place pour une christianisation de la "méthode historique"<sup>277</sup>. » Ce périlleux effort de conciliation entre donné révélé – fondé sur la foi – et donné avéré – fondé sur la raison –, attirera sur Chenu et sur le Saulchoir en général le soupçon des autorités romaines. Comme le rappelle P. Chenu, l'étude historique de la doctrine thomiste ne plaisait pas aux plus méfiants zéloteurs catholiques. « Malgré toute leur prudence, les pères du Saulchoir ne tardèrent pas à encourir le reproche de "sacrifier la théologie" à la philosophie et à l'histoire.<sup>278</sup> » Le climat de suspicion qui régnait à Rome, entretenu par l'orthodoxie néoscholastique, n'aurait su tolérer l'existence d'une approche aussi différente du donné théologique: « On y introduisait le relatif et l'histoire là où elle ne voulait voir qu'absolu et pérennité<sup>279</sup>. » Régent du couvent depuis 1932, Chenu est réprimandé en 1937 pour la publication d'*Une école de théologie*. Le livre sera mis à l'index en 1942, poussant Chenu à démissionner de ses fonctions au Saulchoir, non sans auparavant avoir eu le temps de fonder au Canada un Institut d'études médiévales dont nous reparlerons plus loin, institut auquel il confiera une mission semblable à celle qu'il avait entreprise au Saulchoir.

Partisans du néothomisme et promoteurs du renouveau thomiste partagent ainsi l'Église en un clivage fondamental pour la compréhension des dissensions et alliances qui divisent et rallient les catholiques autour de la plupart des problèmes sociaux et intellectuels au cours du premier XX<sup>e</sup> siècle. Il y a, d'une part, ceux qui partent de la réalité pour juger des principes admis, et d'autre part, ceux qui partent des principes admis pour juger la réalité. Ceux-ci s'efforcent de déduire l'ordre du monde des principes théologiques et moraux, allant jusqu'à subordonner les faits sociaux et, à la limite, les données empiriques de la nature, aux énoncés doctrinaux. Ceux-là, en revanche, distinguent et séparent le domaine de

---

<sup>277</sup> FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès... », p. 47.

<sup>278</sup> CHENAU, *Entre Maurras et Maritain*, p. 30.

<sup>279</sup> FOUILLOUX, « Le Saulchoir en procès... », p. 59.

l'intelligence et celui de la foi, reconnaissant dans la complexité du réel l'impossibilité de subordonner intégralement le monde aux impératifs de la doctrine catholique<sup>280</sup>.

C'est sur cette trame de fond intellectuelle, marquée de sourds conflits et de tensions larvées, que l'ordre s'implantera au Canada et que les dominicains canadiens s'efforceront d'apposer leur marque distinctive sur la société et le catholicisme canadiens. Pour ce faire, ils choisiront, en toute conformité avec la mission historique de leur ordre, d'investir les espaces du savoir. Étiquetés catholiques libéraux avant même leur implantation au Canada, ils devront en outre composer avec le soupçon latent d'une part du clergé à l'endroit de leurs tendances épistémologiques.

---

<sup>280</sup> Un merci tout particulier à Gilles Routhier pour m'avoir mis sur cette piste de réflexion.



## **CHAPITRE 2 Contexte général et particulier d'émergence de Georges-Henri Lévesque dans le champ intellectuel québécois**

Au moment de s'établir sur le sol canadien, les dominicains découvrent un climat politique marqué au fer d'une tension persistante entre libéraux et ultramontains. Inspirée par la figure de Lacordaire, leur venue au Canada français est donc d'emblée placée sous le sceau de la méfiance des autorités diocésaines de tendance ultramontaine qui n'est pas sans évoquer l'odeur de subversion en laquelle ont souvent été tenus les frères prêcheurs depuis les origines de leur ordre. Tant bien que mal, ils s'efforcent de faire leur place au Canada français, usant pour ce faire de stratégies de placement matériel et symbolique. Installés initialement à Saint-Hyacinthe, ils visent autant que possible à se rapprocher des hauts lieux de pouvoirs politique, économique et religieux que sont Ottawa, Montréal et Québec. En ces villes, ils s'insèrent dans les milieux de l'éducation, et particulièrement de l'enseignement supérieur afin d'apposer leur marque distinctive sur la vie intellectuelle canadienne-française, empreinte d'un mélange d'orthodoxie et d'innovation.

### **2.1 Le chirurgien dominicain au Canada**

L'ordre de saint Dominique a pris racine au Nouveau Monde grâce à l'insistance de Joseph-Sabin Raymond, abbé de Saint-Hyacinthe admiratif de l'œuvre et de la pensée de Lacordaire. Du village maskoutain, il essaïmera au nord des États-Unis puis dans les principales villes du Canada francophone, non sans avoir à lutter au passage contre le stigmate du libéralisme auquel il était associé dans l'imaginaire collectif canadien-français.

#### **Une admiration par-delà l'Atlantique: prémisses à la fondation canadienne**

La renommée des gens de *L'Avenir* a déjà traversé l'Atlantique depuis 1819 lorsque l'abbé Joseph-Sabin Raymond, professeur de philosophie au collège de Saint-Hyacinthe, écrit une première fois à La Mennais, vers la fin de 1833 ou le début de 1834. Bien que la sentence papale contre le journal soit connue des fidèles canadiens, l'admiration que Raymond et son supérieur, Jean-Charles Prince, vouent au maître à penser du catholicisme libéral ne s'en trouve pas entamée. Le premier La Mennais, celui de *l'Essai sur l'indifférence*, qui, contre le gallicanisme, défend la liberté d'enseignement de l'Église et l'infaillibilité

pontificale, soulève chez Raymond, Prince et quelques autres clercs<sup>281</sup> un enthousiasme à peine refroidi par la condamnation du second, celui de *L'Avenir*<sup>282</sup>. Aussi est-ce dans une encre teintée de passion que le « jeune homme inconnu, étranger et obscur » trempe sa plume pour rendre hommage à son correspondant et lui « faire connaître la part qu'il prend à défendre les doctrines que vous avez si éloquemment publiées [...] sur les bords opposés de l'océan<sup>283</sup> ». Depuis qu'il en a pris connaissance, Raymond a fait sien le système philosophique de La Mennais et s'emploie à le diffuser au Canada: « Toutes vos doctrines devaient trouver un écho en Canada. Les principes sur l'alliance de la liberté et de la religion, proclamés dans *L'Avenir*, furent aussi les nôtres<sup>284</sup>. » Bien que l'abdication des rédacteurs du journal libéral devant l'autorité pontificale après *Mirari vos* ait laissé les émules canadiens « dans un doute que nous eussions désiré voir éclaircir<sup>285</sup> », l'encyclique n'a pas empêché l'abbé et son supérieur de prescrire l'enseignement des doctrines mennaisiennes sur la certitude de Dieu contre la philosophie cartésienne au collège de Saint-Hyacinthe. Inspiré par les combats de *L'Avenir*, ils se sont aussi faits forts de défendre le monopole de l'Église sur l'enseignement lorsque les législateurs ont « voulu introduire une loi tendant à donner au gouvernement le privilège exclusif de l'instruction » et rendre l'école publique obligatoire<sup>286</sup>. Aux examens publics de 1832, l'abbé avait même projeté de rejouer la scène du procès subi par les rédacteurs de *L'Avenir* en défense de l'école libre<sup>287</sup>.

---

<sup>281</sup> Notamment M<sup>gr</sup> Jean-Jacques Lartigue, de Montréal, Joseph Larocque, Isaac Desaulniers, collègues de Raymond et Prince au collège de Saint-Hyacinthe, Charles-François Painchaud et Étienne Chartier, du collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière. J. Antonin PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1: *La fondation canadienne à Saint-Hyacinthe (1830-1880)*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1973, p. 59.

<sup>282</sup> LAMONDE, *Histoire sociale* T. 1, p. 159.

<sup>283</sup> Raymond à La Mennais, fin 1833, début 1834, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 17.

<sup>284</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 18.

<sup>285</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 18.

<sup>286</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 17-18. Raymond fait référence au projet de loi déposé par Joseph Perrault qui tendait implicitement à rendre l'éducation obligatoire. L'abbé de Saint-Hyacinthe avait répondu dans une lettre parue dans la *Gazette de Québec* du 30 septembre 1833, qui elle-même suscita une défense de Perrault suivie d'une réplique de Raymond sous le pseudonyme d'Un ami de l'éducation. Notons au passage que le professeur canadien-français déforme quelque peu la doctrine de La Mennais à cet égard, puisque les rédacteurs de *L'Avenir* militaient pour une liberté d'enseignement intégrale, et non seulement pour les droits de l'Église en cette matière.

<sup>287</sup> Une épidémie de choléra a empêché la tenue de l'événement, mais Raymond se reprend en août 1833 aux exercices de fin d'année en exigeant des élèves qu'ils défendent la doctrine mennaisienne établissant le sens commun comme principe de certitude, ce qui déclenche une vive polémique avec Jacques Odelin. Yvan LAMONDE et Louise MARCILE-LACOSTE, sv « ODELIN, Jacques », *Dictionnaire biographique du*



Comme en témoigne cette lettre, admirer La Mennais au tournant de l'année 1834 nécessitait une forme de courage. Après le 15 juillet 1834, on y risquait carrément l'apostasie. En effet, la publication de l'encyclique *Singulari nos* condamnant fermement l'apologie du système philosophique de Lamennais<sup>288</sup> parue dans *Paroles d'un croyant* achève de freiner l'élan des idées mennaisiennes au Canada. Bien que la sensibilité de certains demeure proche de celle de Lamennais première mouture, celui-ci est désormais *persona non grata* auprès du clergé canadien, ainsi que l'explique Claude Galarneau: « La condamnation des *Paroles d'un croyant*, à l'été de 1834 ruine d'un seul coup l'épopée mennaisienne au Séminaire de Saint-Hyacinthe et chez les membres du clergé canadien. L'abbé Prince se croit même obligé de publier son adhésion totale à l'encyclique *Singulari Vos* [*sic*], adhésion qui paraît dans la *Minerve* du 11 septembre 1834<sup>289</sup>. » L'abbé Raymond voudra imiter la profession de foi de son supérieur, mais M<sup>gr</sup> Lartigue ne l'estimera pas nécessaire<sup>290</sup>.

Lorsque les chemins de *L'Avenir* se séparent, les catholiques libéraux du collège de Saint-Hyacinthe choisissent plutôt de suivre Lacordaire, confiants que sa trajectoire pour la défense de la liberté et de la foi ne s'écartera pas des jalons romains. Séjournant en France en à la fin de l'année 1842, l'abbé Raymond, prompt aux épanchements devant ses héros romantiques, est au comble de l'émotion lorsque Lacordaire, « plus grand génie du clergé français<sup>291</sup> » accepte de le recevoir à Nancy<sup>292</sup>. Déjà impressionné par le talent oratoire de son hôte, il se trouve dès lors pris d'une ferveur dominicaine et se persuade que l'établissement des frères prêcheurs remédiera aux lacunes de l'éducation à la foi des Canadiens. Ce projet deviendra son *Delenda Carthago*. Si bien que douze ans plus tard,

---

Canada, VII. Université Laval/Université de Toronto, 1988, en ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/odelin\\_jacques\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/odelin_jacques_7F.html), page consultée le 6 septembre 2015.

<sup>288</sup> Après sa seconde condamnation par Grégoire XVI, La Mennais signe son nom en un seul mot.

<sup>289</sup> Claude GALARNEAU, « L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les romantiques français (1834-1857) », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association/Rapports annuels de la Société historique du Canada*, 42, 1 (1963), p. 82.

<sup>290</sup> LAMONDE, *La philosophie et son enseignement...* p. 107. Sur les conséquences du rejet de La Mennais dans les marges de la catholicité sur l'enseignement philosophique au Québec, on lira avec profit LAMONDE, *La philosophie et son enseignement...*, p. 96-118.

<sup>291</sup> Raymond à son frère Rémi, 8 janvier 1843, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 20.

<sup>292</sup> Sur l'admiration de Raymond vis-à-vis des catholiques libéraux, on lira le condensé de sa correspondance que présente GALARNEAU, « L'abbé Joseph-Sabin... », p. 81-88.

lorsqu'il écrit de nouveau à Lacordaire, s'adressant cette fois au provincial de l'ordre en France, il lui confesse que « l'attrait pour l'ordre de saint Dominique ne m'a point quitté; des circonstances de diverses natures se sont réunies au contraire pour l'augmenter<sup>293</sup> ». Afin de « préparer les esprits à ce dessein<sup>294</sup> », il rédige, à la demande de Prince, devenu évêque de Saint-Hyacinthe, un *Mémoire pour l'établissement des Frères prêcheurs à Saint-Hyacinthe* dont il fait parvenir une copie à Lacordaire. Le document vante les vertus des ordres religieux qui, donnant l'exemple de la plus haute vie qui soit, confèrent au pays qui en héberge une aura de sainteté. L'ordre des Dominicains, en particulier, s'est « distingué de tout temps par sa science » et apparaît tout désigné pour répondre « aux besoins actuels de l'Église [et] à l'esprit de notre siècle »<sup>295</sup>. Deux décennies durant, l'abbé Raymond, devenu grand vicaire de Saint-Hyacinthe depuis l'élévation de Prince à l'évêché, s'efforcera de concert avec son supérieur de faire venir les premiers frères prêcheurs au Canada. Malgré de nombreuses réticences de part et d'autre, ses efforts sont finalement récompensés le 27 juillet 1873, lorsque le chapitre provincial de Paris donne son aval à un essai de fondation dans la paroisse Notre-Dame-du-Rosaire, à Saint-Hyacinthe. En septembre 1873, les premiers frères débarquent dans la petite ville maskoutaine. Il s'agit des pères Louis-Thomas Bourgeois<sup>296</sup>, Louis Mothon et Réginald Bernard. L'église leur est confiée le 5 octobre suivant<sup>297</sup>. Alors commence leur œuvre de prédication en terre canadienne, scandée par les rituels catéchétiques et cultuels qu'ils dirigent et organisent – triduo, retraites, neuvaines, messes paroissiales, etc.

### **Premières fondations: les intentions primordiales**

Modeste et précaire à ses débuts, l'œuvre dominicaine prendra encore treize ans à s'établir au Canada grâce à l'érection d'un noviciat. Toutefois, si elle peine à s'enraciner, elle ne tarde pas à essaimer. Après Saint-Hyacinthe suivent cinq fondations: Lewiston en 1881, Ottawa en 1884, Fall River en 1888, Montréal en 1901 et Québec en 1906. Ces implantations

---

<sup>293</sup> Raymond à Lacordaire, 20 avril 1854, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 29.

<sup>294</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 29.

<sup>295</sup> RAYMOND, Joseph-Sabin, « Mémoire pour l'établissement de l'ordre des Frères prêcheurs à Saint-Hyacinthe », s.d. cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 23-24.

<sup>296</sup> Arrivé le 30 août.

<sup>297</sup> BOURGEOIS, Louis-Thomas, « Chronique de la fondation », dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 157.

répondent d'abord à des impératifs d'ordre apostolique. Recevant de l'évêque des lieux la charge d'une paroisse, les prêcheurs se trouvent rapidement submergés de travail partout où ils s'établissent. Cela est particulièrement vrai des fondations américaines où, entre les abondants services diocésains, la pacification des conflits entre francophones et anglophones et le soutien qu'ils apportent aux œuvres caritatives, on devine aisément que le temps manque aux premiers frères pour se consacrer à l'étude et à la prédication<sup>298</sup>. Aussi apparaît-il urgent de relever le niveau des études philosophiques et théologiques des frères canadiens. En 1885, le père Jutteau décrit ainsi le pressant besoin, « pour maintenir les âmes » « de fortes instructions dogmatiques que l'accablement du ministère ne permet guère aux pasteurs ordinaires de préparer et de donner<sup>299</sup> ». L'établissement d'un couvent d'études serait l'occasion pour les prêcheurs de jouer leur « vrai rôle », qui consiste à prêcher une Parole divine instruite par l'étude des saintes Écritures, de la patristique, des philosophes et des théologiens: « De plus, il conviendrait de ne pas rester uniquement sur la défensive et de tenter enfin quelques essais de cette propagande doctrinale qui rendrait plus nombreuses et plus solides les conversions au catholicisme<sup>300</sup>. » L'ouverture du collège dominicain dans la paroisse Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa réalise ce souhait en 1900. Comme nous le verrons plus loin, il portera de nombreux fruits intellectuels. Évangélisation, service paroissial, éducation du clergé, inspiration de vocations sacerdotales... les motifs d'ordre proprement religieux ne manquent pas pour justifier l'expansion de l'ordre sur le nouveau continent.

Cependant, cette croissance répond aussi à des impératifs plus pragmatiques. En effet, les antennes dominicaines en Amérique s'inscrivent dans un contexte difficile pour l'ordre en France. En 1880, deux décrets interdisant les Jésuites et soumettant les autres communautés à l'approbation officielle de l'État ont poussé plusieurs dominicains de la Province française à l'exil. Saint-Hyacinthe, Lewiston, Ottawa, et Fall River apparaissent alors comme autant de débouchés pour les pères expatriés<sup>301</sup>. Vers le tournant du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque les fruits de la

---

<sup>298</sup> Voir l'article du père Mothon dans *L'Année dominicaine* et la lettre du père Bourgeois au général Frühwirth, notamment, cités par J. Antonin PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2: *Les cinq fondations avant l'autonomie (1881-1901)*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1973, p. 91-113 et 280-284.

<sup>299</sup> Article du père Jutteau dans *L'Année dominicaine* cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 181.

<sup>300</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 181.

<sup>301</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 12 et Guy LAPERRIÈRE, *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*, T. 1, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 38-39. Les

première fondation sont développés, il devient là encore nécessaire de leur ouvrir un nouveau champ d'apostolat afin d'éviter qu'ils ne se gâtent. Les fondations d'Ottawa, de Montréal et de Québec semblent alors un bon moyen de désengorger le couvent de Saint-Hyacinthe où « la vie surabondait<sup>302</sup> ». Mais pourquoi ces villes précisément? Pourquoi là et pas ailleurs? Ici interviennent les considérations pécuniaires. Le développement du couvent de Saint-Hyacinthe ayant accumulé des déficits, ces villes présentent un attrait certain par la richesse de leurs diocèses. En 1897, le père Argaut confie ainsi au père Frühwirth, général de l'ordre, que l'« amélioration de l'état financier du couvent de Saint-Hyacinthe est telle aujourd'hui qu'une pareille fondation, avec les ressources immenses qu'offre la grande ville de Montréal, ne présente aucun danger, ni même aucune difficulté sérieuse<sup>303</sup> ». Partout où ils s'implantent, les dominicains se réjouissent de trouver une paroisse bien nantie ou en voie de le devenir. Le père Jutteau s'emballa ainsi devant les « plus encourageantes perspectives<sup>304</sup> » qui attendent les dominicains dans la paroisse Saint-Jean-Baptiste à Ottawa, « destinée, renchérit le père Mathieu, à devenir l'une des plus importantes de la ville<sup>305</sup> ». Aussi celui-ci se veut-il rassurant lorsqu'il précise à son supérieur l'avenir qu'il entrevoit pour l'ordre dans ce milieu: « Elle n'est pas riche, mais elle n'est pas pauvre non plus. Elle est composée, en grande partie, d'ouvriers gagnant largement leur vie dans les chantiers de bois, qui sont la grande industrie d'Ottawa. Il y a cependant quelques fortunes, et tout fait prévoir que le nombre augmentera rapidement, car le commerce se porte de ce côté de la ville [...]»<sup>306</sup>. » Ainsi, malgré leur vœu de pauvreté, les dominicains ne sont pas indifférents à la situation financière des paroissiens. Officieusement, l'opulence du milieu constitue un facteur attractif important, même si certaines des paroisses où ils élisent domicile ne se distinguent pas par

---

fondations de Lewiston et de Fall River suivent la trace des migrants de la vallée du Richelieu vers les centres textiles de la Nouvelle-Angleterre. À ce sujet, lire Yves ROBY, « La paroisse franco-américaine (1850-1976) », dans Serge COURVILLE et Normand SÉGUIN (dir.), *La paroisse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 251-255; Yves ROBY, *Les franco-américains de la Nouvelle-Angleterre*, Québec, Septentrion, 1990, p. 99-154.

<sup>302</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 305.

<sup>303</sup> Argaut à Frühwirth, 28 octobre 1897, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 331.

<sup>304</sup> Article de *L'Année dominicaine*, cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 180.

<sup>305</sup> Mathieu à Faucillon, 20 mars 1884, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 158.

<sup>306</sup> Mathieu à Faucillon, 15 mai 1884, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 160. Au sujet de la paroisse Sainte-Anne de Fall River, le père Mothon remarque qu'elle « est une des plus anciennes paroisses canadiennes aux Etats-Unis, une des plus importantes et des plus riches. » PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 254.

leur richesse<sup>307</sup>. C'est pourquoi les villes d'Ottawa, de Québec et de Montréal, toutes trois cités universitaires, centres politiques et métropoles économiques, représentent autant de lieux de prédilection pour un ordre religieux qui vise à exercer « une salubre influence<sup>308</sup> » sur l'élite. Elles ont pour elles l'attrait du prestige que confèrent le pouvoir et la prospérité. Se trouvant vite à l'étroit et en retrait du monde à Saint-Hyacinthe, les prêcheurs lorgnent les milieux urbains qui conviendraient mieux à la vocation de l'ordre. Le père Argaut justifie ainsi le désir de s'implanter à Montréal devant l'archevêque Bruchési:

Sous les bénédictions divines bien visibles, l'œuvre dominicaine en Canada s'est développée d'une manière considérable et consolante depuis quelques années, et elle tend à prendre des accroissements nouveaux. Or la ville de Saint-Hyacinthe semble ne plus offrir les conditions nécessaires pour ce développement progressif, si désirable et depuis si longtemps attendu. Nous avons absolument besoin d'un milieu plus vaste, mieux adapté, plus en vue, présentant de plus grandes ressources. La belle ville de Montréal semble tout indiquée<sup>309</sup>.

Le père Mathieu ne s'y prend pas différemment pour défendre le choix de s'implanter à Ottawa dans une lettre à son provincial, le père Faucillon: « la fondation qui nous est proposée à Ottawa est une fondation bien placée sous tous les rapports, sans exception [...] elle est le seul moyen de sortir de la position secondaire et effacée où notre Ordre se trouve au Canada; le seul moyen, veuillez remarquer ce mot, je sais ce que je fais en l'écrivant. Nous sommes ici à Saint-Hyacinthe comme dans une impasse<sup>310</sup> ». Ainsi, les lieux d'implantation des trois dernières fondations canadiennes sont-ils déterminés principalement par le soutien symbolique et matériel que ces villes sont susceptibles d'apporter au développement de l'ordre en Amérique. Ces établissements participent d'une stratégie de distinction de l'ordre dans le champ religieux et vis-à-vis du champ politique. Entré au Nouveau Monde par la porte rurale, l'ordre n'a jamais entretenu l'ambition de demeurer dans la campagne canadienne. Sa vocation d'érudition et d'engagement au cœur des changements sociaux le poussait plutôt dans les villes, près des lieux de pouvoir, de préférence. Ainsi faut-

---

<sup>307</sup> C'est le cas notamment à Fall River et Lewiston. Comme l'explique Yves Roby, les Canadiens français émigrés au nord des États-Unis y mènent pour la plupart une vie industrielle et difficile. ROBY, *Les franco-américains...*, p. 61-98.

<sup>308</sup> Rouleau à Hage, 20 mars 1914, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 451.

<sup>309</sup> Argaut à Bruchési, 28 octobre 1897, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 328.

<sup>310</sup> Mathieu à Faucillon, 25 juillet 1884, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 168.

il entendre la déclaration du père Gonthier lors de l'inauguration du collège dominicain à Ottawa:

Ce n'est pas sans raison, Monseigneur, que vous avez voulu avoir ici, dans la capitale de notre pays, au centre d'affaires des intrigues et des préoccupations politiques, un couvent d'études des Frères Prêcheurs. Il est bon que les hommes qui font l'opinion et les lois au gré de leurs intérêts, sinon toujours au gré de leurs passions, aient à côté d'eux le spectacle d'hommes voués par état au seul souci de la vérité divine et au service seuls des intérêts de Dieu<sup>311</sup>.

Se concevant comme la bonne conscience spirituelle des décideurs temporels, les dominicains recherchent la proximité des élites. Cette affinité élective remonte aux origines mêmes de l'ordre: « saint Dominique, rappelle le père Rouleau, recherchait de préférence les villes qui possédaient l'influence intellectuelle, les centres universitaires<sup>312</sup> ». Ce même père Rouleau l'affirme de manière plus explicite encore dans une lettre à son provincial au sujet du projet de fondation dominicaine à Québec:

Quelque développement que prenne la ville du côté de Sillery ou de Sainte-Foy, le plateau du Cap Diamant restera toujours la tête et le cœur de Québec: l'archevêché, l'Université, le Parlement sont des institutions qui ne se déplaceront pas. Pour exercer sur ce monde ecclésiastique et civil une salutaire influence, il faut être à leur portée et presque à leur porte. Une église sur la Grande Allée nous assurerait l'avantage d'une situation centrale et tout à fait avantageuse<sup>313</sup>.

Sachant toute la distance qui existe souvent entre de telles ambitions et leur réalisation, on ne peut que s'étonner de l'efficacité des stratégies de négociation mises en œuvre par les prêcheurs pour faire leur place au sein des principaux centres d'activités religieux, politiques, économiques et sociaux du Canada. De fait, les projets de fondation ont tous traversé plusieurs obstacles avant de se concrétiser. Au nombre de celles-ci, les luttes fratricides entre dominicains français et canadiens ont notamment entravé la progression de l'ordre au Nouveau Monde<sup>314</sup>. Mais au nord de la frontière canado-américaine, la progression de l'ordre a surtout été déterminée, comme nous le verrons maintenant, par des facteurs exogènes.

---

<sup>311</sup> « La fête de l'ouverture », extrait d'un article signé Fra Bernardo paru dans le *Rosaire* de décembre 1900, cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 212.

<sup>312</sup> Cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 389.

<sup>313</sup> Rouleau à Hage, 20 mars 1914, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 451.

<sup>314</sup> Voir à ce sujet la conférence que Guy Laperrière a prononcée le 26 janvier 2012 au « Colloque Foi en recherche et enjeux culturels: le cas dominicain » tenu au Collège universitaire dominicain à Ottawa. LAPERRIÈRE, Guy, « Mothon contre Gonthier : la guerre de trente ans entre dominicains français et

## Fils de Lacordaire?

Si les dominicains sont accueillis avec bienveillance aux États-Unis, il en va différemment du Canada, où les réactions à leur arrivée sont pour le moins contrastées. Leur venue s'insère au plus fort de la lutte que se livrent les tenants du libéralisme catholique et de l'orthodoxie ultramontaine depuis le début du siècle<sup>315</sup>. En 1872, un certain Binan expose

---

canadiens, 1880-1910 », 2012, en ligne: [http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.dominicains.ca%2FWord%2Fflaperriere\\_guy.doc&ei=BFCbU9K3M8mLyASz2YHgCg&usq=AFQjCNFqx84ul5uWExxPiOO85oXmabQaWw&sig2=d6XxSYh3AuyAQPCSEqVn1A&bvm=bv.68911936.d.aWw](http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.dominicains.ca%2FWord%2Fflaperriere_guy.doc&ei=BFCbU9K3M8mLyASz2YHgCg&usq=AFQjCNFqx84ul5uWExxPiOO85oXmabQaWw&sig2=d6XxSYh3AuyAQPCSEqVn1A&bvm=bv.68911936.d.aWw), page consultée le 6 septembre 2015.

<sup>315</sup> LAMONDE, *Histoire sociale* T. 1, p. 368-371. Catholicisme libéral et ultramontanisme ne signifient pas la même chose en France et au Canada. Pour les croyants de la « fille aînée de l'Église », ces notions ne sont pas nécessairement incompatibles: Lacordaire préconisait la séparation du trône et de l'autel, en cela il était libéral. Il prônait aussi la primauté du pouvoir papal dans les affaires spirituelles mixtes. En cela, il était ultramontain. Adhérent à la doctrine de l'infailibilité pontificale en matière de morale et de religion, il défendait en revanche l'indépendance de l'État dans les affaires temporelles et soutenait la liberté totale de l'enseignement, la liberté d'expression et l'égalité des citoyens devant la loi. Ainsi, il se présentait à la fois comme un ultramontain et un catholique libéral. Au Québec, en revanche, ces notions se radicalisent jusqu'à se définir uniquement dans leur opposition: est libéral celui qui s'oppose à la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel et qui croit que, la religion ayant des incidences politiques, elle ne saurait échapper entièrement au contrôle du gouvernement. À l'inverse, les tenants d'une idéologie ultramontaine se réclament d'une fidélité infailible au pape. Lorsqu'ils affirment l'alliance des deux pouvoirs, ils défendent du même souffle la primauté de l'autel sur le trône au nom du principe voulant que le surnaturel imprègne le naturel et que l'allégeance à Dieu surpasse en grandeur toute autre forme de soumission. Pour ces catholiques, les principes évangéliques dont le pape est le suprême interprète sur Terre donnent les lignes directrices de la conduite civile, fournissent les assises de toute structure sociale et doivent par conséquent encadrer l'action des gouvernants et des gouvernés. En ce sens, dans son acception canadienne-française la notion tend à se confondre avec l'intransigeantisme. Sur l'ultramontanisme: Philippe SYLVAIN, « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français », *Recherches sociographiques*, 8, 3 (1967), p. 277-278; LAMONDE, *Histoire sociale* T. 1, p. 290. Sur la différence entre ultramontanisme canadien et européen, on lira Nadia FAHMY-EID, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978, p. 21-36; Jacques GADILLE, « L'ultramontanisme français au XIX<sup>e</sup> siècle », dans Jean HAMELIN et Nive VOISINE (dir.), *Les ultramontains canadiens-français. Études présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, Boréal express, 1985, p. 27-66; Nive VOISINE, « L'ultramontanisme canadien-français au XIX<sup>e</sup> siècle », dans Jean HAMELIN et Nive VOISINE (dir.), *Les ultramontains canadiens-français. Études présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, Boréal express, 1985, p. 67-104. Sur le catholicisme libéral: RÉMOND, *sv* « Catholicisme libéral et... », p. 281-283; Jean-Claude DUPUIS, *M<sup>gr</sup> Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français*, Ph.D., Québec, Université Laval, 2006, p. 2-6 et 20-25. Sur le libéralisme à travers le prisme de l'ultramontanisme au Canada français: FAHMY-EID, *Le clergé et le pouvoir...*, p. 125-162. Sur l'opposition entre ultramontanisme et libéralisme au Canada: Philippe SYLVAIN et Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois*, Vol. 2: *Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, T. 2: *Réveil et consolidation (1840-1898)*, Montréal, Boréal express, 1984, p. 101-200. Il faut en outre distinguer le libéralisme religieux du libéralisme politique. Le premier s'attache essentiellement à la défense de la liberté dans les domaines qui relèvent de l'Église et le champ de son apostolat. Le second porte plutôt sur la défense des droits et libertés individuelles dans la conduite des affaires civiles. Ainsi, là où le libéralisme catholique ne s'intéresse aux libertés individuelles que dans la mesure où elles concernent l'Église dans son rapport à l'État, le libéralisme politique s'y intéresse directement pour leurs incidences politiques et va généralement de pair avec l'anticléricalisme. Or, au Canada français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ces nuances n'apparaissent que rarement dans les discours publics sur le libéralisme. Libéraux catholiques et politiques tendent à se confondre, particulièrement dans le langage de leurs

avec insistance le caractère libéral du catholicisme de l'abbé Raymond. La pensée de celui-ci, affirme l'auteur, présente d'étroites affinités avec celles des Montalembert, Dupanloup, Lacordaire « et même Lamennais<sup>316</sup> ». Au Canada français, le nom de Lacordaire et de ses fils reste attaché au souvenir de *Mirari vos*. Souvenir d'autant plus vif que Pie IX a publié en 1864 l'encyclique *Quanta cura* assortie du *Syllabus errorum* rappelant aux fidèles les erreurs de la modernité libérale et rationaliste, dont la 80<sup>e</sup>, la dernière et non la moindre, qui consiste à croire que le « Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le Progrès, le libéralisme et la civilisation moderne<sup>317</sup> ». Depuis la constitution dogmatique *Pastor aeternus* adoptée en juillet 1870, la parole pontificale apparaît nimbée d'une aura d'infailibilité aux catholiques les plus soucieux d'observance. Toute affirmation susceptible de contredire le Pape est ainsi regardée avec méfiance par un clergé canadien prudent jusqu'à l'obséquiosité. Prônant la même « liberté de conscience de fait » que ses modèles français, le grand vicaire de Saint-Hyacinthe a beau se défendre de tenir un discours contraire à celui du souverain pontife, il tranche avec la stricte observance ultramontaine du clergé canadien. Pour la majorité de celui-ci, la liberté de croyance constitue une aberration qui ouvre toute grande la porte à l'indifférence religieuse. L'encyclique de Pie IX s'inscrit dans la continuité des idées de son prédécesseur à ce sujet: l'Église est la seule interprète autorisée de la Vérité révélée. Le salut des âmes exige qu'elle détienne le monopole des jalons moraux posés devant l'existence humaine et que les fausses opinions soient réduites au silence:

[...] ils [Les catholiques libéraux] n'hésitent pas à favoriser cette opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Église catholique et au salut des âmes, et que Notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Grégoire XVI, appelait un *délire*, savoir, que "la liberté de

---

adversaires. Pour de nombreux exemples, on lira Yvan LAMONDE et Claude CORBO, *Le rouge et le bleu : Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999. Ainsi la comparaison entre ces catégories idéologiques telles qu'elles s'emploient des deux côtés de l'Atlantique s'éclaire à la lumière de la définition que donne Hans-Manfred Bock du concept de transfert culturel, qu'il oppose à une approche par l'influence. Là où l'influence culturelle considère que les idées se transvident intégralement d'un espace culturel à un autre, l'approche par transfert présente, dit-il, l'avantage de tenir compte du processus d'acculturation qui accompagne inévitablement toute migration culturelle: « Le transfert d'une production culturelle d'un pays à l'autre est inévitablement accompagné d'un processus de transformation, car dans le pays d'accueil le produit importé est intégré dans un autre système de références et y gagne de nouvelles significations; ces importations culturelles correspondent le plus souvent chez les agents de la réception à des intérêts de légitimation ou de critique. » Cité par Olivier DARD, « De la rue de Rome au Canada français: influence ou transferts? », *Mens*, 8, 1 (2007), p. 9-10.

<sup>316</sup> BINAN, *Le Grand-Vicaire Raymond et le libéralisme catholique*, Montréal, Le Franc-Parleur, 1872, p. 2.

<sup>317</sup> Pie IX, *L'encyclique "Quanta cura" et le "Syllabus". Traduction française*, Montréal, J. Chapleau et fils, 1882, p. 30.



conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être proclamé et assuré dans tout État bien constitué; et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement, leurs opinions, quelles qu'elles soient par la parole, par l'impression ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse le limiter." Or, en soutenant ces affirmations téméraires, ils ne pensent pas qu'ils prêchent une *liberté de perdition* [...] <sup>318</sup>.

Pour plusieurs confrères ultramontains, l'insistance du grand-vicaire à vouloir importer l'ordre de Saint-Dominique au pays ne peut signifier qu'une chose: il cherche à grossir les rangs d'une minorité de libéraux catholiques aux opinions condamnables. C'est pourquoi il convient de dénoncer ses motivations idéologiques, à l'instar des évêques de Montréal, de Trois-Rivières et des « trois quarts du clergé canadien qui accusent assez haut M<sup>gr</sup> l'Archevêque de Québec, nos Seigneurs les Évêques de Rimouski, de St. Hyacinthe et d'Ottawa, les Séminaires de St. Sulpice [*sic*] et de Québec, l'Université Laval et plusieurs journaux d'être imbus de l'erreur libérale-catholique <sup>319</sup> ». Dès avant la réalisation du projet d'importation, l'association des dominicains à leur promoteur canadien était donc susceptible de miner la crédibilité doctrinale des prêcheurs. Exposant les premières réalisations de l'ordre devant le chapitre provincial de France en 1875, le père Bourgeois fait ainsi état des préjugés que les dominicains ont craint à leur arrivée. Étrangers venus de France, patrie de la Révolution, leur origine nationale était tout aussi susceptible de jouer contre eux que leur appartenance religieuse:

Nous étions français et dominicains, c'est-à-dire fils de Lacordaire. C'en devait être assez pour qu'on se mît en garde contre nous. Il est de fait que de grandes défiances existent dans une partie du clergé canadien contre les prêtres français et les œuvres françaises [...]. Mais nous étions aussi Dominicains français, restaurés par le père Lacordaire et, par conséquent, imbus de ses idées et doctrines dites du "libéralisme catholique". Nous ne pouvions donc qu'être dangereux, car, à tort ou à raison, on a dans ce pays une effroyable terreur de ces prétendues doctrines libérales catholiques <sup>320</sup>.

Avant même d'avoir posé le pied en sol canadien, ceux-ci étaient logés à la même enseigne libérale que leur émule maskoutain et que le fondateur de leur ordre en France, ce qui pouvait apparaître comme un avantage ou un inconvénient, selon le diocèse. À Montréal, l'archevêque Bourget refuse catégoriquement que le cheval de Troie du catholicisme libéral français s'introduise sur l'île. Tant qu'il vivra, aucun dominicain ne prêchera dans son

---

<sup>318</sup> Pie IX, *Quanta cura...*, p. 6.

<sup>319</sup> BINAN, *Le Grand-vicaire...*, p. 40.

<sup>320</sup> Bourgeois, 1875, cité par PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 179.

diocèse, ce qui retardera longtemps la fondation montréalaise. Mort en 1885, à l'âge vénérable de 85 ans, la résilience du personnage a sans doute eu raison plusieurs fois de la patience du père Blanchard, supérieur du couvent de Saint-Hyacinthe qui, déjà en 1876, ne cachait pas sa hâte à son supérieur:

Il n'y a donc qu'à attendre pour Québec ou Montréal. Si seulement nous pouvions arriver à Montréal, notre fondation ne souffrirait pas l'ombre de difficulté, nous n'avons pas en Europe de ville qui offre autant de ressources que celle-là pour un Ordre religieux; mais beaucoup vous l'ont dit: tant que le vieil évêque vivra, jamais un Dominicain ne prêchera dans son diocèse. Seulement il est vieux et le moindre rhume peut l'emporter au paradis que je lui souhaite de tout mon cœur et au plus vite<sup>321</sup>.

Une bonne part de la défiance de l'archevêque de Montréal tenait à sa forte personnalité, imbue d'orthodoxie romaine. Son successeur, M<sup>gr</sup> Fabre, et surtout M<sup>gr</sup> Bruchési après lui, ne feront pas autant de difficulté à accueillir les dominicains. Mais la rivalité entre ordres religieux a sans doute participé elle aussi à entraver les démarches dominicaines pour s'établir sur l'île et à Ottawa. C'est du moins ce que laissent deviner les précautions que prennent les prêcheurs à ne pas ébruiter leurs tractations avec l'évêché et les autorités responsables<sup>322</sup>. Certains dominicains ne font toutefois rien pour contredire les préjugés de leurs vis-à-vis ultramontains. C'est le cas notamment des pères Blanchard et Maricourt. Chacun leur tour, ces frères au tempérament quelque peu intempestif selon leurs confrères tiennent publiquement un discours à teneur « libérale ». Le premier, « sans s'afficher comme libéral » se prononce en faveur de M<sup>gr</sup> Dupanloup et contre Louis Veillot et le journal

---

<sup>321</sup> Blanchard à Faucillon, 17 mai 1876, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 230. Peut-être cette remarque est-elle à mettre sur le compte de l'impulsivité du père que déplorait le père Vigeannel dans une lettre du 8 septembre 1876 à ce même Faucillon? PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 246.

<sup>322</sup> Voir notamment la lettre du père Mathieu à son provincial, Faucillon, le 20 mars 1884: « Et à Ottawa, les études seront infiniment mieux placées, pour une masse de raisons meilleures les unes que les autres. Ce sont les Oblats qui ne seront pas contents de notre arrivée. Je les trouve toujours pour nous faire une sourde opposition, et si l'évêque n'a pas donné suite, il y a deux ans, au projet [de fondation dominicaine] qu'il reprend aujourd'hui, c'est à eux qu'il faut nous en prendre. » dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 159. Les dominicains cherchent de nouveau à se prémunir contre les rivalités entre congrégations dans les tractations qui conduiront à l'établissement montréalais, comme en témoigne une lettre du père Gonthier au provincial Nespoulous, le 6 avril 1888: « La seule condition de succès, c'est un silence absolu sur cette affaire au dedans et au dehors. Il faut que ni Jésuites, ni Sulpiciens, ni Rédemptoristes, ni Oblats ne puissent rien deviner ni soupçonner, avant la conclusion de l'affaire avec Monseigneur l'archevêque. Une fois qu'il aura dit "Venez!" personne ne pourra plus rien. » dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 307. Le père Gonthier reviendra sur l'importance d'une « absolue discrétion » dans une lettre au père Rouleau datée du 11 novembre 1897, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 335.

*L'Univers*, chantres de l'ultramontanisme en France<sup>323</sup>. Le second se porte à la défense de Lacordaire et de Louis Fréchette, qui avait louangé le restaurateur de l'ordre des prêcheurs français dans une polémique avec Thomas Chapais à laquelle s'était mêlé Wilfrid Laurier, chantre du libéralisme politique de tradition politique au Canada<sup>324</sup>. Ces deux épisodes ont assurément causé quelque tort à leurs confrères qui, conscients de l'extrême sensibilité du clergé aux questions politico-religieuses, s'efforçaient de garder profil bas en cette matière pour ne pas ralentir la progression de leur ordre au Canada<sup>325</sup>. D'autant que certains, comme le père Dominique-Ceslas Gonthier, n'adhéraient pas du tout à l'idéologie « libérale »<sup>326</sup>. Mais comme l'explique le père Mothon à son supérieur Nespoulous au sujet de Maricourt, peu importe la vérité derrière les convictions personnelles de chacun, l'esprit dominicain commande la prudence et l'adaptation du discours public aux formes locales du catholicisme:

Le père Maricourt, au lieu de rétablir la situation, contribue plus que personne à la compromettre d'une façon irrémédiable, par ses naïvetés et ses imprudences sans nom. Il s'est mis en tête, entre autres choses, de réhabiliter au Canada le libéralisme. Il se pose et pose les Dominicains en champions de cette thèse, non seulement dans ses observations et dans ses lettres, mais dans les journaux, où il a soutenu ex professo sur ce sujet des polémiques qui ont duré des semaines entières et qui ont fait le tour du Canada. Quelle que soit la valeur de sa thèse, quand on connaît tant soit peu le pays, il faut n'avoir pas l'ombre de bon sens pour prendre une pareille attitude, et l'on voudrait à dessein couler à tout jamais les pères français qu'on ne pourrait s'y prendre mieux. [...] Nos meilleurs amis eux-mêmes n'osent plus nous défendre, et aussitôt que les pères canadiens pourront

---

<sup>323</sup> Vigeannel à Faucillon, 8 septembre 1876, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 246. Voir aussi l'apologie que présente le principal intéressé à son supérieur, le 7 novembre 1876, à la page 269 du même volume.

<sup>324</sup> Pour plus de détails sur cette polémique, on lira la lettre d'excuse du père Maricourt à son supérieur et on consultera surtout la note explicative 334 qui y est rattachée dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 307-308 et 374-375.

<sup>325</sup> « On a dû vous dire souvent quelle est l'exagération qui règne ici sur tout ce qui touche de près ou de loin au libéralisme. Il faut avoir pénétré dans le cœur de la population pour se faire une idée de l'importance capitale qu'on y attache et de la passion qu'on y met. Toute l'hostilité d'une partie du clergé à notre égard et l'indifférence d'une autre partie n'a pas d'autre cause que l'imprudence de certains religieux qui ont laissé percer ici leurs idées... Dans les discussions politico-religieuses qui déchirent le pays, il (le père Blanchard) a laissé voir en toutes circonstances ses sympathies pour le parti le plus avancé contre l'évêché de Montréal, qui est le foyer de l'ultramontanisme exagéré. » Mothon à Faucillon, 9 septembre 1876, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 252. Voir aussi note 235 dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 511 ou la lettre du père Morard au provincial Bourgeois, datée de la fin de 1889, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 310-311.

<sup>326</sup> Très influent au sein de l'ordre, le père Gonthier s'est plusieurs fois engagé dans des polémiques en adoptant le point de vue strictement inverse des pères Blanchard et Maricourt. Voir à ce sujet la note biographique que lui consacrent Michèle BRASSARD et Jean HAMELIN, sv « Gonthier, Dominique-Ceslas », *Dictionnaire biographique du Canada*, Vol. 14. Université Laval/University of Toronto, 1998, en ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/gonthier\\_dominique\\_ceslas\\_14F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/gonthier_dominique_ceslas_14F.html), page consultée le 6 septembre 2015.

se suffire vaille que vaille, les nôtres devront partir devant le sentiment de défiance et d'hostilité qui s'accroît de plus en plus contre eux<sup>327</sup>.

Le pressentiment angoissé du père Mothon laisse voir l'ampleur de la dissonance produite par toute tendance au libéralisme – catholique, politique ou économique – dans une Église canadienne plus romaine que Rome elle-même. Son inquiétude ne s'avèrera toutefois pas fondée. Loin de devoir abandonner leurs œuvres canadiennes, les dominicains resteront au pays. Mieux encore, l'image « libéralisante » qu'ils dégagent, que ce soit par les écarts de conduite de quelques frères ou par leur rattachement à Lacordaire, leur vaudra en certains milieux la sympathie d'une part non négligeable du clergé<sup>328</sup>. En effet, ce qui apparaît comme une faiblesse à Montréal représente plutôt une force à Québec, chef-lieu du catholicisme libéral au Canada.

Fierté épiscopale d'une famille au sang rouge, M<sup>gr</sup> Elzéar-Alexandre Taschereau est déjà archevêque de la capitale provinciale lorsque les premiers contacts s'établissent entre les dominicains et son archidiocèse. Deux mois après leur arrivée à Saint-Hyacinthe, il accepte que des dominicains viennent prêcher et confesser dans son évêché « jusqu'à révocation<sup>329</sup> ». Ils y reviendront à plusieurs reprises avant la fondation de leur couvent, prêchant retraites et carêmes, prononçant des conférences devant les élites de la ville, notamment à l'Institut canadien, fief d'un libéralisme modéré. En 1877, le père Mothon y aurait ainsi « excité surtout un véritable enthousiasme » par sa lecture sur la « destinée de la race française dans l'Amérique du Nord »<sup>330</sup>. D'emblée, une connivence s'installe entre l'archevêque de Québec et les dominicains: « Leur esprit lui va bien et il ne contrarie pas l'engouement de sa jeunesse ecclésiastique pour l'Ordre nouvellement implanté au Canada<sup>331</sup>. » C'est toutefois son successeur, M<sup>gr</sup> Bégin, qui tirera les conséquences durables des contacts établis par M<sup>gr</sup> Taschereau. Ce sera lui qui donnera l'aval nécessaire à l'implantation des prêcheurs dans sa

---

<sup>327</sup> Mothon à Nespoulous, 8 mars 1889, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 309-310.

<sup>328</sup> Comme l'écrit le père Mathieu au provincial Faucillon le 17 janvier 1878: « [...] il [Taschereau] nous aime, parce que nous sommes dans les idées de l'Université [Laval]; et ce qui nous rend suspect au clergé du Canada, entre autre à l'évêque de Saint-Hyacinthe [M<sup>gr</sup> Louis-Zéphirin Moreau, évêque de 1875 à 1901], est précisément ce qui nous recommande à ses yeux. » dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 400.

<sup>329</sup> Taschereau à Bourgeois, 6 novembre 1873, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 395.

<sup>330</sup> Mathieu à Faucillon, 17 janvier 1878, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 400.

<sup>331</sup> PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 390.

ville. En 1899, le père Gonthier lui présente ainsi son desideratum, répétant l'antienne de l'ordre sur sa prédilection pour les milieux cultivés :

Quoi qu'il en soit, il est dans nos traditions de chercher le voisinage des universités catholiques et les villes de culture intellectuelle, parce que Dieu nous a confié par son Église le ministère de l'exposition du dogme et de la morale et celui de la prédication pour lequel notre Ordre a été institué. C'est d'ordinaire dans ces milieux que nous avons rencontré le plus de sympathies et que nous avons pu rendre les meilleurs services à l'Église. Il est donc bien naturel que depuis quinze ans nous regardions du côté de Québec. Dans ce milieu de culture intellectuelle plus complète et plus soignée, nous recueillerions sans doute plus d'une vocation sérieuse qui eût été perdue pour l'Église [...]<sup>332</sup>.

Le nouvel archevêque se rend à ses arguments en posant toutefois quelques conditions à l'implantation définitive. Il faudra encore six ans avant que les prêcheurs ne posent leurs valises sur la Grande Allée. Le temps pour eux de réunir les effectifs nécessaires à l'expansion, pour le séminaire de Québec de leur vendre un lot de terre afin qu'ils y érigent leur couvent et pour l'archevêque de se laisser convaincre que leur présence sur les hauteurs de Québec ne ferait pas ombre au curé de la paroisse voisine de Saint-Jean-Baptiste<sup>333</sup>.

Ainsi se trouve cristallisé l'effet contrastant produit par la venue des dominicains au Canada de part et d'autre. Très tôt, cette différence d'attitude au sein du clergé canadien fut ressentie avec netteté par les principaux intéressés, tel que le père Blanchard le résumait à son supérieur en 1876:

Tous nos amis s'accordent à dire que notre place est à Québec ou à Montréal. À Québec, l'archevêque et l'Université nous sont très favorables et des personnes très influentes se chargent de faire la souscription pour nous. C'est dans le diocèse de Québec que nous prêchons le plus et c'est là aussi que les idées s'accommodent le mieux avec les nôtres. Quant à Montréal il n'y a pas moyen d'y songer, le vieil évêque nous refuse toujours toute prédication dans son diocèse. Il paraît que l'un des nôtres l'a complètement indisposé contre nous par des idées intempestives<sup>334</sup>.

Telle est l'ambivalence en laquelle était maintenue l'antenne canadienne de l'ordre des prêcheurs par une part importante du clergé à ses débuts. Les dominicains suscitaient la méfiance d'un côté et la convoitise de l'autre. Connaissant la longue tradition de méfiance des séculiers à l'endroit des dominicains, il eut cependant été surprenant que l'arrivée de

---

<sup>332</sup> Gonthier à Bégin, 30 décembre 1899, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 407.

<sup>333</sup> Gonthier à Bégin, 10 janvier 1900, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 2, p. 410-411.

<sup>334</sup> Blanchard à Faucillon, 29 janvier 1876, dans PLOURDE, *Dominicains au Canada*, Vol. 1, p. 221.

prêcheurs dans certains des diocèses les plus stratégiques du pays fasse l'unanimité. À cette cause profonde s'ajoutait dans leur cas une cause plus immédiate. Étiquetés catholiques libéraux dans l'imaginaire collectif ecclésiastique dès leur entrée au pays, ils demeureront longtemps, aux yeux de leurs critiques, les fils de Lacordaire avant d'être les fils de saint Dominique.

Entre le discours à leur sujet et la réalité de leurs ambitions, toutefois, il y a un fossé que les dominicains s'emploieront à combler en apposant leur marque sur une Église alors au faîte de sa puissance grâce, notamment, à leur activité intellectuelle. Investissant, en conformité avec la mission plusieurs fois séculaire de l'ordre, le champ du savoir et notamment de l'enseignement supérieur, les dominicains s'établissent rapidement comme un pôle incontournable de la vie intellectuelle au Canada français. Ce travail de rédemption publique s'avère toutefois d'autant plus difficile que l'Église traverse une crise de la connaissance au moment même où les dominicains investissent le champ intellectuel du Canada français. Chacune des institutions dont nous allons maintenant esquisser le portrait pourrait faire l'objet d'une monographie. Il suffira ici de saisir le contexte particulier dans lequel se sont inscrites les trajectoires intellectuelle et professionnelle de Georges-Henri Lévesque. Pour ce faire, nous esquisserons un portrait des réalisations concomitantes aux siennes et de l'esprit général qui animait la branche canadienne de la communauté religieuse à laquelle il appartenait.

## **2.2 Faire, connaître et faire connaître : contributions dominicaines à la vie intellectuelle canadienne-française (1915-1961)**

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, envers et contre les réticences de l'épiscopat ultramontain au Canada français, et avec le soutien d'une part tout de même appréciable du clergé et du laïcat canadiens, l'ordre prospère au pays de Maria Chapedelaine. Tant et si bien qu'à l'aube des années 1930, soit près de 50 ans après son installation définitive à Saint-Hyacinthe, il constitue un pôle incontournable de la vie intellectuelle canadienne-française et ce, grâce aux interventions nombreuses et variées de ses frères dans la sphère médiatique et en raison de leur action éducative.

Cette montée en influence est d'abord l'affaire d'individualités exceptionnelles dont le travail a fructifié dans le fragile équilibre de dirigisme et de liberté si caractéristique de l'organisation des prêcheurs. Avec 11 pères au Québec<sup>335</sup> en 1901 (2% de 407 prêtres réguliers) et 47 en 1931 (4% de 1 077 prêtres réguliers<sup>336</sup>) et 170 en 1961 (7% de 2 552 prêtres réguliers), les dominicains ne représentèrent jamais un poids démographique important au sein du clergé régulier. Mais ce qu'ils cédaient en nombre, ils le regagnaient en dynamisme et en positionnement stratégique<sup>337</sup>. De Raymond-Marie Rouleau (1866-1931), créé cardinal en 1927, à Noël Mailloux (1909-1997), qui érigeria la psychologie en discipline universitaire au Québec à partir des années 1940, en passant par Marcolin-Antonio Lamarche (1876-1950), directeur infatigable de la *Revue dominicaine*, ou Pie-Marie Gaudrault (1889-1953), provincial, puis vicaire du maître général au Canada, l'ordre a pu compter, au cours des deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle, sur une moisson surprenante de recrues alliant de rares qualités d'intelligence, d'esprit d'initiative et de force de travail<sup>338</sup>. Comme nous l'avons déjà observé, à l'intérieur des quelque 30 ans qui s'écoulaient entre l'arrivée des premiers frères et l'avènement du XX<sup>e</sup> siècle, l'ordre connaît une expansion territoriale importante. En 1906, on dénombre six couvents répartis sur la portion nord-est des États-Unis et l'axe Québec-Ottawa. Sur cette assise géographique, les fils de saint Dominique s'affaireront à délimiter symboliquement un espace qui leur soit propre dans le champ intellectuel québécois. Ce déploiement s'est principalement effectué sur deux fronts: dans le monde médiatique et dans l'enseignement supérieur.

---

<sup>335</sup> Les données qui suivent excluent le couvent d'Ottawa, de Saint-Jean (N.-B.), de Prince-Albert, de Saskatoon, de Toronto au Canada et ceux de Lewiston et de Fall River aux États-Unis tout comme les pères canadiens en missions étrangères. Elles sont extraites du *Canada ecclésiastique*, répertoire annuel du clergé québécois.

<sup>336</sup> Une erreur s'est glissée dans le tableau de Jean Hamelin, qui a repris les données du *Canada ecclésiastique*. Si l'on additionne les 16 pères de Saint-Hyacinthe aux 20 pères de Notre-Dame-de-Grâce à Montréal et aux 11 pères de Québec, on obtient 47 religieux ordonnés en 1931, et non 43 comme l'a calculé l'historien lavallois. *Le Canada ecclésiastique. Annuaire du clergé*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1931, p. 582. Cette erreur est reproduite dans Yvan CLOUTIER, « L'hégémonie philosophique dominicaine dans le Québec des années 1920-1950: jalons », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, 4, été 1995), p. 23. et dans Yvan CLOUTIER, « L'activité éditoriale des dominicains: les Éditions du Lévrier (1937-1975) », dans Jacques MICHON (dir.), *L'édition littéraire en quête d'autonomie. Albert Lévesque et son temps*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 77.

<sup>337</sup> CLOUTIER, « L'hégémonie philosophique... », p. 23.

<sup>338</sup> Les résumés biographiques dressés par le père René Groleau dans son florilège en cinq volumes sont émaillés des succès académiques précoces de ceux qui deviendront les représentants les plus illustres de l'ordre au Canada. Ainsi, les récits de vie des pères Gaudrault, Forest, Lamarche et Régis pour ne retenir qu'eux, attestent tous de brillants parcours académiques dès l'âge du collège classique. René GROLEAU, *Étoiles dominicaines dans le ciel canadien*, Vol. 1, s.l., À compte d'auteur, 1992, p. 241, 290, 318 et 347.

## **Maîtriser son image, diffuser son message: l'usage des médias par les dominicains canadiens**

Analysant les stratégies mises en œuvre par l'ordre pour s'ériger en référence intellectuelle, Yvan Cloutier reconnaît dans l'activité éditoriale des dominicains un vecteur complémentaire de leurs différents apostolats et une source essentielle de légitimité intellectuelle. Dans les faits, les médias, quelle que soit leur forme, représentent pour eux un moyen de publiciser leur activité intellectuelle tout en gardant le plein contrôle sur leur discours. Le rachat de l'imprimerie Excelsior en 1930, puis la création en 1932 de l'Œuvre de presse dominicaine qui donne naissance aux Éditions du Lévrier en 1937, ces étapes assurent progressivement une certaine indépendance à l'ordre, sur les plans idéologique, logistique et matériel. Faisant appel à des censeurs internes pour approuver le contenu des titres publiés, les frères prêcheurs affranchissent leurs écrits de la tutelle de l'épiscopat ou de toute autre communauté religieuse qui appose d'ordinaire leur *nihil obstat* sur les publications catholiques mises en circulation. De cette manière, les dominicains conservent la mainmise sur l'ensemble du processus éditorial et ses charges financières.

Plusieurs séries de publication naissent dans le giron des presses dominicaines: la revue *Le Rosaire*, consacrée à la dévotion de la vierge Marie, *Le Carillon* un bulletin paroissial, et des périodiques à teneur académique comme les cahiers « Études et recherche », entre 1936 et 1955, « Contribution à l'étude des sciences de l'homme » de 1962 à 1969, les actes des journées thomistes (1935-1936) ou encore le compte rendu des séances de l'Académie canadienne Saint-Thomas-d'Aquin, publié de 1930 à 1943. Avec plus de 250 titres entre 1932 et 1966, certains tirés à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires<sup>339</sup>, l'Œuvre de presse dominicaine a joué un rôle essentiel à la diffusion de la pensée catholique dans la société québécoise. À cet égard, la *Revue dominicaine* représente sans contredit le véhicule le plus durable du message de l'ordre avant 1962, date de son remplacement par la revue *Maintenant*.

Fondé en 1915 et dirigé jusqu'en 1940 par le père Marcolin-Antonio Lamarche, le périodique a fourni un lieu privilégié d'expression aux idées doctrinales, philosophiques, esthétiques et parfois polémiques des catholiques au cours des deux premiers tiers du XX<sup>e</sup>

---

<sup>339</sup> CLOUTIER, « L'activité éditoriale... », p. 82.



siècle. Produit de luxe, il s'adresse vraisemblablement au lectorat instruit de la bourgeoisie francophone<sup>340</sup>. La revue offre à ses lecteurs et à ses lectrices un regard informé sur les questions qui anime la conscience catholique, des analyses en prise directe avec les mutations culturelles profondes de la modernité au Canada. Agnosticisme, psittacisme et indifférentisme religieux<sup>341</sup>, américanisation culturelle<sup>342</sup>, capitalisme vicié et communisme vicieux<sup>343</sup>, mœurs maritales déstabilisées et droits des femmes<sup>344</sup>, déroute morale de la

---

<sup>340</sup> Richard MARTIN, *La Revue dominicaine des années 1930: une version de la pensée sociale catholique*, Mémoire de maîtrise, Ottawa, Université d'Ottawa, 1983, p. 23 et 32.

<sup>341</sup> Voir par exemple la série de Antonin BISSONNETTE, « Dieu et l'agnosticisme contemporain - I », *Revue dominicaine*, 27 (mars 1921), p. 68-78; Antonin BISSONNETTE, « Dieu et l'agnosticisme contemporain - II », *Revue dominicaine*, 27 (avril 1921), p. 122-128 ou celle d'Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - I - L'indifférence religieuse en elle-même », *Revue dominicaine*, 34 (juin 1928), p. 324-336; Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - II - L'indifférence dans le fait », *Revue dominicaine*, 34 (juillet-août 1928), p. 406-418; Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - III - L'infirmité de l'intelligence », *Revue dominicaine*, 34 (septembre 1928), p. 475-488; Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - IV - Les exigences de la foi », *Revue dominicaine*, 34 (octobre 1928), p. 550-563; Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - V - La réponse à la foi », *Revue dominicaine*, 34 (novembre 1928), p. 583-596; Ignace DRAIME, « L'indifférence des croyants - VI - Le remède à l'indifférence », *Revue dominicaine*, 34 (décembre 1928), p. 678-691; Ceslas-Marie FOREST, « Notre pratique religieuse », *Revue dominicaine*, 36 (février 1930), p. 110-113; Ignace DRAIME, « La conscience », *Revue dominicaine*, 37 (avril 1931), p. 196-209; Dr. A. LAQUERRIÈRE, « Du rôle de l'anticléricalisme dans la crise religieuse », *Revue dominicaine*, 40 (février 1934), p. 135-142; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Baume et cataplasme? », *Revue dominicaine*, 43 (juillet-août 1937), p. 57-60; Richard TREMBLAY, « La messe et nous », *Revue dominicaine*, 44 (janvier 1938), p. 24-32; Léopold RICHER, « La démission des laïcs », *Revue dominicaine*, 47 (décembre 1941), p. 225-229; Albert SAINT-PIERRE, « Une cause de l'indifférence religieuse chez les jeunes gens », *Revue dominicaine*, 48 (juin 1942), p. 337-343; Joseph-Marie PARENT, « La mèche qui fume encore », *Revue dominicaine*, 51 (octobre 1945), p. 129-136 ou enfin Thomas-Marie LEBLANC, « Qu'attendons-nous pour agir? », *Revue dominicaine*, 65 (septembre 1959), p. 93-102.

<sup>342</sup> Voir notamment la série sur « Notre américanisation » répartie sur l'ensemble des numéros de 1936, en laquelle Y. Lamonde perçoit un tournant intellectuel des années 1930. LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 133. Sur cette enquête d'importance, on consultera aussi avec profit les pages qu'y a consacré Richard Martin dans son mémoire de maîtrise, qui repassent assez précisément sur chacun des articles de la série pour en résumer le propos: MARTIN, « La Revue dominicaine des années 1930 », p. 79-103.

<sup>343</sup> Ceslas-Marie FOREST, « La propriété », *Revue dominicaine*, 30 (novembre 1924), p. 439-451; Ceslas-Marie FOREST, « La propriété - II - Ses limites », *Revue dominicaine*, 30 (décembre 1924), p. 481-490; G. Ceslas RUTTEN, « La spéculation », *Revue dominicaine*, 35 (janvier 1929), p. 5-10; G. Ceslas RUTTEN, « Le problème des classes. Lutte ou collaboration », *Revue dominicaine*, 35 (février 1929), p. 65-87; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le rêve communiste - I », *Revue dominicaine*, 37 (septembre 1931), p. 481-491; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le rêve communiste - II », *Revue dominicaine*, 37 (octobre 1931), p. 533-539; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le rêve communiste - III », *Revue dominicaine*, 37 (novembre 1931), p. 593-600; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le rêve communiste - IV », *Revue dominicaine*, 37 (décembre 1931), p. 666-673; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le régime capitaliste, sa légitimité, ses abus - I », *Revue dominicaine*, 38 (octobre 1932), p. 541-550; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Le régime capitaliste, sa légitimité, ses abus - II », *Revue dominicaine*, 38 (novembre 1932), p. 592-600; Georges-Henri LÉVESQUE, « Primauté du consommateur », *Revue dominicaine*, 42 (février 1936), p. 65-68; Albert SAINT-PIERRE, « Les deux pôles de l'économie », *Revue dominicaine*, 43 (1937), p. 90-92; Albert SAINT-PIERRE, « À qui le pouvoir? À qui l'argent? », *Revue dominicaine*, 44 (juillet-août 1938), p. 21-30; Albert SAINT-PIERRE, « Le mirage de l'or aux États-Unis », *Revue dominicaine*, 45 (septembre 1939), p. 87-96.

jeunesse<sup>345</sup>, rôles de l'État, de l'Église et de la famille dans l'éducation<sup>346</sup>, etc. La plupart des manifestations de la crise civilisationnelle que traverse le catholicisme sont sujettes à l'examen critique des collaborateurs, religieux comme laïcs. Adoptant généralement le point de vue conservateur partagé par l'ensemble du clergé, les auteurs cherchent ainsi des réponses à travers l'étude des sources chrétiennes de l'humanisme, notamment le thomisme, postulat fondamental de la plupart des raisonnements, matrice philosophique d'une modernité proprement catholique qui se trouve en gestation dans ces pages. En dernière analyse, la revue propose aux lecteurs des pistes de réflexion et des avenues d'action en vue de

---

<sup>344</sup> Louis ARCHAMBAULT, « Le crime à la mode », *Revue dominicaine*, 30 (juin 1924), p. 243-251; Louis ARCHAMBAULT, « Le crime à la mode - II - Les prétextes », *Revue dominicaine*, 30 (juillet-août 1924), p. 291-303; abbé Armand PERRIER, « Le travail et le salaire des femmes », *Revue dominicaine*, 31 (juin 1925), p. 326-339; Ceslas-Marie FOREST, « L'action sociale de la femme », *Revue dominicaine*, 35 (mars 1929), p. 142-158; Ceslas-Marie FOREST, « Le divorce au Canada », *Revue dominicaine*, 35 (avril 1929), p. 193-212; Ceslas-Marie FOREST, « Encore le divorce », *Revue dominicaine*, 35 (juin 1929), p. 321-338; Ceslas-Marie FOREST, « L'Ontario aura des cours de divorce », *Revue dominicaine*, 36 (juin 1930), p. 367-374; Maître Léo PELLAND, « Nos évêques et le divorce », *Revue dominicaine*, 36 (avril 1930), p. 205-218; Louis LACHANCE, « Le mariage institution de nature, Quelques notes sur l'encyclique "Casti connubii" », *Revue dominicaine*, 38 (mars 1932), p. 134-147; Marcolin-Antonio LAMARCHE, « La famille et le milieu du travail », *Revue dominicaine*, 46 (juin 1940), p. 300-308; Ernest PALLASCIO-MORIN, « La femme sauvegarde de la morale », *Revue dominicaine*, 52 (mars 1946), p. 168-175; Philippe GARIGUE, « La famille canadienne-française dans la société contemporaine », *Revue dominicaine*, 64 (avril 1958), p. 139-154; C.S.C. MELANÇON, Ovila, « L'épouse doit-elle obéissance à son mari? », *Revue dominicaine*, 66 (avril 1960), p. 149-155.

<sup>345</sup> Antonin BISSONNETTE, « La chute d'une âme - Aux jeunes gens », *Revue dominicaine*, 28 (1922), p. 146-164; Thomas-M. LANDRY, « Jeunesse et religion », *Revue dominicaine*, 41 (avril 1935), p. 241-244; Gabriel-M. LUSSIER, « Les vrais dociles », *Revue dominicaine*, 41 (octobre 1935), p. 161-169; Mlle Colette LESAGE, « La jeune fille et ses problèmes », *Revue dominicaine*, 43 (février 1937), p. 82-88; CRITICUS, « Ces pauvres jeunes gens », *Revue dominicaine*, 45 (janvier 1939), p. 41-44; Antonin PAPILLON, « Sur la paresse doctrinale de nos "jeunes gens cultivés" », *Revue dominicaine*, 45 (janvier 1939), p. 37-38; Louise MIREAULT, « Plaidoyer pour la jeunesse », *Revue dominicaine*, 51 (septembre 1945), p. 95-99; Ernest PALLASCIO-MORIN, « Le jeune homme devant la vie », *Revue dominicaine*, 52 (juin 1946), p. 349-357; C.S.C. MELANÇON, Ovila, « Valeur morale et psychologique des amourettes », *Revue dominicaine*, 64 (juillet-août 1958), p. 42-48; C.S.C. MELANÇON, Ovila, « Adolescence et amour », *Revue dominicaine*, 64 (octobre 1958), p. 228-234; C.S.C. MELANÇON, Ovila, « Adolescence et amour. Le problème actuel », *Revue dominicaine*, 64 (mai 1958), p. 225-235; C.S.C. MELANÇON, Ovila, « Bon et mauvais amour de l'adolescence », *Revue dominicaine*, 64 (juin 1958), p. 288-298.

<sup>346</sup> abbé Armand PERRIER, « La charte de l'éducation chrétienne. L'encyclique de S.S" Pie XI », *Revue dominicaine*, 36 (mars 1930), p. 147-165; Ambroise-L. BARTHÉLEMY, « L'Éducation. Les bases d'une éducation thomiste », *Revue dominicaine*, 36 (janvier 1930), p. 10-23; Ambroise-L. BARTHÉLEMY, « L'Éducation. Les bases d'une éducation thomiste - II », *Revue dominicaine*, 36 (février 1930), p. 65-78; Raymond-Marie VOYER, « Le primat de l'idée dans l'éducation », *Revue dominicaine*, 37 (février 1931), p. 65-73; Raymond-Marie VOYER, « Université catholique », *Revue dominicaine*, 40 (mars 1934), p. 230-239; Antonin LAMARCHE, « Éducation et civilisation », *Revue dominicaine*, 43 (novembre 1937), p. 204-207; Albert SAINT-PIERRE, « L'évolution de l'éducation », *Revue dominicaine*, 56 (juillet-août 1950), p. 18-23; Antonin LAMARCHE, « La hiérarchie des droits en éducation », *Revue dominicaine*, 67 (juillet-août 1961), p. 4-11.

contribuer à la restauration de l'ordre social, vaste projet de l'Église catholique au cours du premier XX<sup>e</sup> siècle<sup>347</sup>.

Aussi important soit-il pour la diffusion du catholicisme dominicain au sein du lectorat instruit du Canada francophone, l'imprimé ne constitue pas l'unique vecteur de la parole des prêcheurs dans la cité canadienne-française. Soucieux de demeurer en phase avec les moyens de prédication les plus efficaces, les dominicains n'hésitent pas à suivre l'évolution des technologies de communication. Le père Marcel-Marie Desmarais connaît un franc succès à la radio d'abord, participant à des causeries, diffusant ses conférences à Montréal, sur les ondes de CKAC puis à Hull, au poste CKAH. En 1942, Gladstone Murray, président-directeur général de CBC/Radio-Canada, lui offre d'animer l'émission hebdomadaire « L'heure dominicale », que certains auditeurs jugent rébarbative, voire sclérosante<sup>348</sup>. Pour rendre l'émission plus interactive, le père Desmarais lance la « Boîte à questions », une capsule dans laquelle il répond aux questions de ses auditeurs sur les croyances populaires. Rapidement, la formule rencontre la faveur du public. Au faite de sa popularité, il est muté au Brésil en 1944 pour y poursuivre sa prédication de masse<sup>349</sup>. Là, ses sermons connaissent un succès presque instantané et sont reproduits sur papier pour être vendus par centaines de milliers d'exemplaires. De retour au Québec en 1947, il retrouve un micro à CBC/Radio-Canada qui lui accorde la case horaire précédant la très populaire *Soirée du hockey*. Les sermons qu'il y prononce se collent à l'actualité culturelle et politique et visent, par leurs mises en contexte personnalisées, à pénétrer l'intimité des auditeurs. « "Selon mon habitude, lance-t-il, je croquerai sur le vif les défauts des personnages imaginaires pour mettre ensuite en un relief plus puissant les vertus à acquérir. À chacun de

---

<sup>347</sup> MARTIN, « La *Revue dominicaine* des années 1930 », p. 17. Ce programme se diluera toutefois quelque peu dans la célébration des droits de l'homme et la victoire des démocraties libérales sur le nationalisme et le totalitarisme intégraux après la Seconde Guerre mondiale. Comme l'a remarqué Dominique Marquis, après le décès de Marcolin-Antonio Lamarche en 1940, la revue délaisse quelque peu les enjeux spirituels de la modernité pour orienter davantage son contenu sur des propos culturels moins chargés idéologiquement. La quête du sens perdu de l'existence humaine s'efface devant la critique littéraire et les textes de polémique cèdent le pas aux essais esthétique-philosophiques. Dominique MARQUIS, « La *Revue dominicaine*, 1915-1961. Un regard catholique sur une société en mutation », *RHAF*, 62, 3-4 (2009), p. 216-223.

<sup>348</sup> En 1950, Fernand Dumont lui reprochait d'être « une farce sinistre, une comédie qui ne sert qu'à encroûter les chrétiens dans leur tranquillité coupable ». « L'Heure dominicale ou la maladie infantile du catholicisme », *Le Carabin*, IX, 25, 15 mars, 1950, p. 1, cité par E. Martin MEUNIER, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'oeuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*, 68 (2002), p. 28.

<sup>349</sup> MEUNIER, « Prédication et média... », p. 29.

prendre ce qui lui conviendra". Tout à fait novatrice pour l'époque, cette approche tirée des procédés psychologiques classiques accroît la confiance entre le clerc et le fidèle<sup>350</sup>. » À nouveau, il remporte un succès monstre, qui ne se dément pas tout au long des années 1950, lorsqu'il anime à CKAC la ligne ouverte « La clinique du cœur » et fait paraître plusieurs bestsellers sur la vie des catholiques modernes – relations conjugales et sexualité sont ses sujets de prédilection – qui répondent visiblement à de vives préoccupations de la famille de l'après-guerre, transformée par l'urbanisation et le consumérisme<sup>351</sup>. Fort du succès de son confrère, le père Louis-Marie Régis investit quant à lui la télévision. En 1958-59, il anime « Un père avait deux fils », en 1959-60, « La bonne nouvelle », puis, entre 1962 et 1964, « À l'heure du concile » qui cherche à vulgariser l'aggiornamento en cours à Rome en répondant chaque semaine aux questions des auditeurs<sup>352</sup>. Cette émission rencontrera à son tour la vive appréciation de nombreux téléspectateurs avides de mieux comprendre le catholicisme contemporain.

#### **« S'emparer du savoir »: la filière universitaire des dominicains au Canada**

Aussi significatifs furent-ils pour accroître la visibilité de l'ordre auprès des fidèles, ces succès médiatiques, éditorial, radiophonique et télévisuel, ne constituaient que la face la plus visible de l'activité intellectuelle dominicaine. S'ils s'expliquent en partie par la personnalité et le travail de leurs auteurs, ils sont aussi attribuables à la crédibilité intellectuelle acquise par l'ordre au sein de la sphère, beaucoup plus restreinte, des institutions de haut savoir. Adressée à un large public, la prédication écrite, radiophonique et télévisuelle bénéficiait de ce qu'Y. Cloutier nomme « l'image de marque » dominicaine. Or, comme le remarque encore Y. Cloutier, ce « *branding* » s'est élaboré en grande partie à l'intérieur du cercle étroit des établissements universitaires québécois investis par les

---

<sup>350</sup> MEUNIER, « Prédication et média... », p. 31.

<sup>351</sup> MEUNIER, « Prédication et média... », p. 32. « Les années 1950 sont à toutes fins utiles les années Desmarais. L'auteur à succès monopolise la maison d'édition avec des titres comme *Le cœur et ses trésors* (1951) dont la première édition est tirée à 100 000 exemplaires, suivie d'une deuxième de 25 000 la même année, *La vie en rose* (1952), qui connaît une première édition de 150 000, sans oublier *L'amour à l'âge atomique* (1950) qui atteint les 130 000 exemplaires en 1953. CLOUTIER, « L'activité éditoriale... », p. 82. Sur la série *La clinique du cœur*, on lira l'article de Marie-Pier LUNEAU, « L'amour au temps de la Révolution tranquille: le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du cœur », *Études d'histoire religieuse*, 75 (2009), p. 69-88.

<sup>352</sup> GROLEAU, *Étoiles dominicaines*, Vol. 1, p. 370. Des archives témoignant de la préparation de ces émissions sont disponibles aux Archives de la Province dominicaine du Canada à Montréal dans le fonds Louis-Marie Régis.

dominicains à partir des années 1920. En effet, ils acquièrent la haute main sur l'enseignement de la philosophie au moment même où celle-ci s'érige en discipline légitimatrice de disciplines émergentes, études médiévales, sciences sociales et psychologie, sur lesquelles les dominicains exercent aussi une emprise quasi totale<sup>353</sup>. Empruntant au langage bourdieusien, on pourrait formuler l'hypothèse que le capital symbolique accumulé dans le champ restreint de production/diffusion du savoir formé par les établissements d'enseignement supérieur a conféré à l'ordre et à ses représentants un fort potentiel d'investissement. Ce capital symbolique a trouvé un marché profitable à l'ordre dans le champ large de production/diffusion du savoir, soit l'univers médiatique<sup>354</sup>. En conformité avec la vocation primordiale de l'ordre, l'institution universitaire représente ainsi la cheville de l'éventail stratégique déployé par ses acteurs pour l'établir en tant que référence intellectuelle au Canada français.

Marcolin-Antonio Lamarche (1876-1950), Ceslas-Marie Forest (1885-1970), Louis Lachance (1899-1963), Georges-Henri Lévesque (1903-2000), Louis-Marie Régis (1903-1988), Noël Mailloux (1909-1997)... tous ces pères dominicains enseignent et la plupart occupent des postes importants à l'université entre les années 1920 et 1960, sans compter ceux qui s'affairent à la régénération de l'ordre en tant que professeurs au collège dominicain d'Ottawa. À l'exception de Marcolin-Antonio Lamarche, dont la notoriété s'est plutôt manifestée à la *Revue dominicaine*, tous ont atteint dans leur champ d'expertise le statut de référence reconnue. Le père Forest fut doyen de la faculté de philosophie de 1926 à 1952. Il céda son poste au père Régis, dont les travaux en épistémologie théologique étaient déjà reconnus à travers le monde francophone, comme en témoigne sa correspondance avec

---

<sup>353</sup> Selon l'historien, quatre facteurs expliquent la reconnaissance acquise par les idées dominicaines auprès des laïcs et du clergé au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle: « 1) la mobilisation rapide d'intellectuels-experts dans des secteurs en croissance; 2) leur suprématie dans le champ philosophique qui était alors le lieu de la légitimation; 3) leur hégémonie dans le domaine des sciences humaines et sociales qu'ils légitiment et où ils établissent et dirigent plusieurs institutions; 4) des appuis venant de l'Ordre des dominicains, de certaines autorités religieuses québécoises engagées dans la restauration du thomisme (le cardinal L.-N. Bégin, M<sup>gr</sup> L.-A. Pâquet, le cardinal Rouleau, o.p., le cardinal J.-M.-R. Villeneuve, o.m.i.), des milieux diplomatiques à Ottawa (délégation apostolique, ambassade de France et d'Italie) et de politiciens fédéraux pour la plupart associés au Parti libéral. » CLOUTIER, « L'activité éditoriale... », p. 77. Sur l'activité dominicaine dans le champ de la philosophie, on lira CLOUTIER, « L'hégémonie philosophique... », p. 23-32.

<sup>354</sup> Voir Pierre BOURDIEU, « Le marché des biens symboliques », *L'année sociologique*, Série 3, 22 (1971), p. 49-126.

Jacques Maritain, Étienne Gilson ou Marie-Dominique Chenu<sup>355</sup>. Régis occupera cette fonction jusqu'en 1960 tout en s'acquittant de la direction des études. Au père Régis succéda le père Lachance, qui demeura en poste jusqu'à sa mort en 1963. En tant que professeur de philosophie morale et sociale à la même institution de 1944 à 1963, le père Lachance a lui aussi procuré un rayonnement international à l'ordre et à l'Université de Montréal. Comme l'écrivait l'auteur de sa nécrologie, ses « activités de professeur et d'écrivain, ses fonctions de vice-doyen puis de doyen l'amènèrent à participer activement aux congrès internationaux de philosophie: à Madrid en 1946, à Amsterdam en 1948, à Montpellier en 1962...et à donner des cours aux universités de Buenos Aires et de Cordoba, en Argentine<sup>356</sup> ». La faculté de philosophie est déjà le fief établi des dominicains en 1942, lorsque le père Mailloux est convié par le père Forest à y fonder l'Institut de psychologie, dont il sera le premier directeur jusqu'en 1957, avant de retrouver cette fonction entre 1969 et 1973. Inauguré sous la tutelle de la faculté, l'institut s'avère rapidement l'un des astres les plus brillants de la constellation d'institutions dominicaines à l'Université de Montréal. Le père Mailloux y développe notamment une spécialité en psychoéducation et en criminologie qui fera école à travers le monde. En plus de participer au cours de sa carrière à de nombreuses conférences internationales, le dominicain, que l'on identifie souvent comme le père de la psychanalyse au Québec, fonde le centre d'orientation pour la rééducation des enfants difficiles en 1943, le centre de recherche en relations humaines en 1950 et s'engage activement dans le centre Boscoville pour la réadaptation sociale des délinquants juvéniles.

À n'en point douter, les carrières respectives de ces universitaires dominicains sont attribuables à leurs aptitudes particulières au travail, à leur sens de l'initiative ainsi qu'à leur intelligence. Seulement, même les facultés les plus remarquables ne sauraient s'épanouir pleinement sans être sciemment cultivées. En plus de jouir de cet afflux d'esprits jeunes et brillants, l'ordre a bénéficié de la perspicacité de supérieurs capables de les reconnaître. Les pères Alphonse-Émile Langlais, provincial de l'ordre au Canada de 1915 à 1919 et de 1926 à

---

<sup>355</sup> Giselle HUOT et Benoît LACROIX, « Lettres inédites de Chenu, Gilson et Maritain à Louis-Marie Régis, o.p. », *Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, 6 (automne 1996), p. 111-130. Voir aussi les notes, remarques, critiques et hommages rendus au père Régis dans le recueil édité par son ancien étudiant Ernest JOOS (dir.), *La scolastique: certitude et recherche*, Montréal, Bellarmin, 1980.

<sup>356</sup> Cité par René GROLEAU, *Étoiles dominicaines dans le ciel canadien*, Vol. 3, s.l., À compte d'auteur, 1994, p. 1179.

1931, et Benoît Mailloux, régent des études de 1929 à 1939 puis de 1942 à 1948, ont ainsi contribué au rayonnement de l'ordre en profitant du réseau international à leur disposition. Dotés d'une fine perception des besoins présents et à venir de la province, ils ont envoyé les candidats les plus prometteurs à l'étranger pour parfaire leur formation théologique et philosophique ou la compléter par des études dans une autre spécialité. Rome, cœur battant du catholicisme, matrice de la reproduction de l'ordre catholique universel, représente pour ces jeunes recrues la destination principale. Entre 1916 et 1934, au moins cinq dominicains canadiens y séjournent, principalement pour étudier à l'*Angelicum, studium generale* de l'ordre<sup>357</sup>. Le Saulchoir accueille lui aussi son lot de candidats prometteurs venus d'outre-mer durant les années 1930<sup>358</sup>.

Le réseau international de l'ordre s'est avéré particulièrement fécond pour la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal. Le père Ceslas-Marie Forest n'a pas encore réussi l'examen *ad gradus* à l'*Angelicum* lorsqu'il est nommé professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Montréal, nouvellement affranchie de la tutelle de l'Université Laval. Qu'à cela ne tienne, ses supérieurs et lui saisissent l'occasion qui lui était offerte de faire entrer l'ordre des prêcheurs dans une université québécoise<sup>359</sup>. Il y restera pendant 32 ans et occupera, à compter de 1926 et jusqu'à sa retraite, la fonction de doyen de la Faculté de philosophie, créée un an après son arrivée, en 1921. Comme l'a remarqué Jean Hamelin, l'entrée d'un dominicain à la Faculté de philosophie n'a rien d'anecdotique pour l'histoire de l'ordre lui-même, mais aussi pour l'histoire des idées au Québec. Elle marque la première étape d'un processus qui verra graduellement le thomisme devenir la spécialité presque exclusive des dominicains et la philosophie, la discipline maîtresse des sciences:

---

<sup>357</sup> Le père Ceslas-Marie Forest y séjourne de 1916 à 1917 pour parfaire sa formation et obtient son grade en 1920, Pie-Marie Gaudrault y étudie la théologie de 1921 à 1922 et y obtient son grade en 1931, Benoît Mailloux de 1925-27 et Louis Lachance en 1929 et 1930. Le père Louis-Marie Régis est quant à lui accueilli au Saulchoir, le couvent d'étude dominicain sis à la frontière de la France, de 1930 à 1933. Là, il achève son *cursus* de théologien par l'obtention du grade de lecteur et fréquente les plus grandes gloires de l'ordre à l'époque, les pères Sertillange, Mandonnet, Chenu, etc.

<sup>358</sup> Voir l'annexe 2 pour quelques exemples de cursus universitaires dominicains en Europe.

<sup>359</sup> Ceslas-Marie FOREST, *Mémoires*, Manuscrit inédit, 1972, p. 8. Forcé par la maladie à choisir entre ses cours à Ottawa et son poste à Montréal, le père Forest choisira ce dernier pour la même raison: « Mon goût personnel eut été de rester à Ottawa...mais je crus qu'il était plus important, pour les Dominicains, de garder notre place à l'Université de Montréal, ce que l'avenir devait confirmer. » Paraphrasé par GROLEAU, *Étoiles dominicaines*, Vol. 1, p. 297. Le père Groleau raccorde en fait deux extraits des pages 12 et 73 des mémoires inédits du père Forest.

La prise en charge de la philosophie n'est toutefois que le cœur d'un plus vaste projet. L'aspect doctrinal du thomisme étant devenu patrimoine collectif de l'Église, les Dominicains songent à reprendre à leur compte l'intention scientifique elle-même de Thomas d'Aquin et à affranchir la pensée rationnelle de la tutelle de la théologie. Ils veulent faire de la philosophie, non la simple servante de la théologie, mais, d'abord, la reine des sciences. Il revient à la philosophie, écrit Ceslas-Marie Forest, "d'indiquer à chaque science sa place et son rôle, d'unifier tant de conquêtes disparates et partielles"; réciproquement, la philosophie demandera à la science "une source de rajeunissement, ce sens du progrès qui doit s'inscrire dans la durée, à côté de l'éternel". Au cours des années 1930, tandis que les Jésuites mènent le combat contre les ennemis de l'Église, que le "emparons-nous du sol" reprend de l'avance sur le "emparons-nous de l'industrie", les Dominicains entreprennent discrètement de s'emparer du savoir<sup>360</sup>.

L'ouverture, en 1930, de l'Institut d'études médiévales à Toronto, sous la direction d'Étienne Gilson, proche des dominicains, et le patronage des pères basilien, participe de cette même entreprise. Tout comme l'Institut d'études médiévales à Ottawa, érigé en 1931 notamment grâce aux efforts de Marie-Dominique Chenu, sommité dominicaine française en la matière, inspiré par l'expérience de son ami Gilson. En 1942, à l'étroit dans le cadre du collège dominicain d'Ottawa, l'Institut déménage à l'Université de Montréal pour loger au sein de la Faculté de philosophie que dirige le père Forest. À côté de la philosophie, l'histoire devient ainsi un nouveau front de la révolution copernicienne amorcée par les dominicains pour que la connaissance de la Vérité ne procède plus par déduction des faits à partir de principes intemporels, mais plutôt par un empirisme méthodologique qui parte d'une recherche des faits vérifiables sur le passé évangélique, patristique ou doctrinal, les contextualise et permette en définitive d'enrichir l'exégèse de connaissances historiques. Comme le remarquait Jean Hamelin, ce renversement épistémologique du déductivisme à l'inductivisme a pris son envol à partir du Saulchoir: « Par l'intermédiaire du père Chenu, qui vient y enseigner chaque année jusqu'en 1935, l'Institut d'études médiévales d'Ottawa gravite dans l'aire d'influence de l'école dominicaine du Saulchoir, où s'est amorcée une révolution épistémologique cruciale: la substitution de la méthode historique à la méthode déductive dans la réflexion théologique<sup>361</sup>. »

---

<sup>360</sup> HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 416.

<sup>361</sup> HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 416. Voir aussi Yves GINGRAS, « Des "études" médiévales à "l'histoire" médiévale: l'essor d'une spécialité dans les universités québécoises francophones », *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, 18, 1 (2006), p. 27-36. Enfin, la thèse de doctorat de Florian Michel a finement montré le rôle du père Chenu dans la mise sur pied de l'I.E.M. ainsi que celui de Gilson à Toronto. MICHEL, *La pensée catholique...*, chapitres 1 et 2.



## L'œuvre d'éducation populaire dominicaine

Ainsi, sous la direction des dominicains, la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal s'est-elle organisée en une sorte de matrice institutionnelle, un parapluie sous lequel s'abritent différentes disciplines émergentes elles-mêmes dirigées par des pères dominicains avant de parvenir à l'autonomie. Mais si l'université fut pour les dominicains le foyer de leur rayonnement intellectuel, la source de leur capital symbolique, elle ne fut pas le seul vecteur institutionnel de leur autorité intellectuelle. L'intérêt dominicain pour l'éducation dépassait les cadres élitistes de l'université. Plus exactement, la crédibilité acquise au sein de l'université leur octroya la légitimité nécessaire pour s'investir dans l'éducation populaire. Les dominicains ont ainsi mis sur pied un bon nombre d'institutions qui leur assureront à la fois une visibilité et une crédibilité dans le champ de l'éducation sociale, œuvrant notamment auprès des jeunes femmes et des jeunes hommes. Le père Forest – encore lui – s'est montré particulièrement actif à cet égard, lui qui fut au centre de trois des principales fondations intellectuelles dominicaines hors de l'université.

En 1929, année du cinquantenaire de l'encyclique *Aeterni patris* ayant fait de saint Thomas d'Aquin le docteur officiel de l'Église, le cardinal Raymond-Marie Rouleau, dominicain devenu archevêque de Québec, fonde l'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin, modèle réduit de l'académie pontificale qui existait à Rome depuis 1879 et qui devint l'*Angelicum* en 1909. Le premier conseil d'administration de l'institut comprend certains des hommes d'Église les plus influents au Canada. Monseigneur Louis-Adolphe Pâquet, « théologien national du Canada français », en est le président; Ceslas-Marie Forest assure le secrétariat; Arthur Robert, sous-directeur et professeur à l'École supérieure de Philosophie de l'Université Laval, agit à titre de secrétaire adjoint; Wilfrid Lebon, supérieur au collège Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, supérieur du scolasticat des oblats et professeur de théologie à l'Université d'Ottawa et Lucien Pineault, secrétaire de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, complètent cette imposante assemblée<sup>362</sup>. Réunissant les « intelligences canadiennes » autour de questions philosophiques, l'académie se donne pour projet d'asseoir l'étude des « plus graves problèmes

---

<sup>362</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin: Fondation. Première session (12-13 novembre 1930)*, Québec, Presses de l'Action catholique, 1932, p. 8-9.

auxquels soient liées les destinées de l'homme et de tout le corps social<sup>363</sup> » sur l'étude approfondie de la doctrine thomiste. L'académie contribue ainsi à faire de la philosophie la « reine des sciences », ainsi que le projette J.-M.-R. Villeneuve dans la troisième séance de son histoire: « L'université est une école de pensée. La philosophie est la plus haute forme de la pensée humaine. La philosophie chrétienne, enfin, est cette pensée humaine, purifiée par la grâce et fortifiée par la Révélation. Nous tenons là déjà pourquoi la philosophie chrétienne, dans nos universités catholiques, doit occuper la première place et imprégner tout l'enseignement<sup>364</sup>. » Comme l'a bien noté Y. Cloutier, en érigeant ainsi la philosophie – thomiste, il va sans dire – en « discipline légitimatrice », l'institution sert par le fait même de promontoire aux dominicains pour s'afficher en porte-étendards reconnus du thomisme au Canada français<sup>365</sup>.

En parallèle à ses activités décanales, le père Forest – toujours lui – s'est particulièrement intéressé à l'éducation féminine tout au long de sa carrière. En 1933, il fonde, avec son confrère Raymond-Marie Voyer, la Société d'études et de conférences, une association de femmes vouée au développement intellectuel des femmes dans la poursuite d'une saine action familiale. Les deux dominicains en sont les codirecteurs jusqu'en 1935. Le père Forest conserve alors seul ce rôle de caution intellectuelle, d'aumônier et de promoteur jusqu'à sa retraite du décanat, en 1952, les statuts de la Société adoptés en 1937 spécifiant que son directeur doit être le doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal<sup>366</sup>. Jusque dans les années 1970, la Société jouera un rôle actif dans la formation d'une élite intellectuelle féminine et francophone à Montréal<sup>367</sup>. Toute sa vie, le père Forest est demeuré engagé en faveur de l'élévation de la condition féminine par l'éducation, comme en font foi les débats auxquels il a pris part sur la question du suffrage féminin<sup>368</sup>. En 1939,

---

<sup>363</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin: Fondation. Première session (12-13 novembre 1930)*, p. 27.

<sup>364</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin: Fondation. Première session (12-13 novembre 1930)*, p. 203-204

<sup>365</sup> CLOUTIER, « L'hégémonie philosophique... », p. 25-26

<sup>366</sup> Fanie SAINT-LAURENT, *Les choses intellectuelles plutôt que la broderie: la Société d'étude et de conférence de l'entre-deux-guerres à la révolution féministe*, Thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 2012, p. 58.

<sup>367</sup> L'histoire de la Société d'étude et de conférences a fait l'objet de la thèse de Fanie Saint-Laurent citée ci-haut.

<sup>368</sup> Ceslas-Marie FOREST, « Le vote des femmes », *Revue dominicaine*, 28 (février 1922), p. 70-84; Ceslas-Marie FOREST, « Droit de vote, suffrage féminin et féminisme », *Revue dominicaine*, 32 (juillet-août 1926),

on le retrouve à nouveau associé à la fondation d'une institution d'enseignement féminin: le collège Marie-de-France, qui se voulait le pendant féminin du collège Stanislas et dont il sera l'un des administrateurs au moins jusqu'en 1953<sup>369</sup>.

À travers ces institutions, les dominicains se sont donc taillés une place de choix au sein de l'intelligentsia québécoise. S'il est un trait qui ressort de leur action dans le milieu éducationnel, c'est leur attachement à concilier les données du monde contemporain à la doctrine catholique, notamment à travers le dialogue des sciences humaines avec le thomisme, conçu comme « une manière d'entendre toute la vérité humaine », ainsi que le disait J.-M.-R. Villeneuve<sup>370</sup>.

## **Bilan**

Si l'on veut dresser le bilan de la position sociale et de l'image que projette l'ordre des Frères prêcheurs au Canada français entre 1915, date de la fondation de la *Revue dominicaine*, et 1961, moment où l'ordre commence à se reconfigurer et les principaux acteurs de la seconde génération – celle qui suit la génération des fondateurs français – à se retirer de la scène intellectuelle, on peut retenir deux traits distinctifs des fils de saint Dominique au Canada. Forts d'un prestige intellectuel acquis dans le champ universitaire, ils orientent les aspirations spirituelles et les tendances idéologiques d'une certaine élite catholique ouverte aux méthodes aptes à favoriser « l'intelligence de la foi », c'est-à-dire un sentiment religieux enrichi par la connaissance rationnelle des données du réel, passé et présent. Cette foi éclairée, l'élite l'acquiert dans les établissements d'enseignement investis par les dominicains et par la fréquentation assidue des principaux organes médiatiques de l'ordre. À en juger par cette « clientèle » et par le discours général de ses représentants les plus visibles, la communauté des Frères prêcheurs se présente en somme comme un ordre intellectuel et élitiste.

---

p. 385-404; Ceslas-Marie FOREST, « Les femmes et la politique », *Revue dominicaine*, 36 (juillet-août 1930), p. 389-391; Ceslas-Marie FOREST, « Les droits civils de la femme », *Revue dominicaine*, 37 (avril 1931), p. 193-196.

<sup>369</sup> FOREST, *Mémoires*, p. 139-171.

<sup>370</sup> *L'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin: Fondation. Première session (12-13 novembre 1930)*, p. 208.

En plus de s'être implanté dans les principales villes du Canada francophone, Ottawa, Montréal et Québec, l'ordre occupe donc une position dominante au sein de la seule université francophone de la plus grande ville québécoise ainsi qu'à l'Université Laval, alors l'établissement de haut savoir francophone le plus prestigieux en Amérique du Nord. Forts de la crédibilité associée à la fonction universitaire, ses membres font rayonner l'ordre à travers les principaux canaux médiatiques: à l'écrit, à la radio et à la télévision. Ils présentent ainsi l'image non seulement d'une communauté à la fine pointe du savoir, mais d'un ordre religieux en consonance avec les mouvements culturels de son époque qui n'hésite pas à emprunter les moyens de communication les plus modernes et efficaces. Les années 1926-1942, qui voient les dominicains s'introduire dans le champ universitaire et s'y établir en acteurs dominants, apparaissent donc comme une charnière dans l'histoire non seulement de l'ordre lui-même et de l'Église au Québec, mais aussi dans l'histoire intellectuelle de la province. Jean Hamelin l'avait bien cerné lorsqu'il écrivait: « Des effectifs accrus, une implantation au cœur de l'institution universitaire, leur esprit ouvert sur la pensée rationnelle, mettent les Dominicains en situation d'être les précurseurs d'une nouvelle élite intellectuelle, voire les accoucheurs d'une nouvelle culture<sup>371</sup>. » L'importance du haut savoir dans le charisme dominicain met les prêcheurs en contact avec l'élite bourgeoise, instruite, professionnelle du Canada français. Ainsi, en faisant d'eux des acteurs incontournables de la vie intellectuelle qui s'anime dans les centres urbains, l'attachement dominicain au savoir leur assure aussi une influence certaine, bien que souvent diffuse, sur le jeu politique. À ce sujet, la pensée de Pierre Bourdieu s'applique bien à la situation des Prêcheurs au Canada. Comme l'explique le sociologue, l'autorité religieuse, mesurée par la capacité de mobilisation des forces laïques, est indissociable du pouvoir politique:

Du fait que l'autorité proprement religieuse et la force temporelle que les différentes instances religieuses peuvent engager dans leur lutte pour la légitimité religieuse n'est jamais indépendante du poids des laïcs qu'elles mobilisent dans la structure des rapports de force entre les classes et que, par conséquent, la structure des relations objectives entre les instances occupant des positions différentes dans les rapports de production, de reproduction et de distribution de biens religieux tend à reproduire la structure des rapports de force entre les groupes ou les classes, mais sous la forme transfigurée et déguisée d'un champ de rapports de force entre des instances en lutte pour le maintien ou pour la subversion de l'ordre symbolique, la structure des relations entre le champ religieux et le champ du pouvoir commande, en chaque conjoncture, la configuration de

---

<sup>371</sup> HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 418-419.

la structure des relations constitutives du champ religieux qui remplit une fonction externe de légitimation de l'ordre établi dans la mesure où le maintien de l'ordre symbolique contribue directement au maintien de l'ordre politique tandis que la subversion symbolique de l'ordre symbolique ne peut affecter l'ordre politique que lorsqu'elle accompagne une subversion politique de cet ordre<sup>372</sup>.

Ainsi, le pouvoir des dominicains universitaires dans l'Église canadienne-française se juge-t-il à l'aune du capital symbolique de leur clientèle laïque dans le champ politique canadien. De fait, la position dans le champ politique de la « clientèle » laïque gravitant autour des organes animés par les prêcheurs reflète assez précisément la position des dominicains dans le champ religieux. En corolaire, l'évolution de l'ordre et la restructuration du champ clérical qu'elle engendre reflètent une mutation similaire dans les rapports de forces qui structurent le champ politique. Traditionnellement, les dominicains étaient tenus pour les intellectuels de l'Église, non soumis à l'autorité diocésaine et critique envers celle-ci. Miroitant ce rapport de force, le laïcat qui les fréquentait était surtout formé de l'intelligentsia urbaine, non soumise au pouvoir politique, mais plutôt critique du régime conservateur. Cela ne tient pas du hasard, mais s'explique plutôt par la proximité des réseaux sociaux entretenus sciemment par l'ordre des prêcheurs au sein de la bourgeoisie urbaine, des milieux politiques et des universités. Surtout, ce fait tient une place centrale dans le schéma d'explication de la trajectoire intellectuelle du père Georges-Henri Lévesque que nous esquisserons plus loin puisque la « clientèle » laïque des dominicains recoupe en grande partie la mouvance qui, diffuse au départ, se coalisera rapidement autour de l'antiduplisme et en faveur d'une modernisation de la société par l'interventionnisme gouvernemental à compter de l'après-guerre.

À la lumière de ce rapide survol du développement de l'ordre de saint Dominique au Canada français, l'éducation apparaît donc comme le foyer de son rayonnement. C'est dans ce milieu que l'ordre a le mieux imprimé sa marque caractéristique et c'est à partir de ce milieu qu'il a diffusé sa pensée, notamment grâce à l'esprit d'entreprise qui a caractérisé quelques personnages clés de son histoire. En conséquence, si l'on cherche la source de l'influence du père Lévesque dans la société québécoise, il faut d'abord se tourner vers ses réalisations dans le milieu universitaire. Aussi tournées vers le *faire* que le *savoir*, les principales figures dominicaines se sont avérées plus près du type de l'entrepreneur

---

<sup>372</sup> BOURDIEU, « Génèse et structure... », p. 328.

intellectuel que de celui du chercheur, plus près du bâtisseur que de l'érudit. À cet égard, le parcours du père Georges-Henri Lévesque que nous nous apprêtons maintenant à retracer se révèle tout à la fois emblématique et exceptionnel du type d'engagement principalement manifesté par l'ordre dans le champ intellectuel québécois: emblématique par son esprit entrepreneurial et exceptionnel par le caractère polémique de son engagement. Avant de nous lancer dans l'analyse de cette trajectoire, il convient d'achever ce portrait de l'ordre par une brève description des prémisses à la carrière intellectuelle proprement dite de Georges-Henri Lévesque.

### **2.3 Avant les champs de bataille: éléments biographiques de Georges-Henri Lévesque (1903-1930)**

Issu d'une famille catholique relativement aisée du Lac St-Jean, Georges-Henri Lévesque, né Albert, entretenait dans sa jeunesse un rapport à la religion empreint de candeur et de simplicité. Nullement assoiffé de mysticisme ou d'une vie spirituelle transcendant les limites du corps, Lévesque est devenu religieux presque par accident et a d'abord peiné à trouver ses marques dans la vie communautaire dominicaine. Croyant sincère, il ne considérait pas la religion catholique dans sa dimension extérieure comme un cadre hermétique et rigide devant structurer la vie en société, mais était plutôt porté à la considérer dans sa dimension intérieure, comme une force diffuse, sachant se fondre dans son époque pour mieux l'influencer. Au début des années 1930, lors de son séjour d'études en Europe, encore jeune dominicain, Georges-Henri Lévesque découvre un sens social à donner à cette conception de la religion catholique.

#### **Le fils du Lac**

Baptisé Albert, Georges-Henri Lévesque est né à Roberval le 16 février 1903 de l'union de Georges Lévesque et Laura Richard, tous deux originaires de Saint-Louis de Kamouraska. Quatrième d'une famille de quinze enfants, il a vécu une enfance heureuse et sans histoire sur les rives du Lac Saint-Jean. Ses parents, « profondément chrétiens sans être le moindre bigots<sup>373</sup> », lui ont donné l'exemple de catholiques généreux, empressés et

---

<sup>373</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/1.7, « Vocations religieuses dans la famille Lévesque - 1918-1938 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Notes biographiques du père Georges-Henri Lévesque, O.P. sur sa vocation religieuse*, 1977-09-25, p. 5.

fidèles, ne « se contentant pas d'accomplir leurs devoirs essentiels ». Sous leur autorité « ferme, mais douce<sup>374</sup> », six vocations sacerdotales ont grandi dans le giron familial<sup>375</sup>, dont deux sœurs aînées qui ont montré à leur cadet la voie de l'engagement religieux<sup>376</sup>.

Georges Lévesque fut le premier d'une longue lignée de cultivateurs à s'affranchir de la terre lorsqu'il devint chef de la gare de Roberval en 1899. En 1911, il obtint le poste de shérif du comté, probablement grâce aux services rendus au parti libéral de Lomer Gouin, pour lequel il agissait à titre d'organisateur<sup>377</sup>. Ce nouvel emploi assure à sa famille un revenu confortable, suffisant en tout cas pour défrayer le salaire d'une bonne et envoyer deux de ses enfants suivre le cours classique au séminaire de Chicoutimi. Le jeune Albert Lévesque y entre lui-même en 1917, après avoir complété son cours élémentaire chez les frères Maristes, au collège Notre-Dame de Roberval.

Élève enthousiaste, Albert Lévesque complète sa formation classique en six ans plutôt que les sept d'usage en son institution et les huit normalement requis par le *cursus*. Il a notamment la chance de suivre les tout premiers cours de rhétorique et de belles-lettres donnés par l'abbé Félix-Antoine Savard. M<sup>gr</sup> Eugène Lapointe est alors directeur, procureur, préfet des études et supérieur du séminaire de Chicoutimi. Le fondateur du premier syndicat agricole catholique au Québec accepte un jour de rencontrer le jeune Lévesque qui lui confie son intérêt pour la chose sociale. Il l'aiguille alors vers la lecture du comte Albert de Mun, qui devient pour l'élève une porte d'entrée vers la sociologie québécoise. C'est encore au séminaire de Chicoutimi qu'Albert Lévesque intègre le cercle Racine de l'Action catholique de la jeunesse canadienne (A.C.J.C.). Très actif au sein de cet organe militant pour la défense de la nation canadienne-française et catholique, Lévesque agit à titre de président de la section locale et de secrétaire de l'Union régionale. Il y fait la rencontre d'Eugène L'Heureux, alors président régional, rédacteur en chef du *Progrès du Saguenay* et plus tard de *L'Action*

---

<sup>374</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Notes biographiques du père Georges-Henri Lévesque, O.P. sur sa vocation religieuse*, p. 6.

<sup>375</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/1.7, « Vocations religieuses dans la famille Lévesque - 1918-1938 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Notes biographiques des vocations sacerdotales dans la famille Lévesque*, 1977, p. 1.

<sup>376</sup> Particulièrement sa sœur Jeanne, « cette fille belle, intelligente, aimable et recherchée » qui lui « donna à réfléchir » lorsqu'elle alla « s'enfermer dans un couvent ». DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Notes biographiques du père Georges-Henri Lévesque, O.P. sur sa vocation religieuse*, p. 8.

<sup>377</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 63.

*catholique*, à Québec. L'amitié fidèle de celui-ci sera d'un certain secours à Lévesque au fil de sa carrière intellectuelle.

Chaque étape de sa formation lui est restée comme un moment d'apprentissage de « l'exercice responsable de la liberté<sup>378</sup> » tel qu'il le dit de son passage chez les Maristes. Peut-être n'est-ce pas un hasard si c'est au cours de ses études classiques que le jeune Lévesque s'est initié au catholicisme libéral de Montalembert et, surtout, de Lacordaire et Lammenais. Toute sa vie, il gardera du premier les leçons d'obéissance et portera du second le poids de la condamnation papale<sup>379</sup>. Retournant sur les lieux de sa mémoire dans ses *Souvenances*, le père Lévesque se reporte aux rédacteurs de *L'Avenir* lorsqu'il s'agit d'identifier les sources de son attachement à la liberté humaine: « ces voix prophétiques ont ancré dans mon âme dès le collège, pour la première fois et pour toujours, le culte de la liberté<sup>380</sup> ». Ce culte, le jeune Lévesque trouvera dans l'ordre des prêcheurs un cadre approprié pour le faire fructifier.

#### **D'Albert à Georges-Henri: la formation d'un dominicain (1923-1930)**

*Car le P. Lévesque a toujours été, d'abord et avant tout, prêtre. Quiconque n'a pas saisi cette évidence ne comprendra rien au fondateur-doyen de la Faculté des Sciences sociales de Laval.*  
Jean-Charles Falardeau<sup>381</sup>

On a souvent dit combien la vie au Canada français au début du siècle dernier tournait autour de l'Église catholique. Baptisés dès la naissance, les individus traversaient les différents stades de leur existence au rythme des sacrements, assistaient à la messe, confessaient leurs péchés au prêtre de la paroisse qui, souvent, était considéré comme un conseiller non seulement spirituel, mais moral, psychologique et familial. L'Église organisait les loisirs comme les activités sociales en plus d'avoir à sa charge les écoles, les hôpitaux et

---

<sup>378</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 79. Au sujet de M<sup>gr</sup> Lapointe, qu'il fréquenta au cours de ses études secondaires, Lévesque conserve surtout le souvenir d'un homme respectueux « de notre liberté ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 89. Au sujet de sa vocation et des influences qu'il aurait pu subir dans le but de l'orienter vers la prêtrise, il tient à souligner « qu'on a toujours respecté ma liberté en la cultivant et la mettant en situation de faire un choix qui fût vraiment le *mien*. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 92.

<sup>379</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 37.

<sup>380</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 36.

<sup>381</sup> Jean-Charles FALARDEAU, « Le T.R.P. G.-H. Lévesque et la Faculté des Sciences sociales de Québec », *Revue Dominicaine*, 62 (décembre 1956), p. 51.



l'assistance aux démunis. Considérés avec le même respect et intégrés dès le collège classique dans les mêmes réseaux sociaux, ses dignitaires les plus illustres jouissaient d'un accès privilégié aux décideurs politiques et économiques de tous les échelons. De la paroisse à la province ecclésiastique, le territoire était divisé de manière à ce que, dans un monde idéal, aucune parcelle n'échappe à son autorité. Structurant l'espace comme le temps, l'Église représentait donc l'épine dorsale d'une société qui ne se concevait qu'avec peine en dehors d'elle. Pour la majorité, Église et société n'existaient pas séparément, mais formaient une seule et même entité indivisible. Effectuée « tranquillement, sans heurts, sans à-coups, sans histoires<sup>382</sup> », la transition de Lévesque vers la vie ecclésiastique rappelle combien la société canadienne-française, au début du XX<sup>e</sup> siècle, baignait dans la culture catholique. Dans une telle atmosphère religieuse, entrer dans « les ordres » n'avait rien d'un sacrifice ou d'une quelconque anomalie sociale, mais représentait au contraire un choix rationnel pour quiconque en avait les capacités. C'était s'engager dans la plus haute vie qui soit: celle consacrée à Dieu. Au surplus, une telle décision marquait le début d'une carrière intéressante et prestigieuse, un premier pas dans les cénacles influents du pouvoir sous toutes ses formes ce qui, pour un jeune ambitieux comme Lévesque, ne devait rien gâcher.

Subjugué très tôt par le pouvoir de la Parole au cours d'une retraite religieuse, Albert Lévesque en est revenu convaincu d'avoir trouvé là sa vocation: « Ce qui me frappa fut de voir là, en face de moi, un homme qui parlait à d'autres hommes (de tout petits hommes, pourtant), qui captait leur attention et qui, uniquement par sa parole, pouvait les tenir en haleine. [...] De ce moment jaillit en moi une intuition. À ceux qui me demandaient ce que j'entendais faire plus tard, je répondais invariablement: un père qui prêche<sup>383</sup>. » Cette intuition se concrétise le 23 juillet 1923, lorsque Lévesque entre au noviciat de Saint-Hyacinthe. Il porte alors en lui l'espoir d'une vie apostolique exemplaire vouée à l'idéal de la vérité. Il dégage la candeur parfois présomptueuse d'un jeune premier de classe de 20 ans, un trait que partagent la plupart de ses collègues novices, que l'on surnommait « la promotion des frais ». De cette année d'initiation à la culture et à la vie de l'ordre, cependant, il conservera surtout le souvenir d'une épreuve de pénitence, d'abstinence et d'humilité<sup>384</sup>. Cette

---

<sup>382</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 94.

<sup>383</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 95.

<sup>384</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 95.

ascèse n'aura toutefois pas raison de sa détermination puisqu'en septembre 1924, il fait son entrée au couvent d'études d'Ottawa pour y entamer sa scolarité dominicaine avec deux ans de philosophie et quatre ans de théologie. En 1927, il est rebaptisé Georges-Henri en l'honneur de son père et de saint Henri Suso, mystique médiéval de l'ordre de saint Dominique. À travers les pages du journal intime qu'il a conservé de son passage à Saint-Hyacinthe, c'est en somme un jeune homme dévot sincèrement attaché au service de Dieu que l'on observe grandir spirituellement et moralement. Un novice qui prie Marie immaculée le 8 décembre 1925; qui, la nuit de Noël, se rappelle la grande alliance entre l'homme pécheur et le Dieu offensé; qui, entendant les chants de la chorale, s'imagine « dans les campagnes de Judée<sup>385</sup> ». Un cœur ardent qui s'adresse couramment à Dieu même s'il ne le distingue pas encore clairement pour lui redire toute sa fidèle affection, qui se dit « aussi heureux de passer le jour de l'an avec Jésus [qu'il] ne le serai[t] de le passer chez [lui]<sup>386</sup> ». Un apprenti religieux, encore, qui se montre inquiet au moindre sursaut de sa foi, anxieux de ne pouvoir porter la charge qui lui sera impartie au terme de son noviciat dans sa carrière d'apôtre de la divine parole<sup>387</sup>. Un jeune postulant, bref, pour qui l'homme n'a qu'une fin: « servir Dieu et obtenir le salut éternel<sup>388</sup> » et qui s'efforce d'appliquer à son âme et à sa chair les « moyens » de son élévation spirituelle en réprimant ses envies souvent pressantes de jouir des plaisirs mondains *hic et nunc*:

Il faut que je m'enfonce ce principe bien profondément dans l'esprit: ma fin c'est le service de Dieu ici-bas, le salut éternel là-haut. Ce n'est pas d'avoir tel ou tel succès terrestre, tel ou tel emploi, tel ou tel bonheur humain, telle ou telle jouissance passagère... etc. Mais cette fin, il me faut des moyens pour l'obtenir. Ah! mon Dieu, certes, votre grâce ne me les a pas refusés. Les sacrements, la prière, la souffrance, etc... Hélas! comme j'en ai peu et mal usé de ces moyens jusqu'ici. Seigneur, croyez en ma sincérité, je me promets de faire mieux à l'avenir...

Cette ferveur religieuse animée d'une recherche apparemment sincère de la « stabilité » dans la foi témoigne d'un cheminement en Dieu ardu et tortueux. Selon notre hypothèse, cette inquiétude se résorbera toutefois avec le temps dans la priorité progressivement accordée par

---

<sup>385</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 6 - « Cours », Georges-Henri LÉVESQUE, *Journal personnel*, 1925-1928, entrée du 25 décembre 1925.

<sup>386</sup> AOPM, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal personnel*, entrée du 1er janvier 1926.

<sup>387</sup> Cette angoisse spirituelle apparaît plus nette au fur et à mesure qu'approche le moment de son ordination diaconale, le 8 décembre 1927 et s'accroît au cours des mois qui séparent cet événement de ses vœux perpétuels, prononcés le 15 avril 1928. AOPM, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal personnel*.

<sup>388</sup> AOPM, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal personnel*, entrée du 17 janvier 1926.

Lévesque à la délimitation d'un espace de liberté pour la conscience humaine. L'œuvre de Dieu, Lévesque croira la réaliser par un examen positif de la réalité sociale tendu vers la fructification du bien commun à travers l'épanouissement des compétences individuelles. À ce titre, on ne saurait minimiser l'influence de la pensée de saint Thomas d'Aquin sur sa conception de la foi.

### **Le thomisme comme attitude vis-à-vis du monde**

Du thomisme, Georges-Henri Lévesque a retenu non pas les formules ou les principes *stricto sensu*, mais plutôt « une méthode de penser, une façon de vivre, une vision du monde, un éclairage sur le Créateur et son œuvre<sup>389</sup> ». Davantage qu'un *vade mecum* auquel on se conformerait rigoureusement, il a trouvé dans la *Somme théologique* une disposition du croyant à l'égard du monde, une attitude favorable à la conciliation des données naturelles et des exigences surnaturelles, de la vérité et du mystère, de la raison et de la foi, entre lesquels l'Aquinat s'était efforcé de trouver un point d'équilibre. Ainsi, Thomas d'Aquin fut pour Georges-Henri Lévesque un socle, en quelque sorte, sur lequel appuyer sa propre recherche de sens : « C'est à lui que je dois une formation de base qui pourrait expliquer tout le reste de ma vie et de mon action<sup>390</sup>. » Plus que tout, l'Aquinat a enseigné au Jeannois à raisonner objectivement sur lui-même et sur le monde qui l'entoure, à tout soumettre à l'expérience de la raison, même la foi. Reconnaisant « la vérité partout où elle se trouve<sup>391</sup> », saint Thomas « nous force à raisonner sur tout, sur vous, sur moi, sur le monde, même sur la foi et ses mystères. À raisonner objectivement, méthodiquement, froidement, honnêtement aussi: "Tout ce qui est vrai quelque part, même s'il se trouve chez le diable, est respectable et vient de Dieu"<sup>392</sup>. » Science et raison ne confondent pas obligatoirement la religion et la croyance, selon Lévesque, pas plus que la philosophie ne contredit nécessairement la théologie. À l'instar de Thomas d'Aquin, le père Lévesque conçoit celles-ci comme des sciences et postule que la connaissance objective du naturel peut et doit inspirer la science du surnaturel: « Pour Thomas d'Aquin, philosophie et théologie constituent des sciences véritables, à la fois autonomes et connexes. Comme [Étienne] Gilson le fait remarquer, toutes les connaissances

---

<sup>389</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 35.

<sup>390</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 142.

<sup>391</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 36.

<sup>392</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 142.

de l'homme trouvent leur fondement dans l'ordre des choses sensibles; c'est inévitablement d'une connaissance scientifique et philosophique que le théologien doit partir pour constituer la science de son objet propre, qui est la Parole<sup>393</sup>. » De saint Thomas, Lévesque a donc retenu la primauté logique de l'empirisme sur la spéculation, des faits sur les principes. Il en a tiré une vision de la science comme mode d'accès au noumène complémentaire, voire nécessaire à la pratique de la métaphysique. De la pensée thomiste, il a aussi retiré une philosophie qui le pousse, comme son maître, à rechercher l'ordre dans les sphères apparemment désordonnées de l'existence humaine et à distinguer les tâches de chacun des domaines de la connaissance dans le projet infini d'ordonnement du réel: « On trouve dans la nature, dit-il [saint Thomas], un ordre préexistant que nous devons découvrir : c'est le domaine des sciences naturelles et de la métaphysique. Dans cette même réalité naturelle, il existe un ordre que nous avons à connaître et à faire dans les opérations de notre esprit: le secteur des sciences logiques. Enfin, les opérations de la volonté comportent aussi un ordre que nous avons à connaître et à faire: tout le monde des sciences morales et sociales<sup>394</sup>. » Dans cet ordre, il convient à chacun et chaque chose de trouver sa juste place pour former l'harmonie divinement désirée. Toute l'œuvre de Thomas tient dans un effort constant de conciliation entre « un ordre à découvrir dans le réel ou à construire dans la vie<sup>395</sup> » et une liberté humaine à préserver comme le don de Dieu qu'elle est. Fait à l'image de Dieu par son intelligence, son libre arbitre et son propre pouvoir d'action, l'Homme doit rechercher librement l'imitation du créateur et la recréation de son ordre en suivant son propre jugement, ce qui laisse toute grande ouverte la porte à l'expérience du réel, à l'observation des faits dans le but d'un agir normatif. « Toute une morale basée sur le grand modèle à imiter *librement*. Vous comprenez maintenant pourquoi j'ai toujours tant prêché la liberté... comme si je transmettais un message divin<sup>396</sup>. » Cette tension représente en quelque sorte la clé de voûte du thomisme moral et épistémologique tel que pratiqué par Georges-Henri Lévesque. Le thomisme est pour lui une invitation à fuir le dogmatisme social, à ne jamais oublier que la morale humaine est affaire relative.

---

<sup>393</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 143.

<sup>394</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 143.

<sup>395</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 35

<sup>396</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 145.

Le dogme représente le royaume de l'absolu, des principes inattaquables, de la certitude parfaite. La morale, elle, constitue plutôt le domaine du relatif, de la certitude imparfaite. Saint Thomas va jusqu'à parler de la "vérité variable des actions contingentes sur lesquelles porte la vertu." Il ajoute: "L'homme bien discipliné ne doit pas demander à l'objet étudié une certitude plus grande que la nature de cet objet peut fournir... Or nous voyons que les actions morales portent sur des choses qui sont presque toujours contingentes et variables... Dans les réalités humaines, on doit se contenter de la certitude qui résulte du fait qu'une chose est vraie dans la plupart des cas. Il est donc évident que la matière de la morale est variée et informe et qu'elle ne comporte aucune certitude parfaite<sup>397</sup>.

Ainsi, la carrière intellectuelle du dominicain semble bel et bien avoir été marquée au fer d'une philosophie beaucoup plus près du renouveau thomiste que du néothomisme dont nous avons décrit les traits plus tôt. Peut-être faut-il toutefois relativiser l'influence du thomisme sur les traits religieux du père Lévesque? Après tout, cette réflexion sur « son » saint Thomas, Lévesque l'a faite à l'âge avancé de 80 ans. Le retour réflexif sur son passé qu'il opère dans ses *Souvenances* autobiographiques étant tout entier voué à faire sens de sa propre vie, sans doute ne faut-il pas s'étonner que sa conception du thomisme reflète assez précisément l'esprit qui semble l'avoir guidé tout au long de son parcours. C'est le propre de l'« illusion biographique » dénoncée par Bourdieu que de faire sens rétrospectivement d'une vie qui n'a pas le même caractère rectiligne au moment où elle se déroule<sup>398</sup>. Les entretiens autobiographiques de Georges-Henri Lévesque n'échappent assurément pas totalement à cette critique. Le travail de l'historien consiste alors à vérifier dans les traces archivées de ce passé la véridicité des empreintes mémorielles qu'il a laissées sur le sujet.

À cet égard, il faut assurément concevoir le séjour en Europe que fit le père Lévesque pour parachever sa formation académique comme une incurvation aussi contingente que déterminante dans son parcours intellectuel. Le principal intéressé est le premier à l'admettre, son expérience franco-belge l'a profondément influencé<sup>399</sup>. C'est en Europe que le jeune dominicain en mal de destin s'est vu indiquer la carrière à laquelle le destinaient ses professeurs. C'est là que s'est fixé dans son esprit, non pas le projet d'une École de sciences

---

<sup>397</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 145-146.

<sup>398</sup> BOURDIEU, « L'illusion biographique », p. 69-72.

<sup>399</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 159-210. Voir aussi Georges-Henri LÉVESQUE, « La première décennie de la Faculté des sciences sociales à l'Université Laval », dans Georges-Henri LÉVESQUE, *et al.* (dir.), *Continuité et rupture: les sciences sociales au Québec*, Vol. 1, Montréal, PUM, 1984, p. 53; Georges-Henri LÉVESQUE, « Itinéraires sociologiques - Georges-Henri Lévesque, o.p. », *Recherches sociographiques*, 15, 2-3 (1974), p. 206.

sociales – ce serait là céder à la tentation téléologique qui trop souvent grève les récits de vie –, mais à tout le moins l'embryon d'une conception de la sociologie qui allait naître et grandir avec l'École des sciences sociales, économiques et politiques lorsqu'on lui en confierait la direction.

### **Le bagage franco-belge de Georges-Henri Lèvesque (1930-1932)**

Le 16 août 1930, un bateau quitte le port de l'Anse-aux-Foulons et emporte le père Lèvesque, alors âgé de 27 ans, en direction de Cherbourg. Envoyé par ses supérieurs à l'École des sciences sociales et politiques de l'Université catholique de Lille, le disciple de saint Dominique doit y acquérir un diplôme équivalent au doctorat et ainsi devenir le premier sociologue dominicain de l'histoire canadienne<sup>400</sup>. Dans le département du Nord dont Lille est le chef-lieu, il est prévu qu'il se place sous le tutorat du père Thomas Delos, qui agira à titre de directeur d'études. Auparavant, le jeune père Lèvesque doit séjourner quelques semaines en Wallonie, où il est attendu par un autre confrère influent: le père Ceslas Rutten. Son voyage durera deux ans. Deux ans durant lesquels il doublera sa formation universitaire d'expériences pratiques en fréquentant les différentes initiatives du catholicisme social en France et en Belgique.

#### *L'amicale transatlantique des sociologues catholiques*

Lorsqu'il accoste les rives de la Normandie, Georges-Henri Lèvesque n'est assurément pas le premier, ni le dernier jeune apprenti sociologue à venir chercher en France des connaissances encore parcellaires ou inexistantes au Canada français. Avant lui, Émile Chartier, Léon Gérin, Edmond de Nevers, pour n'en nommer que trois, ont tous séjourné quelque temps à Paris. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Europe représentait une terre sainte pour les érudits du Nouveau Monde. Lieu de culte, le Vieux Continent était une aire de passage au sens fort du terme: les savants y étaient initiés aux connaissances les plus avancées par les plus grandes instances académiques de la culture occidentale. On en revenait auréolé du prestige de celui qui a foulé l'horizon lointain de la culture. La France, plus particulièrement, apparaissait comme un centre culturel incontournable aux Canadiens français<sup>401</sup>. Si elle

---

<sup>400</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 157.

<sup>401</sup> « [...] dans les années 30, quand je fus envoyé à Lille, nous ne savions à peu près rien du bouillonnement des milieux universitaires américains et des centres culturels canadiens-anglais, même ceux du Québec.

demeurait pour certains ce foyer de républicanisme libéral et laïque conspué par les ultramontains au siècle dernier, grâce à la ferveur du renouveau thomiste, elle apparaissait aussi dans l'esprit des Canadiens français comme une source intellectuelle à laquelle on pouvait s'abreuver et même, pour certains, un monde avec lequel on pouvait dialoguer d'égal à égal<sup>402</sup>.

La venue du jeune dominicain en France s'inscrit donc dans une tradition d'échanges, de transfert des savoirs sociologiques entre la métropole culturelle et son ancienne colonie nord-américaine. Or, à la différence de la plupart de ses prédécesseurs, Lévesque ne prend pas la route de Paris lorsqu'il débarque sur les côtes françaises. Il ne va pas fréquenter les salons de la Ville lumière ni puiser son savoir à la source plusieurs fois séculaire de la Sorbonne. Sa formation en sciences sociales, comme l'ont décidé ses supérieurs, il va l'acquérir à l'École des sciences sociales et politiques de l'Université catholique de Lille, une ville industrielle du Nord. Cet itinéraire s'explique par l'existence d'un réseau d'amitiés catholiques déjà bien implanté avant les années 1930 entre la France et la Belgique d'une part et le Canada français d'autre part. En 1907, par exemple, l'abbé Arthur Robert, prédécesseur de Georges-Henri Lévesque à l'École des sciences sociales, économiques et politiques à Laval, obtient un diplôme en sciences sociales à l'Université catholique de Louvain, où enseigne Rutten<sup>403</sup>. Quelque vingt ans après lui, Gustave Lamarche revient lui aussi au Canada diplômé de cette institution qui, comme l'ont déjà noté Y. Lamonde et J.-P. Warren, compte alors parmi les pôles d'influence les plus importants de la sociologie européenne au Canada français<sup>404</sup>. Entretemps, les relations sont maintenues. En 1915, le père Ceslas Rutten

---

Confessons aussi que nous n'avions guère confiance qu'à l'Europe, surtout aux pays où la langue nous imposait le minimum d'efforts. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 324.

<sup>402</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 211. Voir aussi p. 222: « La Crise fait éclater la représentation traditionnelle de la France, France éternelle bien figée dans l'Ancien Régime et non maculée par la Révolution et le laïcisme. Avec la crise, la France contemporaine est admirable en certains milieux parce que catholique, d'un catholicisme renouvelé, du temps présent. Pour d'autres, la France qui prévaut est celle de la langue française ou du rayonnement culturel; l'admiration va parfois jusqu'à la mise entre parenthèse de soi. La dominante semble bien la conscience d'une certaine altérité, d'une différence. »

<sup>403</sup> Yvan LAMONDE, « La trame des relations entre la Belgique et le Québec (1830-1940): la primauté de la question sociale », dans Ginette KURGAN-VAN HENTENRYK (dir.), *La question sociale en Belgique et au Canada: XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988, p. 175.

<sup>404</sup> Comme le précise J.-P. Warren, la Société canadienne d'économie sociale et politique de Québec, instituée sous la direction de Stanislas Lortie et de Joseph-Évariste Prince à l'Université Laval, comptait parmi ses abonnements les ouvrages publiés par l'École des Sciences politiques et sociales de Louvain, que dirigeait le père Rutten, ainsi que tous les travaux de l'Office du travail de Belgique, signes que la Belgique représentait

vient entretenir les organisations ouvrières, les cercles féminins et le clergé diocésain du Canada des principes du catholicisme social. En 1917, Eugène Duthoit, directeur de l'École des sciences sociales de Lille, passe par le même canal pour venir donner des cours de ce côté-ci de l'Atlantique. Tous deux dominicains, ces acteurs influents du catholicisme social en France et en Belgique entretenaient des liens d'amitié avec les supérieurs de la province dominicaine du Canada. De plus, le Nord de la France, par son caractère industriel et sa proximité avec la Belgique, foyer du catholicisme social européen, fournit toute la matière d'étude nécessaire à un jeune prêtre désireux d'œuvrer au relèvement d'une société canadienne-française en péril<sup>405</sup>. On ne peut donc pas se surprendre de la destination que choisissent pour lui ses supérieurs lorsqu'au printemps 1930, Georges-Henri Lévesque évoque le souhait d'étudier les sciences sociales. Comme l'a montré Y. Lamonde le séjour du dominicain représente « l'aboutissement d'une tradition de regards vers la Belgique<sup>406</sup>. »

#### *Une formation de sociologue à deux volets*

En péril, le mot n'est pas trop fort. Au moment où le jeune père Lévesque arrive à Lille, la Crise économique de 1929 a déjà révélé au monde entier la faillite du libéralisme économique à assurer de façon immanente la prospérité, l'ordre et la paix. Menaçant de combler le *vacuum* provoqué par l'effondrement du système capitaliste, la présence communiste en Occident a décidé l'Église catholique romaine à intervenir dans le domaine social pour offrir aux travailleurs une troisième voie, une alternative à l'individualisme sauvage du système capitaliste et à l'étatisme autoritaire du socialisme russe. Pour commémorer les 40 ans de l'encyclique *Rerum novarum*, émise en 1891 par Léon XIII, le pape Pie XI publie en 1931 une lettre intitulée *Quadragesimo anno* qui renforce la position de Rome au sujet de la question sociale.

Confiants en la puissance réformatrice d'une sociologie guidée par les lumières de la Révélation, les supérieurs dominicains de Lévesque, les pères Benoît Mailloux et Émile-Alphonse Langlais, envoient leur protégé acquérir une formation à deux volets. D'un côté, il développera, sous le bienveillant patronage du père Rutten, son sens de l'engagement social

---

l'un des pôles majeurs de la production sociologique au tournant du siècle. WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 44 et 56.

<sup>405</sup> LÉVESQUE, *Continuité et rupture* T. I, p. 54.

<sup>406</sup> LAMONDE, « La question sociale... », p. 173.



en participant à de multiples initiatives de l'Action catholique belge; de l'autre, il accumulera à Lille, sous la direction du père Thomas Delos, un bagage théorique propre à asseoir l'enseignement auquel on le destine sur une connaissance générale du tronc disciplinaire commun aux sciences sociales. À l'Université, il suit des cours de droit naturel, de droit international, d'économie politique, d'économie comparée, de géographie sociale, de sociologie et de méthodologie<sup>407</sup>. Pendant ses temps libres, il est initié par le père Rutten surtout, mais aussi par Eugène Duthoit, aux diverses manifestations du catholicisme social belge et français: Semaines sociales de France, Secrétariat social de Lille, Syndicats libres du Nord, Secrétariat des œuvres sociales de Belgique, Jeunesses ouvrières catholiques belges, Jeunesses étudiantes de Lille, sont autant d'organisations que le jeune prêtre épie de l'intérieur grâce aux entrées de ses maîtres. Là, il acquiert les rudiments pragmatiques d'une « méthodologie d'action sociale catholique ». On retrouve dans ses papiers personnels de nombreuses pages de notes prises au sujet des structures organisationnelles de l'Action catholique spécialisée – nombre de membres, principales tâches, etc. On trouve aussi des formulaires d'enquêtes sur le salariat féminin, les valeurs religieuses et familiales, etc. Cela montre bien qu'il était disposé à rapporter de son voyage bien plus qu'un bagage académique: un savoir-faire, un sens pratique de l'organisation sociale. Du savoir positif, certes, mais uniquement dans la mesure où le positif peut servir de socle à l'action normative.

Deux pans à sa formation, donc. Deux pans sur lesquels lui-même insiste dans ses mémoires, et qui se cristallisent dans les modèles d'intellectuels fournis par ses deux principaux mentors: l'action, d'une part, représentée par le père Rutten, et la pensée, d'autre part, incarnée par le père Delos<sup>408</sup>. Si l'on voulait tracer nettement une démarcation, pour exagérée qu'elle soit, elle se situerait donc à la frontière franco-belge. En France, Georges-Henri Lévesque s'adonne à l'étude théorique de la question sociale. En Belgique, il assiste au changement social concret provoqué par les mouvements d'Action catholique. Le père Lévesque s'est toujours représenté cette dualité comme deux faces d'une même médaille.

---

<sup>407</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/1.10 « Lettres aux pères Mailloux et Langlais, dominicains, 1931 », Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

<sup>408</sup> Il est à noter que ces deux pans répondent bien à la devise courante des mouvements d'action catholique de l'époque: « La science pour l'action. »

Bien qu'il reconnaisse dans ses *Souvenances* avoir ressenti une sympathie plus spontanée pour le père Rutten, il accorde à ses deux maîtres la même importance dans la définition de son identité intellectuelle<sup>409</sup>. Cependant, un examen attentif donne à penser que de ces deux figures de l'intellectuel, il préfère le modèle belge du père Rutten au modèle français du père Delos. Son appréciation à chaud des organisations sociales auxquelles il est présenté de part et d'autre de la frontière saisit en un cliché la différence entre les approches belge et française du fait social, témoignant par la même occasion de la préférence qu'il accorde à la première. Dans une lettre datée du 3 janvier 1931 au père Langlais, provincial des dominicains à Ottawa, Lévesque affirme : « En Belgique, l'organisation sociale, la vie ne consistent pas dans les discours, mais dans l'action précise et forte. En France on croit avoir tout fait quand on a réuni un congrès et qu'on y a dépensé beaucoup d'éloquence<sup>410</sup>. »

Entre les deux axes de sa formation, l'inclination initiale du jeune père Lévesque semble donc plutôt pencher vers la Belgique que la France. Dans ses *Souvenances*, il érige d'ailleurs ses expériences belges en principe explicatif du reste de sa carrière: « Si vous les ignorez, impossible de comprendre le reste de ma vie. Souvenez-vous que lorsque je les ai entreprises, j'étais tout neuf, donc impressionnable devant la vie et devant l'étranger.<sup>411</sup> » Les modalités d'action sociales entreprises en Belgique ne revêtent que plus d'attrait à ses yeux, au regard de la formation universitaire qu'il reçoit en France, trop éthérée pour répondre à ses aspirations. La correspondance qu'il échange avec ses supérieurs et sa famille durant sa première année à Lille traduit fort bien la déception et l'inconfort d'un jeune prêtre assoiffé d'apostolat social qui se retrouve à son grand désarroi dans une école d'administration publique. Dès le 1<sup>er</sup> janvier 1931, soit trois mois après son entrée à l'Université, il énonce son programme idéal, qu'il adosse à la formation qu'on l'oblige à suivre:

À la base de tout, je veux une éthique, une philosophie sociale très forte; je veux aussi ce que j'appellerais une théologie sociale (données théologiques relatives aux questions sociales, droit public de l'Eglise, apologétique, encycliques) Je veux enfin une méthodologie d'action sociale catholique. DOMINICAIN, je n'ai pas à être le sociologue purement scientifique et le dissertateur indifférent. Si

---

<sup>409</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 186-187.

<sup>410</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

<sup>411</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 180.

j'entre dans le domaine social, c'est pour y apporter les lumières de ma philosophie et de ma foi, les ressources et les forces de mon Eglise<sup>412</sup>.

Les cours de l'Université lilloise, donnés par des laïcs et même, « humiliation<sup>413</sup> », par une femme, lui apparaissent trop théoriques, trop généraux, comme il s'en plaint au père Mailloux, le 28 mai 1931: « De plus en plus, je trouve de la difficulté à étudier pour la science pure, à rester dans l'abstrait, à m'astreindre à la rigueur scientifique, à promener mon âme à travers des concepts nus et secs. Ce n'est pas que je méprise ces choses, au contraire. Mais je dis que ces choses ne me prennent pas et que j'y suis assez malhabile<sup>414</sup>. » Pour compléter le sombre tableau qu'il brosse de son institution d'accueil, l'étudiant Lévesque dénonce, dans une lettre du 3 janvier 1931 au père Langlais, l'incurie du père Delos à son endroit et l'inadéquation de son profil d'universitaire avec la formation souhaitée. En effet, le mentor français ne semble pas revêtir, sous la plume du sociologue en formation, les atours du maître à penser, initiateur à l'enseigne duquel on se place volontiers pour le restant de sa carrière. Au contraire, dans ses lettres Lévesque donne l'impression d'avoir affaire à un « *scholar* authentique<sup>415</sup> » vivant sa vie d'académicien retranché des réalités sociales et bien davantage préoccupé par sa carrière que par le souci de mettre son savoir au service d'une quelconque réforme sociale.

Le P. Delos a bien peu de temps pour nous diriger. D'ailleurs je vous avoue que je n'ai pas une grande confiance à sa direction. C'est plutôt un juriste d'université qu'autre chose [*sic*]. Il n'a jamais été mêlé aux mouvements et aux organisations pratiques de la classe ouvrière. Sa formation scholastique n'est pas aussi forte qu'on le croit. Il est plutôt tourné vers les sciences modernes et l'érudition. Il a même un petit mépris pour la scholastique que je n'aime pas. Au commencement il était plein de promesses et d'attentions, mais à présent tout cela a beaucoup diminué<sup>416</sup>.

---

<sup>412</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

<sup>413</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/1.09 « Lettres à sa famille lors de ses études en Europe, 1930-1932 », Georges-Henri Lévesque à Georges Lévesque et Laura Richard 15 décembre 1930.

<sup>414</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/1.10 « Lettres aux pères Mailloux et Langlais, dominicains, 1931 », Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 28 mai 1931.

<sup>415</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 185.

<sup>416</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/1.10 « Lettres aux pères Mailloux et Langlais, dominicains, 1931 », Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 4 juin 1931. Il gardera ce souvenir jusque dans ses *Souvenances*, sans toutefois lui attacher la même connotation. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 185-186.

Quelques mois plus tard, dans une lettre au père Mailloux, le père Lévesque réaffirmera avec fermeté l'inadéquation de sa formation avec son « désir d'apostolat social<sup>417</sup> », confiant au passage son dégoût pour l'odeur de modernisme émanant de son maître lillois:

Si je juge bien, ce qu'il me faudrait surtout étudier, c'est l'éthique, particulièrement dans sa partie philosophie sociale, puis l'enseignement social de l'Église, l'économie politique et l'apologétique. Or ici je ne puis rien avoir de sérieux dans toutes ces branches. [...] D'ailleurs quand on voit le P. Delos se défaire tant qu'il peut de sa scolastique et de préoccupations morales dans ses études; quand on l'entend vous demander comme condition préalable pour faire de bonnes études selon son idéal " de se défaire de tous les vieux cadres scolastiques pour se laisser pénétrer par l'esprit scientifique moderne"... Il n'y a rien à faire avec un tel homme, et c'est le plus thomiste ici! Or je prétends bien rester scolastique et ne pas devenir dilettante.<sup>418</sup>

Trop théorique et moderne, pas assez social et moral, l'enseignement qu'il reçoit à Lille manque selon lui de ce qu'il appellerait « une spécialisation apostolique sociale », c'est-à-dire des sciences sociales certes fondées sur les cadres théoriques des disciplines profanes, mais surtout orientées par les principes directeurs de la doctrine sociale catholique. Désincarné, le programme lillois manque aussi de ce réalisme social fondé sur des faits tirés d'enquêtes précises qui fait la force de l'action ouvrière belge à laquelle le père Lévesque s'est initié l'été précédent. Le Canada français pourrait, écrit-il à ses supérieurs: « faire une belle cure en Belgique sur ce point. Là pas de chiffres à peu près, pas d'action sans but et règlements précis, mais du positif et du réalisme vrai.<sup>419</sup> » L'inimitié qu'il avoue ressentir à l'égard de Delos tranche avec l'élogieux portrait du père Rutten dans ses mémoires. Lorsqu'on compare la correspondance de Lévesque avec ses deux mentors, la sympathie qui l'unit au Belge n'apparaît que plus évidente. Insatisfait de sa condition à Lille, il s'en confie à ses confrères français et au père Rutten avant de formuler franchement à ses supérieurs le souhait de se voir déménager d'institution pour aller parfaire son éducation sociale à Louvain<sup>420</sup>. Le temps a-t-il arrangé les choses? La distance a-t-elle atténué la gravité de cet inconfort? Quoi qu'il en

---

<sup>417</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 28 mai 1931.

<sup>418</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/1.10 « Lettres aux pères Mailloux et Langlais, dominicains, 1931 », Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 10 juin 1931.

<sup>419</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

<sup>420</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

soit, quelques années plus tard, lorsqu'il se remémora ces moments d'angoisse, le père Lévesque les réduira à une crise de transition normale pour un jeune prêtre rompu aux méthodes scolastiques d'études philosophico-théologiques plongé « carrément dans les objets et les méthodes propres aux sciences sociales ». Passagère, cette crise n'aurait tout compte fait duré que quelques mois et se serait résorbée « dans l'acceptation sincère des nouvelles sortes de disciplines »<sup>421</sup>. De fait, après juin 1931, le jeune apprenti sociologue ne donne plus signe de tels tourments à ses supérieurs.

On peut donc globalement répartir le bagage franco-belge de Georges-Henri Lévesque sur deux niveaux d'application. Au plan strictement académique, comme l'a remarqué M. Fournier, Georges-Henri Lévesque « se sert abondamment, dès son retour au Canada, des enseignements qu'il a reçus dans la préparation du cours de philosophie sociale qu'il donne au Collège des Dominicains et ensuite à l'Université de Montréal et à l'Université Laval: il transforme rapidement ce cours de philosophie sociale en cours de philosophie économique, dans lequel il présente " les principes généraux qui doivent inspirer toute politique économique "<sup>422</sup> ». De plus, le cursus qu'il a suivi à l'Université catholique de Lille lui servira de modèle pour l'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval lorsque le dominicain sera appelé à en refondre le programme d'études.

D'autre part, un jeu d'influence sans doute plus primordial s'exerce sur l'identité d'intellectuel du père Lévesque: le versant belge de son expérience européenne lui a fourni un idéal d'intellectuel engagé, d'entrepreneur social qu'il poursuivra toute son existence. De ses expériences sociales, il rapporte au Canada français un goût de l'action concrète, une envie de servir exacerbée par la frustration souvent ressentie lors de son séjour face au savoir désincarné, éthéré qu'on lui a prodigué à Lille. Fortement impressionné par les expériences sociales vécues en France et surtout en Belgique, émule du père Rutten et des autres entrepreneurs d'action sociale qu'il a côtoyés, Georges-Henri Lévesque revient au pays convaincu de sa vocation d'intellectuel catholique et déterminé à agir en conséquence.

---

<sup>421</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *Résumé et commentaire sur conception - naissance et développement de la Faculté des sc. soc.*, s.d., p. 1.

<sup>422</sup> Marcel FOURNIER, « De l'influence de la sociologie française au Québec », *Revue française de sociologie*, 13, Supplément (1972), p. 647.

## Les débuts d'un entrepreneur intellectuel

Les gestes qu'il pose à son retour au pays, en 1932, attestent bien l'influence belge sur la personnalité intellectuelle du père Lévesque. En effet, le bagage qu'il extrait de ses valises et qu'il déploie dans le champ intellectuel canadien-français tient davantage de l'action sociale engagée que de la réflexion théorique. Le jeune diplômé saisit la première occasion d'enseignement qui lui est offerte par son ordre à Ottawa pour instituer un cercle d'études sociales qu'il nomme l'*Atelier*. Ce regroupement a pour but « de former des citoyens chrétiens d'élite, capables de travailler, chacun à sa façon et selon ses moyens, à l'amélioration matérielle et spirituelle de la société<sup>423</sup> ». À en juger par la correspondance qu'il a conservée de ses années à la tête de ce petit groupe de jeunes adultes, l'expérience que tente le « retour d'Europe » auprès de ces étudiants volontaires a pour effet d'attiser chez eux le feu réformiste, voire révolutionnaire, que plusieurs estiment nécessaire en ces temps de Crise. Certains d'entre eux, comme Hector Gauthier, machiniste de son état, qui écrit au père Lévesque en décembre 1938, étaient convaincus de participer là à la « Grande Révolution Pacifique [*sic*] » du monde chrétien.

Nous n'avons plus le choix d'attendre, ce n'est plus le temps des palliatifs ni des emplâtres, il faut couper là où il y a à couper, a [*sic*] changer ce qu'il faut changer, le moral, la mentalité, le vraie [*sic*] etc. Tout le monde le dit, ceux qui sont dans l'erreur comme le petit nombre qui sont dans la vérité. Nous sommes à un tournant de l'histoire. Oui! Mais nous serons ceux qu'il faut à ce tournant de route vers un avenir plus chrétien, fort, juste, le règne de la vitesse en vertu<sup>424</sup>.

De 1932 à 1938, comme la plupart des jeunes intellectuels de l'entre-deux-guerres, Lévesque s'attache donc au relèvement moral de la société canadienne-française. Toutefois, à la différence d'un bon nombre d'entre eux qui n'ont que des vœux pieux à formuler devant les maux qui affligent les sociétés libérales, le père Lévesque s'attache à élaborer des solutions concrètes. D'abord confronté aux effets délétères de la modernité économique, c'est sur ce terrain qu'il prend position sur l'échiquier intellectuel canadien-français. Il s'engage ainsi

---

<sup>423</sup> Comme l'explique son énoncé de mission, cette « formation consistera dans l'acquisition de connaissances religieuses, politiques, économiques, mais surtout dans le développement de la personnalité de chacun. Il s'agira bien moins de faire des savants que de former des hommes, des chrétiens équilibrés et puissants, soucieux et capables de vivre et de faire triompher leurs idées religieuses et sociales. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/2/2.1 « L'Atelier, 1933-1946 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Constitutions de « L'Atelier »*, s.d., p. 1.

<sup>424</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/2/2.1 « L'Atelier, 1933-1946 », Hector Gauthier à Georges-Henri Lévesque, s.d.

contre le programme de la *Co-operative Commonwealth Federation* (CCF) tout en disculpant le parti de l'accusation de socialisme mais surtout, il se fait l'apôtre de la coopération au Canada. Le jeune sociologue ne s'emploie donc pas à conduire des enquêtes sociographiques sur tel ou tel groupement social. Il s'introduit dans le champ intellectuel grâce à un discours normatif caractéristique d'un champ disciplinaire, les sciences sociales, encore en processus d'autonomisation. Ce sont les modalités de cette inscription sociale que nous étudierons maintenant.





## CHAPITRE 3 Modernité économique: concilier l'intérêt individuel et le bien commun (1932-1940)

*Il n'y a plus de place pour Dieu, et pas même pour l'esprit, là où l'on a pratiquement divinisé la matière.*  
François Hertel<sup>425</sup>

Le problème du catholicisme canadien-français dans la modernisation des structures économiques, dans les progrès techniques et dans les nouveaux rapports sociaux qu'ils entraînent, consiste à concilier l'individuel et le collectif. En y réfléchissant bien, il s'agit là en vérité de la question fondamentale qu'on retrouve au creux de tout système économique: comment agencer l'intérêt et l'initiative individuels avec le bien commun? Pour les intellectuels catholiques d'ici, cette question s'est posée en fonction de différentes priorités. Priorités nationales chez les uns qui, comme Barbeau et les Jeunes-Canada, défendaient les droits de la collectivité canadienne-française contre les intérêts capitalistes étrangers, priorités spirituelles chez les autres qui, comme François Hertel, tournaient leur regard vers le catholicisme non conformiste français à la recherche d'une communauté d'esprit au-delà de l'individualisme libéral. Georges-Henri Lévesque, pour sa part, croira trouver dans le coopératisme une manière de synthèse de ces différentes préoccupations. Plus qu'une modalité d'association économique sur le mode du capitalisme, la coopération est pour lui une véritable philosophie de vie susceptible de révolutionner l'ordre libéral. Capable tout à la fois d'extirper la race canadienne-française de son état d'inféodation économique et de sauver les âmes catholiques de la perdition certaine à laquelle les voue le libéralisme. C'est cette conviction qui motive son engagement dans la modernité économique dès son retour d'Europe et jusque vers la fin des années 1940. C'est ce qui le poussera, entre autres, à fonder le Conseil supérieur de la coopération et à faire du coopératisme la doctrine économique officielle de l'École des sciences sociales, économiques et politiques de l'Université Laval. Qu'on ne cherche pas dans ce chapitre l'histoire des premières années du Conseil supérieur de la coopération. Ceci n'est pas une histoire institutionnelle, mais une histoire intellectuelle. Ce

---

<sup>425</sup> François HERTEL, *Leur inquiétude*, Éditions "Jeunesse" A.C.J.C. et Éditions Albert Lévesque, 1936, p. 94.

chapitre tente de mieux cerner ce qui conférait son caractère révolutionnaire à la position du père Lévesque dans la modernité économique. Pour ce faire, il est nécessaire d'insérer les prises de position du dominicain en faveur du coopératisme dans leur contexte socioéconomique général et dans leur contexte intellectuel particulier.

### **3.1 Modernité économique: avancée matérielle et recul spirituel**

*On ne se trompera guère en décidant que l'idée d'une finalité de la vie se maintient et s'effondre en même temps que le système religieux.*  
[...]

*Les hommes sont fiers de ces conquêtes et ont le droit de l'être. Mais ils croient avoir remarqué que cette possibilité nouvellement acquise de disposer de l'espace et du temps, cette soumission des forces de la nature, accomplissement d'une désirance millénaire, n'ont pas augmenté le degré de satisfaction de plaisir qu'ils attendent de la vie, ne les ont pas, d'après ce qu'ils ressentent, rendus plus heureux.*  
Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, p. 18 et 30-31

Entamée depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle au Canada, la modernité économique se déploie de manière particulièrement visible au Québec à compter du tournant du XX<sup>e</sup> siècle. L'accroissement démographique, les progrès techniques et l'urbanisation se conjuguent alors pour augmenter considérablement l'exploitation des richesses naturelles et humaines de la province. Le profit de ce développement industriel est toutefois inégalement réparti au sein de la population et la crise ne fait qu'accroître les déséquilibres du système économique. Chez les intellectuels catholiques francophones, la dépression des années 1930 exacerbe un malaise généralisé à l'endroit du capitalisme libéral. Pour certains, ce malaise procède de convictions nationalistes tandis que pour d'autres, il s'ancre dans une profonde quête du sens de l'existence humaine dans la modernité libérale.

#### **Le Québec, 1901-1931: urbanisation, avancées techniques et crise économique**

Au cours des trois premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, le Québec, à l'instar du Canada, traverse une ère de prospérité marquée de grands changements socioéconomiques. La production industrielle se diversifie et s'intensifie grâce notamment à l'électrification des usines, au développement de nouveaux procédés d'exploitation et aux avancées techniques.

Entre 1900 et 1929, la valeur brute de la production du secteur manufacturier québécois en dollars constants de 1935-1939 passe de 246 M\$ à 888 M\$, une hausse de 261%<sup>426</sup>.

Cette croissance économique prend aussi sa source dans la force du nombre. Le tournant du XX<sup>e</sup> siècle marque à cet égard une époque charnière dans l'histoire du Québec et du Canada. Le taux d'accroissement démographique s'accélère en même temps que le taux d'urbanisation. De 1901 à 1931, la population du Québec augmente de 73,3% passant de 1 646 898 à 2 874 662 habitants, tandis que l'ensemble du Canada – sans le Québec – voit son bassin démographique grossir de 3 722 417 à 7 502 124 âmes, soit une hausse de 101,5%<sup>427</sup>. Cette croissance est particulièrement visible dans les grandes villes du pays comme Montréal, qui voit sa population bondir de 38% entre 1921 et 1931 seulement<sup>428</sup>. L'industrialisation qui s'accélère au pays depuis la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle entraîne un afflux démographique de plus en plus important vers les villes. Au cours des trois premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, la population urbaine au Québec passe de 36,1% en 1901 à 59,5% en 1931<sup>429</sup>. Avec ses 1 020 018 âmes, l'île de Montréal rassemblait alors à elle seule 35,5% de la population québécoise. Si on y ajoute les 422 560 habitants qui peuplent ses environs, ce sont 50,2% de la population provinciale qui se trouvent concentrés dans la région métropolitaine en 1931<sup>430</sup>. Là, les signes de la modernisation sont tangibles. Les câbles électriques et les fils de téléphone arpentent les rues du haut des airs et sous le sol<sup>431</sup>.

---

<sup>426</sup> Données de Marc Vallières, citées par LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 374.

<sup>427</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 31-32.

<sup>428</sup> Pour fin de comparaison, au cours de la même période, le bassin d'habitants s'accroît de 24% à Winnipeg, de 32% à Toronto et de 48% à Vancouver. Ramsay COOK, « Triomphe et revers du matérialisme », dans Craig BROWN (dir.), *Histoire générale du Canada*, Montréal, Boréal, 1990, p. 514.

<sup>429</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 410. Signes que ces données sont sujettes à caution, Yves Roby, qui s'appuie sur l'*Annuaire statistique du Québec de 1961*, rapporte un taux de population urbaine de 39,67% en 1901 tandis que John Dickinson et Brian Young font état d'un taux de 63,1% de population urbaine en 1931. Yves ROBY, *Les Québécois et les investissements américains (1918-1929)*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1976, p. 12; DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...* p. 223.

<sup>430</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 45. La ville de Montréal elle-même recensait 818 577 habitants la même année, soit 28,4% de la population québécoise. LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 416.

<sup>431</sup> Comme le remarque Claire Poitras, « Pour de nombreux citadins, c'est d'abord comme élément du paysage urbain que le téléphone est entré dans leur vie. » Claire POITRAS, *La cité au bout du fil: le téléphone à Montréal de 1879 à 1930*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000, p. 139. Jugés inesthétiques et nuisibles par plusieurs citoyens montréalais, ils seront enfouis par endroit dès les années 1920: « Entre 1921 et 1931, 90 kilomètres de conduits souterrains ont été installés par la Commission [des services électriques de Montréal], ce qui a permis de supprimer 70 kilomètres de poteaux. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les conduits sont surtout localisés le long des grands axes routiers et sous certaines rues résidentielles des quartiers qui

En 1929, Montréal compte 187 625 appareils téléphoniques, soit 19 appareils par 100 habitants<sup>432</sup>. Dans les rues, les tramways et les véhicules automobiles se mêlent aux véhicules hippomobiles: entre 1906 et 1930, le nombre d'automobiles immatriculées au Québec passe de 167 à 178 548<sup>433</sup>. Les ondes radio traversent les murs et les récepteurs sont de plus en plus nombreux à faire entendre les voix des annonceurs, les chants et la musique dans les foyers: en 1931, on recense 37,5% des ménages urbains au Québec possédant un récepteur de radio<sup>434</sup>. Quelques gratte-ciels hérissent le centre-ville de Montréal et les grands magasins étalent une abondance de biens fabriqués à la chaîne. De nouveaux modes de divertissement se font jour avec les salles de cinéma qui attirent des spectateurs intrigués<sup>435</sup> tandis que l'Œuvre des terrains de jeu s'implante au parc Lafontaine afin d'encadrer les loisirs des jeunes garçons pendant la période estivale<sup>436</sup>. À ces signes matériels s'ajoutent une foule d'indices du changement dans le langage, l'habillement, les mœurs, les habitudes de vie, les modes de sociabilité, etc. qui constituent autant d'expressions de la culture au sens anthropologique, cette toile de sens, comme le disait Clifford Geertz, dans lequel l'homme est suspendu et dont il faudra bien un jour retracer l'histoire québécoise de façon synthétique<sup>437</sup>.

---

accueillent des ménages de la classe moyenne supérieure. » Claire POITRAS, « Compte rendu de l'exposition: "Le fil conducteur, la vie montréalaise et la Commission des services électriques de Montréal, 1914 à 1933"/Wired. City Life and Montreal's Commission des services électriques, 1914 to 1933", Exposition temporaire, Centre d'histoire de Montréal, du 30 septembre au 3 avril 2005 », *Urban History Review/Revue d'histoire urbaine*, 34, 2 (2006), p. 71.

<sup>432</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 13. Le Québec en entier compte près de 300 000 postes téléphoniques en 1930. LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 2, p. 77.

<sup>433</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 398.

<sup>434</sup> Elzéar LAVOIE, « L'évolution de la radio au Canada français avant 1940 », *Recherches sociographiques*, 12, 1 (1971), p. 23.

<sup>435</sup> Dès 1906, Léo-Ernest Ouimet ouvre ce qui est alors considéré comme la première salle de spectacle entièrement consacrée au cinéma au monde. Université de Sherbrooke - Bilan du siècle, « Ouverture du premier cinéma à Montréal », en ligne: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/102.html>, page consultée le 29 juin 2015.

<sup>436</sup> BIENVENUE, *Quand la jeunesse...*, p. 34-36.

<sup>437</sup> « *The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical.* » Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 5. Force est de reconnaître que la synthèse historique des mutations culturelles dans la modernité canadienne-française reste encore à faire. Heureusement, une telle synthèse pourra s'appuyer sur les efforts pionniers de Fernand Dumont

Loin de se limiter à la seule métropole, l'urbanisation suit de près l'étalement industriel. Attirée par les ressources hydrauliques, forestières ou minières, l'industrie se dissémine un peu partout dans la province, amenant avec elle son cortège de logements, d'écoles, d'églises, d'hôpitaux et de commerces là où il n'y avait jusqu'à tout récemment encore que des champs et des forêts. Au cours des trente premières années du siècle, le nombre de villes et de villages de plus de 2 500 habitants au Québec passe de 24 à 44<sup>438</sup>. C'est ainsi que le phénomène d'urbanisation s'étend à l'ensemble de la vallée du St-Laurent et rejoint les régions de colonisation au nord. Dans ces espaces reculés où, quelques décennies auparavant, on ne vivait que de la culture du sol, de la pêche, de l'exploitation forestière et de l'artisanat, il est désormais possible de trouver du travail à l'usine ou de se faire embaucher par les magasins qui l'entourent. L'exemple du Saguenay-Lac-St-Jean est particulièrement éloquent. Cette région est l'une des plus touchées par l'industrialisation au cours de la période. L'arrivée du train à Chicoutimi en 1893, l'installation, au même endroit, de la pulperie de Chicoutimi dirigée par Joseph-Édouard-Alfred Dubuc en 1896, la mise sur pied, par la *Price Brothers Company*, d'une usine de pâtes et papiers à Kenogami en 1912, puis à Riverbend, près d'Alma en 1925, la centrale hydro-électrique de l'Île-Maligne achevée par J. B. Duke l'année suivante, à l'été 1926, la construction, par l'*American Company of America* (Alcoa<sup>439</sup>), d'une usine de transformation de l'aluminium près de Jonquière en 1925 qui entraîne, par effet d'attraction, l'érection de la ville d'Arvida en 1926 sont au nombre des événements qui ont profondément marqué le paysage naturel et social de ce coin de pays<sup>440</sup>. Sous l'effet de l'industrialisation, la population du Saguenay-Lac-St-Jean croît de 186,2% entre 1901 et 1931<sup>441</sup>. Cette hausse démographique va de pair avec l'urbanisation de la région. En 1931, la population urbaine représente 53,8% du bassin démographique

---

en ce sens et sur les recherches des nombreux historiens, ethnologues, littéraires ou sociologues qui ont abordé certains des effets culturels de la modernité au cours des cinquante dernières années.

<sup>438</sup> DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...* p. 223.

<sup>439</sup> En 1928, désireuse d'intensifier ses opérations d'exploitation et de vente hors des États-Unis, la direction de l'Alcoa décide de se scinder en deux pour créer une branche canadienne appelée Alcan. Duncan C. CAMPBELL, *Mission mondiale. Histoire d'Alcan*, Vol. 1: *jusqu'à 1950*, s. l., Ontario Publishing Company, 1985, p. 4-25.

<sup>440</sup> Pour une étude détaillée des tractations politiques qui ont permis l'implantation des capitaux américains au Saguenay-Lac-St-Jean et de la transformation subséquente de la région, il faut lire David MASSELL, *Amassing Power. J. B. Duke and the Saguenay River, 1897-1927*, Montréal-Toronto, McGill-Queen's University Press, 2000.

<sup>441</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 46.

régional<sup>442</sup>. Sans doute n'est-ce pas un hasard si Georges-Henri Lévesque s'est rapidement montré sensible à la nouvelle réalité sociale engendrée par l'avènement de l'ère industrielle au Québec: au cours de sa jeunesse, il a pu l'observer de ses propres yeux<sup>443</sup>. Il est significatif de l'emprise des capitaux étrangers – britanniques et américains – sur la région que la ville d'Arvida tienne son toponyme du nom du premier président et principal actionnaire d'Alcan: Arthur Vining Davis<sup>444</sup>. Là comme ailleurs, les classes socioéconomiques suivent la ligne de clivage dessinée par les différences ethniques, religieuses et linguistiques. Les cadres, les ingénieurs, les chimistes sont pour la plupart d'origine britannique et les manœuvres, les journaliers, les précaires, d'ascendance française<sup>445</sup>.

L'inégalité des conditions socioéconomiques entre Canadiens français et Canadiens anglais dans la province est effectivement frappante. La majorité de la population du Québec parle français. Bien que la proportion de Québécois d'origine canadienne-française décroisse à Montréal au cours de la période, elle reste stable à environ 80% dans le reste de la province<sup>446</sup>. La minorité d'origine canadienne-anglaise, elle, se concentre surtout à Montréal, dans les Cantons de l'Est et en Gaspésie, mais se trouve aussi installée partout où l'industrialisation nécessite des capitaux importants<sup>447</sup>. Quant à la richesse, elle est répartie en proportion inverse de l'importance démographique de chacun des deux groupes principaux.

---

<sup>442</sup> Dans le comté de Chicoutimi, par exemple, « le taux d'urbanisation passa de 17% en 1881 à 62% en 1921 ». DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 223-224. Il importe toutefois de préciser que les agglomérations créées par l'urbanisation en milieu rural demeuraient faiblement peuplées. En 1931 par exemple, la population urbaine du Saguenay-Lac-St-Jean ne représentait toujours qu'une portion infime de la population urbaine de l'ensemble du Québec, soit 3,1%. LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 411.

<sup>443</sup> « J'avais vu le grand complexe de l'aluminium et la ville d'Arvida s'élever dans des champs où, jeunes collégiens, nous organisons des randonnées en raquettes. J'avais vu la belle ville de Dolbeau se construire à la place d'anciennes fermes autour d'un imposant moulin à papier tout près des Chapdelaine, imaginez! J'avais vu la gigantesque construction des barrages de l'Île-Maligne et de Shipshaw entraîner une élévation considérable du lac Saint-Jean et provoquer ainsi une dramatique inondation de fermes et même de résidences villageoises. [...] J'avais enfin vu, aux portes de Roberval, un village naître et mourir en même temps que son usine: Val-Jalbert. Ainsi, une vaste région, naguère nommée le grenier de la province, se muait en parc industriel. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 286-287.

<sup>444</sup> Sur Arvida on lira Jose Eduardo IGARTUA, *Arvida au Saguenay. Naissance d'une ville industrielle*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996.

<sup>445</sup> DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 230.

<sup>446</sup> DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 225.. Entre 1901 et 1931, la proportion d'insulaires montréalais d'origine française passe de 63,9% à 60,2%. Cette décroissance est attribuable à la forte hausse du nombre de Montréalais d'une autre origine que française ou britannique, dont le nombre explose de 16 233 à 135 262 sur la même période. LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 63.

<sup>447</sup> Elle forme quelques enclaves au Saguenay-Lac-St-Jean, à Arvida et à l'Île-Maligne, par exemple, où l'architecture témoigne encore éloquentement de leur présence passée.

Hormis quelques exceptions comme le courtier Louis-Joseph Forget parmi la haute bourgeoisie financière, les Canadiens français demeurent confinés aux classes moyennes et inférieures au début du siècle dernier. Les secteurs en croissance, ceux de l'industrie, de la manufacture, de la finance et du commerce, sont majoritairement contrôlés par des intérêts étrangers, d'abord britanniques au tournant du siècle, puis principalement américains à partir des années 1920<sup>448</sup>. Au même moment se constituent d'importants trusts horizontaux et verticaux dans ces secteurs, accentuant par le fait même le sentiment d'injustice sociale que partagent bon nombre de Canadiens français<sup>449</sup>.

Devant le déséquilibre des forces, un certain défaitisme, un sentiment d'impuissance teinté de traditionalisme inhibe la recherche de solutions novatrices chez les Canadiens français. Si certains, comme Errol Bouchette, appellent leurs concitoyens à s'emparer de l'industrie dès le tournant du siècle<sup>450</sup>, pour plusieurs, la colonisation des terres disponibles demeure encore et toujours la meilleure garantie de la survivance canadienne-française. Celle-ci n'est-elle pas une « race de pionniers, de défricheurs, de colonisateurs, d'agriculteurs avant tout », ainsi que le clamait Arthur Lemont en 1918<sup>451</sup>? Qu'elle assume donc son destin: qu'elle reprenne possession de ses droits en cultivant le sol qui l'a enfantée et celui-ci lui fournira les moyens de ses ambitions. Telle est la condition de son affranchissement socioéconomique selon les chantres de l'agriculturisme: « C'est l'agriculture qui nous sauvera<sup>452</sup>. » Le parti libéral, au pouvoir à Québec de 1897 à 1936, s'efforce tant bien que mal de poursuivre le développement industriel de la province tout en ménageant l'agriculture,

---

<sup>448</sup> À l'aube des années 1930, « la bourgeoisie canadienne conserve encore la haute main sur les secteurs industriels anciens qui s'étaient développés au siècle précédent: le fer et l'acier, le textile, le vêtement, la chaussure, les aliments et les boissons. Les Américains dominent les secteurs industriels nouveaux. En 1932, ils contrôlent 82% de la production d'automobiles, 68% de celle des appareils électriques; ils sont solidement implantés dans l'industrie pétrolière, les produits pharmaceutiques, le caoutchouc, la machinerie et les minéraux non métalliques. Dans les pâtes et papiers ils contrôlent environ le tiers de la production. Ce dernier secteur est le théâtre, au cours des années 1920, d'une vive lutte entre la bourgeoisie canadienne et la bourgeoisie américaine. En 1930, le Canada est très nettement en voie d'intégration à l'empire américain. » LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1 p. 389.

<sup>449</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 2, p. 381-389.

<sup>450</sup> « À la devise de Duvernay " Emparons-nous du sol " ajoutons cette autre devise qui en est le corolaire " Emparons-nous de l'industrie ! " À quoi bon, en effet, étendre au loin nos défrichements si nous permettons aux étrangers de venir sur nos brisées recueillir le prix de nos efforts. Soyons colons pour conquérir, pionniers industriels pour conserver notre conquête. » Errol BOUCHETTE, « Emparons-nous de l'industrie, texte de 1901 présenté par Yvon-André Lacroix », *Les écrits du Canada français*, 35 (1972), p. 247-248.

<sup>451</sup> Cité par ROBY, *Les Québécois et les investissements...*, p. 33-34.

<sup>452</sup> Arthur Lemont cité par ROBY, *Les Québécois et les investissements...*, p. 34.

mais faute d'une élite financière et d'une main-d'œuvre spécialisée, ses efforts tendent dans les faits à perpétuer les inégalités économiques entre les deux principaux groupes ethniques et linguistiques.

Cette inégalité a des répercussions sociales importantes. Canadiens anglais et français se côtoient dans les villes sans réellement vivre ensemble. Ils ne parlent pas la même langue, ne pratiquent pas la même religion, ne fréquentent pas les mêmes lieux de sociabilité, n'ont pas les mêmes loisirs, ne consomment pas aux mêmes endroits, n'ont pas les mêmes manières, bref, ils appartiennent à deux univers culturels distincts, séparés par l'argent au moins autant que par la langue. L'anglais est alors la langue des possédants, de la grande et moyenne bourgeoisie d'affaires. Le français, celle de la petite bourgeoisie et des gagnepetits. Nombreux sont les fils de la haute bourgeoisie d'origine britannique qui, tel Murray Ballantine, ont pu traverser toute une vie à Montréal sans jamais se trouver réellement confrontés à la barrière de la langue, sans jamais aller à la rencontre des autres cultures, celles des Canadiens français et des immigrés, certes, mais surtout celle du prolétariat<sup>453</sup>. En revanche, l'anglais étant la langue du travail dans de nombreux milieux, les Canadiens français se trouvent bien obligés d'apprendre la langue des patrons s'ils veulent conserver quelque chance d'avancement. Observateur attentif du Québec, le Français André Siegfried témoignait de l'inégalité des rapports de force entre la minorité anglophone et la majorité francophone dans les deux principales villes. À Québec « l'anglais semble être la langue des dirigeants et le français celle des inférieurs<sup>454</sup> ». À Montréal, « certains étrangers peuvent y séjourner des semaines entières, y fréquenter les hôtels, les banques, les magasins, les gares, sans se douter le moins du monde que la ville est en grande majorité française. La société britannique affecte de l'ignorer et elle vit et se comporte comme si elle n'avait pas de voisins. Cent mille des siens regardent Montréal comme leur appartenant<sup>455</sup> ». Pour la plupart des membres de la haute bourgeoisie canadienne-anglaise, les Canadiens français présentent les traits du colonisé, ceux d'une main-d'œuvre travaillante, peu instruite et servile, dressée par

---

<sup>453</sup> « Canadien d'origine britannique, je suis né et j'ai été élevé dans ce que l'on appelait le "mille doré" de Montréal. J'ai vécu entouré de Canadiens français, mais sans jamais vraiment les connaître. J'ai étudié à l'Université McGill où j'ai obtenu mon diplôme en histoire. J'assistais à tous les cours que le département d'histoire offrait, mais je ne comprenais toujours rien aux Canadiens français. Ceux-ci ne semblaient pas avoir une grande importance. » Cité par DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 220.

<sup>454</sup> Cité par LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 68.

<sup>455</sup> Cité par LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 68.



l'Église à se satisfaire de son sort ici-bas, aussi misérable soit-il. Cet extrait d'un prospectus de la *Shawinigan Water and Power Company* publié en 1930 donne un aperçu de la perception des Canadiens d'origine française entretenue par les capitalistes étrangers:

Nulle part au monde ne trouvons-nous d'aussi bonnes conditions ouvrières que dans la province de Québec, tout spécialement dans la région de la Shawinigan Water and Power Company. Il serait difficile de trouver un peuple plus heureux et satisfait sur terre. Le sentiment de satisfaction du peuple canadien-français constitue un élément très important pour les employeurs de cette région; cette valeur humaine étant directement attribuable à la direction sage et avisée de leurs pères confesseurs, les prêtres catholiques. Dans cette région, pendant des siècles, le premier principe de la religion des habitants a voulu que l'on soit heureux de son sort. Les syndicats locaux font des demandes modérées... De plus, la dimension proverbiale de la famille canadienne-française constitue un facteur d'importance dans la disponibilité de la main-d'œuvre. Puisque tous doivent se nourrir, tous doivent travailler et les manufactures disposent ainsi d'une main-d'œuvre féminine et masculine à portée de la main; et, puisque tous doivent travailler, les salaires demandés sont extrêmement bas<sup>456</sup>.

On ne dira jamais assez le désordre social provoqué par le capitalisme industriel chez les Canadiens français. L'atomisation du corps social sous la pression de la subsistance, la dislocation du lien familial imposée par les semaines de travail de 60 heures, la dissolution morale provoquée par le labeur à l'usine, l'abnégation constante d'une vie de misère, gagnée à la sueur de tous les fronts de la famille: père, mère et enfants. On ne rappellera jamais assez l'abrutissement de la routine, l'asservissement de l'homme à la machine, les salaires de crève-faim, l'injustice des rapports de forces entre patrons et ouvriers exercés quotidiennement, l'aliénation des moyens de production, la frustration ravalée du prolétaire privé de l'usufruit de son travail, l'anonymat de l'ouvrier sur les listes de paies, maillon interchangeable d'une chaîne sans fin. Il faut se remémorer l'impuissance des « maîtres asservis<sup>457</sup> » de l'arrière-pays devant ce qu'ils percevaient comme la spoliation de leurs terres par les compagnies étrangères pour comprendre le « vieux fonds de révolte<sup>458</sup> » du Menaud de l'abbé Félix-Antoine Savard, maugréant sans cesse les mêmes lignes de Louis Hémon: « Nous sommes venus il y a trois cents ans et nous sommes restés... Autour de nous des étrangers sont venus qu'il nous plaît d'appeler les barbares! Ils ont pris presque tout le pouvoir! Ils ont acquis

---

<sup>456</sup> Cité par DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 229.

<sup>457</sup> « Hélas! Hélas! Les étrangers s'installent dans ta demeure, à même tes biens, mangeant et buvant; toi, maître asservi, compte-toi chanceux de pouvoir, à leur service, faire le geste des esclaves. » Félix-Antoine SAVARD, *Menaud maître-draveur. Texte original de 1937*, Québec, Les éditions du Québécois, 2009, p. 123.

<sup>458</sup> SAVARD, *Menaud maître-draveur*, p. 113.

presque tout l'argent<sup>459</sup> ». Il faut surtout redire les affres du libéralisme économique pour mieux comprendre l'étrange sentiment de désorientation mêlé d'espoir suscité par sa faillite, ce fameux jeudi noir d'octobre 1929, lorsque les cours de la bourse de New-York entamèrent une chute aussi inattendue qu'inouïe, entraînant presque aussitôt l'économie nord-américaine à leur suite.

La crise affecte l'ensemble de la planète et le Canada tout particulièrement<sup>460</sup>. Le produit intérieur brut canadien reposant essentiellement sur les secteurs industriel et agricole, le pays fut littéralement mis au bord de la faillite par la baisse des investissements étrangers, par la réduction des marchés céréaliers européens et par les calamités naturelles<sup>461</sup>. « De 1929 à 1933, l'économie canadienne subit une véritable dégringolade, et il faut attendre l'année 1940 pour que le produit national brut dépasse celui de 1929. Le taux de chômage, qui n'était que de 2,9% en 1929 atteint près de 25% en 1933<sup>462</sup>. » Le climat particulièrement aride accentue ses effets dans les Prairies. En Saskatchewan, sous la chaleur accablante de l'été 1937, lorsque les nuées de sauterelles ravagèrent les premières récoltes prometteuses depuis belle lurette, il dut sembler aux agriculteurs que le courroux divin s'acharnait sur eux. Au Québec, la crise touche particulièrement les industries forestières et les usines de pâte et papier. À Chicoutimi, lorsque ferment les usines de pâtes et papier, le chômage explose à 60%<sup>463</sup>. La crise frappe aussi les villes avec violence. À l'hiver 1931-1932, au moins 100 000 Montréalais s'inscrivent à l'assistance publique. L'hiver suivant, ce sont 250 000 travailleurs, soit 28% de l'ensemble de la population montréalaise, qui se trouvent acculés aux secours directs, alors largement assumés par la municipalité<sup>464</sup>. La population canadienne-française à

---

<sup>459</sup> SAVARD, *Menaud maître-draveur*, p. 33.

<sup>460</sup> Sylvie TASCHEREAU, « Les années dures de la crise », dans Dany FOUGÈRES (dir.), *Histoire de Montréal et de sa région*, T. 2: de 1930 à nos jours, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 807.

<sup>461</sup> COOK, « Histoire générale... », p. 535.

<sup>462</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 2, p. 14. Signe de la précarité des données que nous possédons en l'absence de mesures fiables, un peu plus loin, le même ouvrage, s'appuyant cette fois sur John Thompson, fait plutôt état d'un taux de chômage passant de 4,2% en 1929 à 12,9% en 1930 et culminant à 27% en 1933. LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 2, p. 75.

<sup>463</sup> DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 310.

<sup>464</sup> En l'absence de politiques gouvernementales de lutte contre la pauvreté, les désœuvrés doivent compter sur la charité de l'Église et l'initiative privée, le soutien familial, leurs propres ressources et, en tout dernier recours, l'aide publique offerte ponctuellement par les municipalités grâce à leurs fonds de secours et aux octrois parcimonieux des gouvernements qui répugnent à s'engager durablement en ce sens. « En dernier recours, ce sont les municipalités qui doivent prendre en charge les indigents, règle dont la loi québécoise de l'assistance publique de 1921 fait une obligation légale. Jusque tard dans la décennie, ces principes et une conception de la

Montréal est particulièrement touchée, elle dont le taux de chômage atteint la proportion affolante de 38% en 1931<sup>465</sup>.

## **La crise totale**

### *Crise de la nation*

Dans ces circonstances, la crise a eu pour premier effet d'exacerber le sentiment national des Canadiens français. Pour plusieurs en effet, l'effondrement des années 1930 confirme d'abord l'inefficacité du système mis en place avec la complicité des politiciens pour favoriser l'investissement extérieur au Québec. Pour ceux-là, l'emprise des capitaux étrangers sur l'économie québécoise ne peut qu'entraîner la ruine générale au profit de quelques-uns et confine les Canadiens français à un rôle économique subalterne. Cela devient de plus en plus manifeste au fur et à mesure que la masse des chômeurs grandit, que les salaires baissent et que les compatriotes francophones se trouvent forcés d'accepter n'importe quel petit boulot pour assurer leur subsistance. Dès 1932, le nationalisme économique aiguë par la crise se fait jour sous la plume des animateurs du mouvement Jeunes-Canada<sup>466</sup>. Le manifeste de ce groupe, dont font partie André Laurendeau, Pierre Dansereau et Gérard Fillion, témoigne avec éloquence de l'indignation provoquée chez les Canadiens français par l'état de servitude auquel les astreint la monopolisation croissante des ressources par les intérêts étrangers:

Les Canadiens français sont en train de devenir chez eux un vaste peuple de prolétaires. Nous demandons à nos politiques et à nos économistes de redresser cette situation. Nous n'entendons point que l'on se serve des richesses naturelles de notre province pour compromettre ou nous ravir notre patrimoine moral et nous imposer la pire des dictatures. Nous n'entendons point non plus qu'il soit indéfiniment loisible à des capitalistes étrangers, qui exploitent en définitive notre fonds national et la main-d'œuvre canadienne-française, de pratiquer contre nos ingénieurs et nos techniciens un véritable ostracisme et de ne nous réserver dans la vie économique de notre pays que des rôles de manœuvres et de domestiques<sup>467</sup>.

---

gouvernance où l'État intervient le moins possible guident les politiques d'Ottawa et celles de Québec à l'égard des chômeurs. [...] Ce phénomène est très frappant au Québec: Montréal, où vit 28% de la population de la province, porte assistance à entre 50% et 67% des bénéficiaires québécois et effectue à elle seule entre 65% et 70% des dépenses totales des municipalités. » TASCHEREAU, « Les années dures... », p. 819-820.

<sup>465</sup> TASCHEREAU, « Les années dures... », p. 819.

<sup>466</sup> Sur l'idéologie des Jeunes-Canada, on lira BÉLANGER, *L'apolitisme des idéologies...*, p. 257-307.

<sup>467</sup> Jeunes-Canada, « Le manifeste des Jeunes-Canada », dans LAMONDE et CORBO, *Le rouge et le bleu...*, p. 383.

En 1936, au cœur de la dépression, Victor Barbeau fait écho à ces doléances en s'indignant avec une rage féroce devant l'aliénation des siens. Dans un « long et pénible recensement de notre pauvreté<sup>468</sup> » intitulé *Mesure de notre taille*, cet anarchiste de droite à la plume aussi brillante que vitriolique<sup>469</sup> examine un à un les appareils administratifs des grandes entreprises qui œuvrent au Québec pour y relever la représentation canadienne-française. Cette aride énumération est précédée d'une charge sulfurique contre le « servage » du peuple canadien-français, étranger en sa propre demeure. Consterné par son propre bilan, Barbeau s'élève contre l'empressement des siens à servir la grande industrie dans l'espoir illusoire de parvenir à leur tour. Pour leur peine, croit-il, ils n'ont reçu et ne recevront jamais qu'indigence et abjection<sup>470</sup>. Le ton incendiaire du pamphlétaire dénonçant la condition sociale et économique de ses compatriotes exprime à la fois la colère et l'impatience de plusieurs intellectuels devant le marasme qui, en ces années creuses, semble permanent :

C'est qu'en dehors de la terre, la grande abandonnée, la grande meurtrie, en dehors de quelques îlots où nous nous maintenons par la force de l'inertie, nous n'avons rien, vous me comprenez, nous n'avons rien. Nous n'avons même pas l'usufruit des richesses innombrables que Dieu a mises à notre disposition. Le bois, nous l'abattons pour le compte des autres; l'énergie de nos cours d'eau, nous la captions également pour le compte d'autrui. [...] Malgré les dorures de nos salons, la ferblanterie de nos églises, nous sommes pauvres, effroyablement pauvres. Nous sommes des prolétaires, des manœuvres, de la chair à usine. Nous sommes un peuple de petits commis, de petits fonctionnaires, de petits ouvriers, de petits rentiers, un peuple de petites gens<sup>471</sup>.

Incapables de s'affranchir de leur servitude de conquis, les Canadiens français ont dû s'en remettre aux investissements étrangers pour générer quelque produit significatif du sol québécois. À la dépendance politique s'est ainsi ajoutée la dépendance économique. Le chômage au Canada français, s'il est bien exacerbé par la crise, n'en est pas moins selon lui un phénomène structurel qui dépasse les conjonctures, aussi désastreuses soient-elles. Ne possédant rien d'autre que sa force de travail, la précarité est devenue la condition normale

---

<sup>468</sup> Victor BARBEAU, *Mesure de notre taille*, Montréal, Imprimerie du Devoir, 1936, p. 43.

<sup>469</sup> TRÉPANIÉ, « Victor Barbeau... », p. 65.

<sup>470</sup> « Après avoir servi les hommes, nous avons servi les sociétés anonymes, celles-là mêmes dans les conseils d'administration desquelles nous ne siégeons que par le jeu de la politique et de l'avocasserie. Aux Anglais et aux Américains, la direction financière, la direction technique; à nous, la coulisse. La preuve en est péremptoire: nos mandataires auprès de la grande industrie ne sont, à quelques exceptions près, que des ministres, des sénateurs et des avocats. Telle est, avec nos capitaux, notre main-d'œuvre, notre collaboration à la grande industrie. » BARBEAU, *Mesure de notre taille*, p. 17.

<sup>471</sup> BARBEAU, *Mesure de notre taille*, p. 24.

du prolétaire canadien-français, soumis aux caprices du marché<sup>472</sup>. Certes, la faute en incombe au moins en partie à tous ceux des siens qui, désertant leurs terres, se sont précipités, « plus étourdis que des phalènes [...] vers les feux que la grande industrie allumait un peu partout sur nos collines<sup>473</sup> ». Mais les principaux coupables de ce naufrage sont à trouver parmi ceux que l'on a identifiés comme l'élite de la société canadienne-française et les premières victimes, parmi les jeunes. Faute de direction éclairée, l'avenir de la nation est désormais obstrué par les ruines du libéralisme écroulées sur les chemins de la jeunesse depuis que les étais de capitaux étrangers ont été retirés:

Chefs, qu'avez-vous fait de nous? Politiciens, éducateurs, mentors de tout poil, barbes jeunes et vieilles, présidents de sociétés patriotiques, vous tous, anesthésistes patentés, parasites du passé, optimistes béats, éteigneurs de réverbères, élite efflanquée et dérisoire, hommes d'affaires et financiers invertébrés, où sont, dites-le-moi, où sont vos œuvres? Au peuple qui souffre, qui dépérit dans sa chair et dans son cerveau, aux jeunes gens diplômés "avec grande distinction" qui battent la semelle, que le vice, que la maladie encerclent, aux milliers d'enfants vêtus de haillons et sous-alimentés qui iront demain échouer dans les hôpitaux, les hospices et les asiles, que répondriez-vous s'ils osaient vous interroger<sup>474</sup> ?

Indice qu'il touche une corde sensible, le plaidoyer de Barbeau retentit presque immédiatement dans l'enceinte parlementaire par la voix de Joseph-Ernest Grégoire, député de l'Action libérale nationale nouvellement formée qui en lit un long extrait le 22 avril 1936<sup>475</sup>. Le désespoir national rejoint ici le ressentiment séculaire de la population contre les élites politiques. La trop longue habitude du pouvoir corrompt. En place depuis 1920 et incapable de gérer la crise, le gouvernement libéral de Louis-Alexandre Taschereau représente le parangon d'une classe politique jugée flétrie par les intellectuels indignés. C'est cette indignation que traduit Barbeau<sup>476</sup>. Celle-là même qui trouvera son exutoire dans le scandale des comptes publics habilement débusqué par le député conservateur Maurice

---

<sup>472</sup> Cette critique, Barbeau aurait sans doute pu l'étendre à l'ensemble de la classe ouvrière, quelle que soit ses origines ethniques, ainsi que tendent à le confirmer les recherches de Bruno Ramirez que citent DICKINSON et YOUNG, *Brève histoire...*, p. 239.

<sup>473</sup> BARBEAU, *Mesure de notre taille*, p. 17.

<sup>474</sup> BARBEAU, *Mesure de notre taille*, p. 32-33.

<sup>475</sup> Cité par Christian BLAIS, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 19<sup>e</sup> Législature, 1<sup>re</sup> session (du 24 mars 1936 au 11 juin 1936)*, Québec, Gouvernement du Québec, 2011, p. vii.

<sup>476</sup> Pour saisir l'impact de Barbeau dans le champ intellectuel, il faut comprendre son influence dans le champ littéraire canadien-français. À ce sujet, on lira Chantale GINGRAS, *Victor Barbeau. Un réseau d'influences littéraires*, Montréal, Hexagone, 2001, p. 45-92.

Duplessis à partir du mois de mai 1936<sup>477</sup>. Ainsi le mépris pour l'esprit de parti, cette allégeance aveugle aux factions politiques au détriment de l'intérêt supérieur de la nation, atteint-il un paroxysme vers le milieu des années 1930. Lionel Groulx n'a certainement rien trouvé à redire au coup de sang de Barbeau, lui qui, l'année précédente encore, vouait indistinctement les politiciens, la politique et les partis aux gémonies:

Il n'y a pas, en politique, de vérité objective. Il n'y a que l'objectivité du parti, de sa discipline, de sa caisse (...) Les deux partis iraient au diable que pour nous, Canadiens français, nous ne voyons pas où serait la catastrophe (...). Race perpétuellement trahie par les politiciens, y aurait-il, chez nous, des gens si stupides que les politiciens pussent encore être capables de les décevoir<sup>478</sup>.

Dans une verve certes particulièrement acerbe, Barbeau exprime donc des idées qui circulaient déjà depuis les débuts de la crise. De sa plume aiguisée, il veut en fait crever un abcès trop longtemps gonflé par l'apathie générale et la complaisance des élites. Premiers concernés par la crise, les jeunes intellectuels Canadiens français partagent son inquiétude.

### *Crise de la jeunesse, crise spirituelle*

Comme l'ont bien relevé de nombreux chercheurs après Fernand Dumont<sup>479</sup> et André-J. Bélanger<sup>480</sup>, les années 1930 ont signalé la montée en force d'une nouvelle génération intellectuelle sur la scène publique<sup>481</sup>. À n'en point douter, la crise des années 1930 fut surtout, d'un point de vue sociologique, une crise de la jeunesse. L'action catholique spécialisée est importée au Québec en 1931 à l'initiative de l'oblat Henri Roy. Elle fera concurrence à l'Action catholique des jeunesses canadiennes-françaises, en place depuis 1904. En même temps que ces mouvements, les jeunes investissent les revues qui, de la *Relève* à *L'Action nationale* en passant par les organes de presse de l'Action catholique, portent tour à tour les revendications confuses d'une catégorie sociale en quête de référents

---

<sup>477</sup> Conrad BLACK, *Duplessis*, T. 1: *L'ascension*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1977, p. 199-211 et 250-255.

<sup>478</sup> Cité par Fernand DUMONT, « Les années 30: la première révolution tranquille », dans Fernand DUMONT, *et al.* (dir.), *Idéologies au Canada français*, Vol. 3: 1930-1939, III, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 5.

<sup>479</sup> DUMONT, « Les années 30... ».

<sup>480</sup> BÉLANGER, *L'apolitisme des idéologies...*; BÉLANGER, *Ruptures et constantes...*

<sup>481</sup> Notamment BIENVENUE, *Quand la jeunesse...*; GAUVREAU, *The Catholic Origins...*; PICHÉ, *Femmes et changement...*

identitaires, contribuant par le fait même au maelström idéologique de cette décennie foisonnante et trouble à tous points de vue<sup>482</sup>.

Marquées au fer rouge de la dépression économique et de la montée au pouvoir de régimes totalitaires et autoritaires en Europe, les années 1930 donnent effectivement lieu au Québec à une intense quête de sens chez les sujets catholiques, particulièrement chez les jeunes. L'histoire de l'entre-deux-guerres, écrira en 1941 Thomas Delos, maître lillois de Georges-Henri Lévesque, « est celle de la liquidation d'un système politique et social historique, vieux de quatre siècles, qui commence avec l'individualisme de la Renaissance et trouve dans le XIX<sup>e</sup> siècle son expression achevée<sup>483</sup> ». Dans la Crise économique, la plupart des intellectuels décèlent les signes d'un mal plus profond, de nature civilisationnelle: la fin du « monde moderne<sup>484</sup> » tel qu'on l'a connu. En évacuant Dieu, le matérialisme qui sert de socle épistémologique au libéralisme économique et politique a ôté toute signification à l'existence humaine et lui a fait perdre son orientation. L'horizon individualiste, immanentiste, rationaliste de la vie moderne qui s'offre aux hommes plonge les plus sensibles d'entre eux dans un authentique malaise existentiel. Qu'elles proviennent de Moscou ou de New York, les valeurs séculières mises de l'avant dans le monde moderne s'éloignent de la finalité ontologique de l'existence humaine. Banni du monde capitaliste et farouchement combattu au Canada, tant par l'Église que par les responsables politiques, le communisme représente, dans la sphère discursive, le principal ennemi des bons catholiques. Toutefois, force est de reconnaître que par sa proximité géographique et culturelle, le libéralisme américain, dans lequel on amalgame indifféremment l'individualisme, le rationalisme et le matérialisme, menace bien plus concrètement le schème de valeurs auxquelles veulent adhérer les catholiques canadiens-français. C'est du moins ce dont témoigne l'enquête de la *Revue dominicaine* sur l'américanisation des Canadiens français, dont les résultats sont publiés au cours de l'année 1936. Dilués dans la culture américaine que diffusent par torrents les canaux de communications, les marqueurs identitaires du peuple catholique canadien-français lui indiquent avec de moins en moins de netteté le sens de son

---

<sup>482</sup> Sur le spectre idéologique de trois des plus importantes revues québécoises d'influence française, voir COURTOIS, « Trois mouvements intellectuels... ».

<sup>483</sup> Thomas DELOS, « Liquidation du Monde moderne », *Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*, 1 (1941), p. 3.

<sup>484</sup> DELOS, « Liquidation du Monde... », p. 3.

existence collective<sup>485</sup>. Le problème d'une large part de la jeunesse intellectuelle durant les années 1930, comme l'a résumé Y. Lamonde, paraphrasant Hector de Saint-Denys Garneau, consiste donc à « demeurer esprit parmi cette ambiance de matière<sup>486</sup> ». En lui-même et ses écrits intimes, le poète a concentré le mal-être d'une génération tourmentée par le présent et angoissée par l'avenir. La dépression économique nourrit chez Saint-Denys Garneau la dépression psychologique, la crise sociale alimente la crise personnelle. En ce sens, le poète représente peut-être le cas le plus extrême du malaise existentiel auquel pouvait conduire la quête de sens qui caractérise l'ensemble de l'intelligentsia canadienne-française durant les

---

<sup>485</sup> L'américanisation, cette « annexion morale », pour reprendre les termes de Lamarche, s'y décline en de multiples formes Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Notre américanisation », *Revue dominicaine*, 42 (janvier 1936), p. 4. C'est le matérialisme philosophique qui réduit l'homme à une « pièce mécanique » – Hermas BASTIEN, « L'américanisation par la philosophie », *Revue dominicaine*, 42 (avril 1936), p. 201. –, qui alourdit « toute spéculation » et qui appauvrit toute spiritualité ; c'est le « libéralisme à l'état pur » – BASTIEN, « L'américanisation par la philosophie », p. 201. – qui conduit à l'individualisme, à l'égoïsme et au culte de la richesse – BASTIEN, « L'américanisation par la philosophie », p. 201; Raymond-Marie VOYER, « L'américanisme et notre vie religieuse », *Revue dominicaine*, 42 (janvier 1936, p. 11. –, c'est la néfaste habitude du crédit – Damien JASMIN, « L'américanisme et nos pratiques financières », *Revue dominicaine*, 42 (novembre 1936), p. 197. – et de la dépense sans mesure – Ernestine PINEAULT-LÉVEILLÉ, « Notre américanisation par la femme », *Revue dominicaine*, 42 (octobre 1936), p. 129. –, et c'est encore la moralité débridée des vedettes, instituées en modèles de bonne vie – Georges PELLETIER, « Notre américanisation par le journal », *Revue dominicaine*, 42 (mai 1936), p. 278. – et dont l'influence est catalysée par le développement des médias de masse – Jean BRUCHÉSI, « Notre américanisation par le magazine », *Revue dominicaine*, 42 (juillet-août 1936), p. 5-21; Lucien DESBIENS, « L'infiltration américaine par la radio », *Revue dominicaine*, 42 (mars 1936), p. 134-149; Alban JANIN, « Notre américanisation par le cinéma », *Revue dominicaine*, 42 (février 1936), p. 69-88. – Telle l'hydre de la légende, le monstre américain a plusieurs têtes. Toutes présentent un visage contraire aux valeurs canadiennes-françaises qui apparaissent en surbrillance sur ce négatif photographique. Comme l'a bien remarqué Richard Martin dans le mémoire de maîtrise qu'il a consacré à « la pensée sociale » véhiculée par la *Revue Dominicaine* durant les années 1930, les contributeurs ne prêchent pas un rejet en bloc des valeurs et messages américaines, mais seulement de sa part amoralité et immonde. Nul n'a mieux exprimé cette nuance que le Père Lamarche, dans ses remarques conclusives sur l'enquête « Ce résidu de civilisation anglo-saxonne jeté dans une immense éprouvette a donc produit une civilisation à part, éblouissante par certains côtés. Mais le déchet est immense et nous cueillons le déchet: tel est l'aboutissant de nos recherches et le mot de la fin. » Marcolin Antonio LAMARCHE, « Notre américanisation. Aperçus complémentaires et mot de la fin », *Revue dominicaine*, 42 (décembre 1936), p. 253. Ces préoccupations étaient partagées par bon nombre d'intellectuels depuis le début du siècle, mais elles tendirent à se radicaliser avec la massification des médias américains et la pénétration accrue de cette culture facilitée par la modernisation des moyens communicationnels. Ainsi Y. Lamonde rappelle-t-il qu'à « la toute fin des années vingt, l'abbé Groulx sait quelle orientation ne pas prendre, quel refus opposer à cet envahissement: "Le sphinx occidental [les États-Unis] est devenu l'une des inquiétudes du monde [...]. Comment ne pas nous effrayer lorsque nous songeons à ce qui déjà nous vient de lui: l'effroyable pourriture de son théâtre, le débraillé de ses magazines [...], l'amoralisme en affaires et en politique, le culte de la richesse sans autre fin qu'elle-même, le relâchement des liens familiaux, la décadence rapide de l'éducation?" La perception d'une menace de plus en plus redoutable est formulée. » LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 216.

<sup>486</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 9. La citation exacte est tirée de « La vie moderne » : « Et ceux qui demeurent esprit parmi cette ambiance de matière, sont des esprits avertis et perspicaces, solides en tout cas. » Jacques BRAULT et Benoît LACROIX (dir.), *Saint-Denys Garneau, oeuvres*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 234.



années de crise<sup>487</sup>. Toutefois, si comme l'a écrit F. Dumont, l'« œuvre et le destin de Saint-Denys Garneau demeurent la meilleure illustration de cette quête métaphysique<sup>488</sup> », il revient selon nous à François Hertel d'avoir cristallisé à l'écrit l'inquiétude de la jeunesse des années 1930 de la manière la plus limpide<sup>489</sup>.

Dans *Leur inquiétude*, un essai sur la détresse morale et l'inconfort existentiel de la jeune bourgeoisie contemporaine au Canada français publié en 1936 – la même année que l'enquête sur « Notre américanisation » et que *Mesure de notre taille*, de Barbeau, Hertel – Rodolphe Dubé de son vrai nom, enseignant au collège Jean-de-Brébeuf – identifie deux sources du malaise catholique dans la culture machiniste moderne: la standardisation de la vie et l'accélération du temps. À la standardisation des objets entraînée par la mécanisation du travail répond selon lui la standardisation des rapports humains. L'existence des jeunes perd peu à peu la saveur que lui conférait l'authenticité des traditions, confinée qu'elle est à la banalité d'un modèle culturel unique qu'ils sont de plus en plus nombreux à vouloir imiter: « Travail standardisé, éducation standardisée, amusements standardisés, esprits standardisés, la vie et la mort standardisées... Tout se fait en série, de nos jours, depuis la bouteille jusqu'à l'avion<sup>490</sup>. » Participant du même élan, la modernisation des moyens de transport et de communication impose aux hommes le rythme insoutenable, inhumain de la machine:

Qui connaît pleinement, chez les occidentaux, la joie de vivre en paix, de ne rien faire quand il le veut, de se reposer à loisir, de travailler à ses heures et comme il le veut? On est pris dans un mouvement perpétuel, dans un engrenage sans frein; l'on tourne autour d'une roue de carrousel, infatigable. Les nouvelles du monde entier chevauchent nuit et jour les ondes électriques, pénètrent dans toutes les maisons; on traverse d'Europe en Amérique en cinq jours; on téléphone de Montréal à Madrid, de Londres à Singapour. On n'a plus le temps de penser, de vivre<sup>491</sup>.

Sur ces deux rythmes fondamentaux du monde moderne que sont le standard et la vitesse se sédimentent trois autres facteurs de l'inquiétude essentielle qui désoriente la jeunesse contemporaine: l'accumulation du capital, la satisfaction incessante des désirs et la volonté

---

<sup>487</sup> Sur l'angoissante quête de soi-même entreprise par Saint-Denys Garneau à travers l'écriture, on lira les pages de LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 241-243.

<sup>488</sup> DUMONT, « Les années 30... », p. 14.

<sup>489</sup> Sur Hertel, on lira l'étude de MARTIN-HUBBARD, « Incursion personaliste... », p. 29-67.

<sup>490</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 72.

<sup>491</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 72-73.

de puissance. L'argent, ce « dieu du XXe siècle, veau d'or véritable<sup>492</sup> » est à la racine des deux autres maux: c'est lui qui « confère la force, qui achète la satisfaction<sup>493</sup> ». Dans la civilisation libérale, la valeur d'un être se mesure en espèces sonnantes et trébuchantes. La soif de richesses matérielles et du pouvoir qu'elles confèrent a remplacé la quête chrétienne d'une vie vertueuse dans l'espérance du salut. Dans le combat plusieurs fois millénaire entre la chair et l'esprit, la chair a pris le dessus. Le renoncement a fait place à la satisfaction immédiate: « l'homme d'aujourd'hui ne songe qu'à se satisfaire, à se repaître: il ne conserve que ses instincts primitifs de carnassier<sup>494</sup> ».

Par-delà les fermetures d'usine, par-delà les pénuries et la famine, ce qui choque les consciences catholiques au cours les années 1930, c'est donc le vide d'une existence moderne sans Dieu: « Il n'y a plus de place pour Dieu, et pas même pour l'esprit, là où l'on a pratiquement divinisé la matière<sup>495</sup> ». Oh bien sûr, les chrétiens affluent encore en grand nombre aux heures de messe. Tous récitent les prières, communient et vont à confesse. Bien sûr, les processions publiques rassemblent encore des dizaines de milliers de fidèles et tous affirment encore croire fermement à la toute-puissance divine. Mais l'âme? Mais le cœur? Mais l'esprit? Ils n'y sont plus, affirment les critiques les plus sévères. Les appels sont nombreux et pressants en cette décennie transitoire pour une vie spirituelle plus intense, une foi vécue intérieurement dans l'ardeur et l'intelligence des dogmes, une croyance incarnée dans l'existence quotidienne, et non plus répétée sur le mode certes laudatif, mais ô combien machinal de celui qui est présent de corps, mais absent de tout le reste de son être. Ainsi Hertel se désole-t-il que la vie religieuse au Canada français ne soit plus animée d'une authentique ferveur et d'une foi éclairée. Selon cet éveilleur de consciences, le catholicisme de ses compatriotes n'est plus que psittacisme et vacuité :

La religion chez nous est encore une habitude à laquelle la masse, l'immense majorité du peuple se conforme. Est-elle assez une vie, un dynamisme, une religion enfin? En bien des cas, elle n'est plus qu'un triste ritualisme. [...] Dans son ensemble, notre peuple a perdu le vrai sens de la vie. [...] Notre atmosphère, notre milieu sont paganisés. Nous ne

---

<sup>492</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 74.

<sup>493</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 74.

<sup>494</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 74-75.

<sup>495</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 94.

craignons plus tant le péché du dedans, le seul véritable au fond, que celui du dehors qui risque de nous attirer des ennuis ou des mésestimés.<sup>496</sup>

Bien sûr, ce combat pour la rechristianisation de la vie moderne ne date pas des années 1930 au Québec. Dès les années 1920, le père Antonin Bissonnette, o.p., par exemple, dénonçait dans les pages de la *Revue dominicaine*, l'agnosticisme rampant de ses contemporains. Contre l'immanentisme qui poussait l'homme à rechercher en lui-même les raisons de son existence et les règles de sa morale, il défendait l'absolue nécessité d'une vie religieuse plus pleine et d'une foi plus intelligente<sup>497</sup>. Toutefois, si elles ne l'ont pas vu naître, les années 1930, avec leur cortège de déceptions individuelles et de misères collectives, ont sans aucun doute attisé ce sentiment d'urgence spirituelle au Québec. Tout au long de la crise résonnent avec les accents locaux les appels du catholicisme non conformiste français à une religion plus vivante et une vie plus religieuse. Telle est la seule voie du salut canadien-français selon la plupart des intellectuels catholiques. Tournant le dos aux expériences autoritaires à l'étranger et incapables d'accepter l'atomisation sociale de l'individualisme libéral, ils réclament la participation de tout un chacun à la grâce divine, à l'instar du père Marie-Ceslas Forest, dans la *Revue dominicaine* en 1936:

D'autres pays, l'Espagne, le Mexique, naguère encore aussi catholiques que le nôtre, se débattent à l'heure présente au milieu d'une crise religieuse des plus douloureuses. Nous ne l'éviterons qu'à condition que la religion cesse d'être une attitude pour devenir une vie; qu'à condition que nous la regardions, non comme un obstacle et un frein, mais comme l'épanouissement de tout l'être, la satisfaction de besoins auxquels rien d'humain et de terrestre ne peut répondre<sup>498</sup>.

Confrontée, semble-t-il, avec plus de force à la pauvreté spirituelle de la société qu'à sa pauvreté économique, la jeune bourgeoisie catholique intellectuelle se place plus volontiers sur le plan de l'éthique religieuse que de l'action sociale. Les solutions proposées dans la plupart des publications qui s'adressent à un lectorat catholique instruit gravitent

---

<sup>496</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 121-122. Pour d'autres dénonciations de la sorte, on lira les pages de la *Revue dominicaine*, notamment, la série d'article sur l'indifférence religieuse signée par Ignace Draime, déjà citée – voir note 340 – ou encore les conclusions de l'enquête sur la « vie intellectuelle et les idées ou préoccupations religieuses de nos professionnels », publiée en 1934, qui allaient dans le même sens. Marcolin-Antonio LAMARCHE, « Réflexions sur l'enquête », *Revue dominicaine*, 40 (décembre 1934), p. 367-379.

<sup>497</sup> Voir, outre les articles déjà cités en notes 340 et 344: Antonin BISSONNETTE, « Les frénésies modernes », *Revue dominicaine*, 29 (novembre 1923), p. 475-483; Antonin BISSONNETTE, « Les frénésies modernes (II) », *Revue dominicaine*, 29 (décembre 1923), p. 512-524; Antonin BISSONNETTE, « D'où vient la crise morale? », *Revue dominicaine*, 35 (janvier 1929), p. 31-41.

<sup>498</sup> Ceslas-Marie FOREST, « Notre avenir religieux II », *Revue dominicaine*, 44 (novembre 1936), p. 211.

effectivement autour des mêmes points focaux: il faut revigorer l'Église de l'intérieur en incarnant, au quotidien, les valeurs fondamentales du catholicisme et en agissant chrétiennement sur la société de manière à s'ériger en exemple de vie à la fois vertueuse et engagée. Le propre du « parti de l'esprit<sup>499</sup> » dont Y. Lamonde a dégagé les contours est précisément d'élever le débat social aux hauteurs de l'âme en valorisant chez les laïcs un engagement de nature spirituelle, extrayant par le fait même la religion de sa gangue cléricale<sup>500</sup>. Conscients du « danger d'une foi qui ne voudrait pas ou ne saurait pas s'adapter aux situations qui changent » que signale le père Forest en 1936<sup>501</sup>, les mouvements d'action catholique qui émergent au Québec dans les années 1930 se proposent justement de mener la « révolution spirituelle » que commande le désordre ambiant du chacun pour soi, du relativisme moral et de l'incurie pour la dignité de la personne humaine<sup>502</sup>. N'entretenant que méfiance et réserves à l'endroit du traditionalisme des générations antérieures et rêvant d'une nouvelle chrétienté sur le modèle du christianisme primitif, les membres de l'action catholique en ces années de crise sont mus par un rapport au temps pour le moins ambigu qui traduit bien la position charnière de la décennie 1930: dans la fin apparente de l'ordre libéral, on croit deviner le début d'un temps nouveau. Le passé lointain, mythique, des origines catholiques est recherché comme un idéal perdu qu'il convient de faire revivre en chacun de nous tandis que le passé récent, celui des aînés, est représenté comme un état avili du catholicisme et de la société en général. Sclérosé, cet ordre bourgeois doit être jeté à bas pour reconstruire la Cité des hommes avec les meilleures pierres de la modernité et les valeurs chrétiennes pour ciment. Comme l'a résumé M. Gauvreau, les jeunes de l'Action catholique cherchent à retrouver le Moyen Âge idéalisé par les non conformistes français « sans avoir à refaire tout le chemin parcouru par les générations précédentes<sup>503</sup>. » Animée d'une ferveur religieuse par moments révolutionnaire, en prise avec la réalité concrète et tournée vers la

---

<sup>499</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 224.

<sup>500</sup> « C'est parce que l'idée de la primauté du spirituel prend un nouveau sens – c'est depuis 1840, sous l'appellation de primauté de l'Église sur l'État dans les domaines mixtes, le fondement de l'ultramontanisme – que le spirituel devient autre chose que la religion, autre chose que l'Église comme institution. Cet élargissement de sens anime l'esprit qui prévaut dans les nouveaux mouvements d'action catholique. » LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 286-287.

<sup>501</sup> FOREST, « Notre avenir religieux II », p. 202.

<sup>502</sup> Michael GAUVREAU, *Les origines catholiques de la révolution tranquille (1931-1970)*, Saint-Laurent, Fides, 2008 (2005), p. 28-34.

<sup>503</sup> GAUVREAU, *Les origines catholiques...*, p. 34.

reconstruction des anciens liens de sociabilité, cette jeunesse intellectuelle tente donc tant bien que mal de répondre à l'appel que lui lance l'éveilleur Hertel au même moment que le père Forest: « Le devoir présent est la régénérescence de la foi individuelle par un regain de mysticisme religieux qui nous pousse à l'action sans nous détourner de notre perfectionnement intime. Nous devons tendre à vivre de l'intérieur. Et c'est dans la compréhension profonde, dans l'acquisition intrépide d'une vie intérieure véritable que nos jeunes s'affranchiront, avec le temps, de l'inquiétude au profit de la vraie vie<sup>504</sup>. »

Ainsi les jeunes intellectuels canadiens-français des années 1930 cherchent-ils en eux-mêmes la voie du salut collectif. Pour dissiper les miasmes de l'époque moderne, ils puisent dans les ressources intemporelles de la sagesse catholique. Or, les mouvements d'Action catholique ne sauraient se comprendre isolément du contexte mondial de l'époque. En canalisant les énergies révolutionnaires de la jeunesse catholique, ils participent également d'une stratégie globale de l'Église romaine pour répondre à l'embrigadement des jeunes par les régimes autoritaires qui, au même moment, profitent de la crise pour recueillir des adhésions massives en Europe. Aussi, en examinant le malaise existentiel dont témoignent abondamment les discours des jeunes intellectuels durant les années 1930, on ne saurait oublier qu'il prend sa source dans le rejet, par le catholicisme, des deux principaux systèmes économiques qui émanent du libéralisme philosophique: le capitalisme industriel et le communisme<sup>505</sup>. Celui-ci vide la religion de son sens et désagrège le tissu social tandis que

---

<sup>504</sup> HERTEL, *Leur inquiétude*, p. 191-192.

<sup>505</sup> Comme le rappelle G. Routhier, malgré leur apparent antagonisme, d'un point de vue catholique, capitalisme libéral et communisme se rejoignent tous deux dans la sécularisation des consciences pour faire barrage à la vérité chrétienne. En ce sens, le combat catholique au XX<sup>e</sup> siècle s'inscrit dans une longue continuité de lutte pour la préservation de l'héritage chrétien. L'Église, gardienne du dogme, se trouve de nouveau aux prises avec l'hérésie, cette fois plus répandue, plus insidieuse et plus puissante que jamais: « Le laïcisme et l'opposition à la religion sont les éléments principaux qui, dans la doctrine de l'Église, lient communisme et capitalisme en un même ensemble. Le libéralisme avait distingué le politique du religieux. Par la suite, le capitalisme libéral avait détaché l'économique de la morale. Le communisme prolonge ce mouvement de sécularisation en soustrayant à la religion et à la morale non seulement l'économie, mais toute la vie sociale, et même la vie privée. La Renaissance, cette revanche de l'esprit païen sur l'esprit religieux du Moyen-Âge, a engendré la Réforme protestante. C'est là la première déchirure dans la tunique sans couture du Christ. Ce courant de libre pensée et de libre interprétation des philosophes et du protestantisme a continué son assaut contre l'Église en engendrant Marx et Lénine, dignes continuateurs de cette mentalité. Il ne fallait pas "que les fils des croisés reculent devant les fils de Voltaire, de Jean-Jacques Rousseau, de Karl Marx ou de Lénine". Ce biais d'interprétation de l'histoire, qui est plus généalogique (la Renaissance engendrant la Réforme qui engendre la Révolution, qui engendre le capitalisme libéral, qui engendre le communisme) que dialectique, a conditionné ce jugement historique contre le communisme, ce dernier étant perçu comme l'adversaire incarnant le même combat satanique dans la continuité historique du capitalisme. » Gilles ROUTHIER, « L'ordre du

celui-là nie la religion et noie la personne dans la masse de ses semblables. Entre les deux, le fascisme et le nazisme asservissent la religion aux fins totalitaires de l'État nationaliste. Par leurs aspects résolument irrégieux, toutes les options économiques apparaissent impraticables à bon nombre de catholiques canadiens-français qui refusent d'avoir à choisir entre capitalisme vicié et communisme vicieux. Il leur faut donc trouver une troisième voie proprement chrétienne et c'est précisément à cette tâche que s'attèle Georges-Henri Lévesque au cours des années 1930.

### **3.2 Le père Lévesque et la recherche d'une « troisième voie » catholique**

Comme tous les intellectuels de l'entre-deux-guerres intéressés par la question sociale, le problème qui se pose au père Lévesque porte à comprendre comment conjuguer la tendance naturelle de l'homme à favoriser son propre sort avec les exigences catholiques d'une vie collective juste et charitable. Comment, en somme, concilier l'intérêt individuel et le bien commun? Telle est la question que tente de résoudre la papauté en 1931 en soulignant l'anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* par la publication d'un nouveau jalon du catholicisme social, l'encyclique *Quadragesimo anno*. Cette lettre papale donne le ton à une décennie de contestation catholique de l'ordre social et économique libéral. Au moment où le père Lévesque fait ses premiers pas dans l'arène intellectuelle québécoise, elle constitue une référence incontournable de la pensée économique catholique. Associé à la très influente École sociale populaire que dirige le père jésuite Joseph-Papin Archambault, le père Lévesque s'inscrit en apparente continuité avec la pensée corporatiste de cette école. Or, à bien y regarder, la solution ébauchée par le dominicain dès ses toutes premières interventions publiques en matière économique tend plutôt vers le coopératisme.

#### ***Quadragesimo anno* et le corporatisme social de l'Église**

Les sujets catholiques qui partent à la recherche d'une troisième voie entre capitalisme vicié et communisme vicieux dans les années 1930 ne sont pas dépourvus de repères. Le catholicisme social, renouvelé en 1931 par l'encyclique *Quadragesimo anno*, ainsi nommée pour souligner le quarantième anniversaire de *Rerum novarum*, fournit en effet les balises idéologiques d'une politique économique proprement catholique. Le bilan que

---

monde. Capitalisme et communisme dans la doctrine de l'École sociale populaire, 1930-1936 », *Recherches sociographiques*, 22, 1 (1981), p. 46.

dresse le pape des quarante dernières années du libéralisme économique n'est guère reluisant. Depuis la lettre de son prédécesseur, Pie XI constate qu'une véritable « dictature économique » a succédé à la liberté du marché. L'égoïsme et l'injustice, les instincts les plus vils de l'homme ont pris le dessus sur la morale sensée guider la vie économique: « L'appétit du gain a fait place à une ambition effrénée de dominer. Toute la vie économique est devenue horriblement dure, implacable, cruelle<sup>506</sup>. » Les richesses considérables accumulées par un nombre restreint d'hommes ont concentré en leurs mains un pouvoir inouï. Cela est particulièrement vrai des financiers « ceux qui, détenteurs et maîtres absolus de l'argent, gouvernent le crédit et le dispensent selon leur bon plaisir. Par là, ils distribuent en quelque sorte le sang à l'organisme économique dont ils tiennent la vie entre leurs mains, si bien que sans leur consentement nul ne peut plus respirer<sup>507</sup> ». Au nom de la libre concurrence, les entreprises ont ainsi assujéti l'autorité publique à ses diktats. Désormais, Mammon commande à César. S'il dénonce vertement les abus du capitalisme libéral débridé, le pape ne peut toutefois admettre l'excès inverse, l'étatisme autoritaire qui a fait sombrer la Russie et les pays avoisinants dans l'abîme communiste. D'essence « impie et injuste », ce régime mène une guerre sans merci à la propriété privée et s'est lui-même déclaré « l'adversaire et l'ennemi » de l'Église<sup>508</sup>.

Condamnant ainsi d'un même souffle l'individualisme exacerbé du libéralisme et la violence du communisme, la doctrine sociale de l'Église que réitère et renforce *Quadragesimo anno* voit dans le corporatisme social la panacée aux maux du monde moderne. Pour régler les problèmes de conciliation entre capital et travail, les tenants de ce système proposent de revenir à un ordre social calqué sur le modèle médiéval: une société fortement hiérarchisée, paternaliste, dans laquelle les corporations de métier régissaient les normes de leur labeur et les cités formaient des entités politiques à peu près autonomes. À la lutte des classes du marxisme, le corporatisme social substitue un idéal de bonne entente et de collaboration entre patrons et ouvriers, car, comme l'a résumé J.-P. Warren, si « l'ouvrier était la propriété du patron en vertu du contrat de travail, le patron était également l'obligé de

---

<sup>506</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, 1931, en ligne: <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/117-quadragesimo-anno>, page consultée le 29 juin 2015, ¶ 117.

<sup>507</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 114.

<sup>508</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 120.

l'ouvrier dans la mesure où il attendait de ce dernier son bien-être<sup>509</sup> ». Il faut se garder, toutefois, de réduire le corporatisme à cette utopie réconciliatrice qui limite la portée de l'idéologie aux seuls rapports professionnels. Dès 1931, l'Église reconnaissait que cet idéal ne s'était jamais concrétisé. Il ne constituait de toute manière qu'un aspect d'un « système total » qui nourrira, l'espace de quelques années, l'espérance d'un nouvel ordre du monde catholique au Québec.

La société corporatiste peut être représentée comme une série de cercles concentriques qui vont de l'individu à l'État en passant par la famille, la corporation professionnelle et les regroupements citoyens<sup>510</sup>. Hiérarchisés du plus petit au plus grand, ces cercles jouissent d'une autorité souveraine sur le domaine qui leur est propre. Charité bien ordonnée commence par soi-même, dit l'adage. Il revient d'abord et avant tout à l'individu d'assurer les conditions de son propre bien-être. Ce à quoi l'individu ne peut pourvoir seul, la famille doit s'efforcer d'y voir et ainsi de suite jusqu'à l'État.

Il n'en reste pas moins indiscutable qu'on ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. [...] Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir : diriger, surveiller, stimuler, contenir, selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité<sup>511</sup>.

Fondé sur une conception subsidiaire du pouvoir politique, le corporatisme attribue ainsi à l'État un rôle supplétif<sup>512</sup>. En vertu de cette conception, l'État ne doit intervenir dans l'organisation sociale que lorsque tous les corps intermédiaires entre lui et le citoyen auront

---

<sup>509</sup> Jean-Philippe WARREN, « Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *Recherches sociographiques*, 45, 2 (2004), p. 224-225.

<sup>510</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 229.

<sup>511</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 86 et 88.

<sup>512</sup> Sur cette question, voir Marc CHEVRIER, « La conception pluraliste et subsidiaire de l'État dans le rapport Tremblay de 1956: entre l'utopie et la clairvoyance », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, 2 (1994), p. 45-57; Henri GOULET, « Le principe de subsidiarité: la conception de l'État dans l'idéologie corporatiste des années 30 et son impact sur les organisations ouvrières », *Bulletin du regroupement des chercheurs-chercheuses en histoire des travailleurs et travailleuses du Québec*, 23, 2 (automne 1997), p. 33-42.



atteint la limite de leur rayon d'action. Il se différencie en cela du corporatisme d'État prôné par les régimes fascistes européens qui concentre les pouvoirs dans les mains du gouvernement. Or, si le corporatisme social propose de décentraliser les pouvoirs pour ne laisser à l'État que les responsabilités qui ne peuvent incomber à aucun autre corps intermédiaire, cela ne signifie pas que l'État ne doit assumer qu'un rôle minimal au sein de la société. Comme Pie XI se faisait fort de le rappeler, son prédécesseur, Léon XIII, avait enseigné « que l'État n'est pas seulement le gardien de l'ordre et du droit, mais qu'il doit travailler énergiquement à ce que, par tout l'ensemble des lois et des institutions, "la constitution et l'administration de la société... fassent fleurir naturellement la prospérité tant publique que privée"<sup>513</sup> ». En accord avec le corporatisme et contre le libéralisme absolu, l'Église propose donc que l'État réponde aux besoins de la société civile, mais en se gardant toujours de miner l'initiative individuelle et associative en se substituant sans nécessité aux corps intermédiaires qui la structurent<sup>514</sup>. Ainsi, contre l'étatisme abusif, l'encyclique prend bien soin de préciser que « l'État n'a pas le droit d'épuiser la propriété privée par un excès de charges et d'impôts<sup>515</sup> ». La conception subsidiaire de l'État qui sous-tend le corporatisme se trouve donc à cheval entre la licence et l'autoritarisme absolus. Comme l'explique Marc Chevrier, l'analyste doit donc se méfier de toute préconception qui tendrait à réduire ce principe à l'une ou l'autre des extrémités du spectre idéologique: « À vrai dire, de tous les concepts organisateurs que nous livre la théorie politique, c'est peut-être celui qui nous demande de penser le rôle de l'État avec le moins d'*a priori*. [...] La subsidiarité, on le voit, préfère l'auto-organisation à l'organisation, le pluralisme au monisme, la décentralisation à la centralisation et refuse de mettre l'État au service d'un système. Elle ne prône ni l'État minimal ni l'étatisme<sup>516</sup>. » Justice, équité et équilibre en toutes choses, tels sont les maîtres mots qui résument la position du Saint-Siège au point de vue économique encore à l'aube des années 1930. L'État doit veiller à ce que le système économique demeure dans les bornes d'une saine morale chrétienne, quitte à intervenir pour redistribuer les richesses, sans toutefois décourager l'initiative privée par ses taxes et impôts. Les riches sont libres d'accroître leurs avoirs, mais ils doivent veiller à ce que leurs biens profitent aux plus

---

<sup>513</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 27.

<sup>514</sup> CHEVRIER, « La conception pluraliste... », p. 49.

<sup>515</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 54.

<sup>516</sup> CHEVRIER, « La conception pluraliste... », p. 54.

démunis. Capital et travail participent également au produit de l'économie. Entre l'ouvrier et le capitaliste, nul ne saurait donc s'arroger pour lui seul l'usufruit de cette union. L'utopie corporatiste rassemble en un même projet patrons et ouvriers dans la concorde parfaite des hommes de bonne volonté. L'ordre économique se rétablira à condition qu'il prenne appui sur une structure sociale elle-même bien ordonnée et qu'il trouve reflet dans la moralité de ses acteurs, du plus petit au plus grand. Aux critiques les plus durs du capitalisme libéral qui auraient cessé de croire à sa réforme intrinsèque, le côté résolument optimiste d'une telle position doctrinale a ainsi pu passer pour simple angélisme destiné à reproduire les inégalités sociales. Ceux-là ont certainement souri devant la vision d'une parfaite harmonie entre profits et salaires, capital et travail esquissée par le Pontife romain en conclusion de sa lettre, rêve idyllique d'une société où riches et pauvres collaboreraient à la fructification du bien commun dans la reconnaissance mutuelle de leurs intérêts respectifs et l'acceptation de son rôle au sein du corps social<sup>517</sup>. Aussi ne peut-on s'empêcher de remarquer que si la dénonciation des systèmes en place y est vigoureuse, l'encyclique ne propose aucune mesure concrète susceptible de remédier efficacement aux problèmes économiques contemporains<sup>518</sup>. On n'y trouve, au mieux, que des vœux pieux certes louables en ces temps de crise, mais qui ne fournissent que de bien fragiles assises à un nouvel ordre socioéconomique. Qu'à cela ne tienne! Le corporatisme de l'Église fera florès au Québec et deviendra en quelque sorte l'emblème du catholicisme social, parfois même jusqu'à se confondre avec lui: « L'Église catholique en fait son affaire à partir de 1931 et met au service

---

<sup>517</sup> « Une vraie collaboration de tous en vue du bien commun ne s'établira donc que lorsque tous auront l'intime conviction d'être les membres d'une grande famille et les enfants d'un même Père céleste, de ne former même dans le Christ qu'un seul corps dont ils sont réciproquement les membres. Alors, les riches et les dirigeants, trop longtemps indifférents au sort de leurs frères moins fortunés, leur donneront des preuves d'une charité effective, accueilleront avec une bienveillance sympathique leurs justes revendications, excuseront et pardonneront à l'occasion leurs erreurs et leurs fautes. De leur côté, les travailleurs déposeront sincèrement les sentiments de haine et d'envie, que les fauteurs de la lutte des classes exploitent avec tant d'habileté, ils accepteront sans rancœur la place que la divine Providence leur a assignée ; ou plutôt ils en feront grand cas, comprenant que tous, en accomplissant leur tâche, ils collaborent utilement et honorablement au bien commun et qu'ils suivent de plus près les traces de Celui qui, étant Dieu, a voulu parmi les hommes être un ouvrier et être regardé comme un fils d'ouvrier. » Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 148.

<sup>518</sup> L'exemple de la question du juste salaire que traite Pie XI est à cet égard particulièrement révélatrice de l'indécision de l'Église quant aux mesures à appliquer concrètement en guise d'alternatives au capitalisme et au communisme. Le pape se contente d'émettre le souhait que le patron paie à l'ouvrier « un salaire qui lui permette de pourvoir à sa subsistance et à celle des siens » et rend hommage aux initiatives qui ont été prises en ce sens sans élaborer sur les modalités politiques de leur mise en place. En outre, il s'empresse immédiatement de rappeler, toujours dans cet esprit de bonne mesure qui guide sa plume tout au long de la lettre, qu'il serait injuste d'exiger d'eux des salaires exagérés, qu'ils ne pourraient supporter sans courir à la ruine et entraîner les travailleurs avec eux dans le désastre ». Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 77 et 79.

de l'idée ses livres, ses tracts, ses journaux et revues, ses associations, ses syndicats, ses retraites fermées, ses sermons, ses interventions radiophoniques, ses prosélytes les plus aguerris. On a l'impression qu'on ne peut pas au Québec, dans la décennie trente, ne pas sacrifier tôt ou tard à la solution corporatiste<sup>519</sup>. » Omniprésent, il semble aussi omnipotent à en croire ses apologistes. Tel un slogan, on le brandit devant toutes les menaces:

Au Québec, le corporatisme était le *leitmotiv* repris par tous ceux qui faisaient office de penser et d'agir. [...] Cherchez-vous à écraser le capitalisme libéral? Votez pour le régime corporatiste. Désirez-vous assainir le climat de luttes sociales? Appuyez l'ordre corporatiste. Voulez-vous instaurer une société plus chrétienne? Convertissez-vous à la chapelle corporatiste. Voulez-vous endiguer l'individualisme moderne? Dressez la muraille corporatiste<sup>520</sup>.

De fait, l'idéal corporatiste se proposait comme une véritable panacée aux maux économiques, sociaux et nationaux du Canada français. À l'atomisation des liens sociaux induite par le libéralisme, il opposait la souveraineté de l'unité familiale et des collectivités intermédiaires. Aux rapports conflictuels entre le capital et le travail qui divisaient la société, il proposait une solution pacifique dans le respect mutuel des intérêts de chacun et l'acceptation du caractère naturel des classes et de leur fonction organique au sein du corps social. Entre le communisme athée et le libéralisme moderne destructeur des mœurs et traditions nationales, il « permettait de consacrer l'union entre le nationalisme groulxien et la doctrine sociale de l'Église en associant "dans une même formule l'idée sociale et l'idée nationale"<sup>521</sup> ». Or, plus qu'une formule creuse, il acquit, au fil des discussions qu'il a soulevées au Canada français, la forme d'un véritable système d'organisation sociale fondée sur le principe de subsidiarité et de participation citoyenne<sup>522</sup>. Comme l'ont déjà noté G.

---

<sup>519</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 196. Précisons, avec G. Routhier, que l'année 1933 marque, davantage que 1931, le début de la consécration du corporatisme au Québec. ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 11.

<sup>520</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 226-227.

<sup>521</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 228. J.-P. Warren cite ici Esdras Minville, « L'ennemi dans la place. Le capital étranger », *L'Action française*, juin 1924, p. 349.

<sup>522</sup> J.-P. Warren trouve en effet chez Esdras Minville l'ébauche d'un ordre corporatiste applicable à une société démocratique, stratification hiérarchisée d'instances délibératives permettant aux différents corps intermédiaires de s'autogouverner: « Ainsi Minville résumait-il l'étagement possible du régime corporatiste dans la société future: 1. Une série d'associations rassemblant la population entière du Québec sur la base des organisations professionnelles et dotées chacune d'un conseil supérieur; 2. Des chambres locales, distribuées selon les municipalités, où seraient représentées les associations professionnelles; 3. Un réseau de chambres régionales qui accueilleraient les délégués des chambres locales ("la province compterait autant de chambres régionales qu'elle comporte disons de régions naturelles ou de régions sous la dépendance immédiate d'un grand centre"); 4. Un Office national des forces productrices, sommet de la hiérarchie corporative et chambre représentative de

Routhier et G.-Raymond Laliberté, l'École sociale populaire (E.S.P.) et ses branches, les Semaines sociales du Canada et l'École sociale corporative, furent parmi les vecteurs les plus actifs de l'idée corporatiste au Canada français et, par le fait même, l'un des lieux les plus importants de diffusion de la pensée économique au cours des années 1930<sup>523</sup>. Aussi est-ce dans ces organes de l'Église que l'on retrouve la plupart des prises de position de Georges-Henri Lévesque au sujet de la modernité économique.

### **L'École sociale populaire et l'émergence d'un nouvel acteur dans le champ intellectuel canadien-français: positions économiques de Georges-Henri Lévesque, 1932 à 1939**

Il peut être intéressant de remarquer que les premières interventions du dominicain sur le plan économique se font surtout sous le patronage de l'E.S.P., étroitement liée aux jésuites. En effet, si on ne recense qu'un seul article du père Lévesque dans la *Revue dominicaine* sur un sujet économique au cours des années 1930 – « Primauté du consommateur » – c'est que le jeune sociologue fraîchement diplômé de l'Université catholique de Lille – avec une thèse sur la bourse des valeurs qui l'autorise à se prononcer en expert de la chose sociale et économique – a été rapidement repéré par le père Joseph-Papin Archambault, s.j., l'influent directeur de l'École sociale populaire qui l'a intégré à son réseau intellectuel<sup>524</sup>. Durant six ans, soit de 1933 à 1939, le jésuite convie le dominicain à la plupart de ses activités d'éducation sociale et le pousse à définir sa pensée économique. C'est grâce au père Archambault que le père Lévesque a participé à la Journée des Treize, le 9 mars 1933 et c'est à sa demande qu'il a publié la critique de la *Co-operative Commonwealth Federation* (CCF) qui paraît dans la brochure de l'E.S.P. annonçant le programme de restauration sociale résultant de cette réunion historique<sup>525</sup>. C'est encore Archambault qui lui

---

l'infrastructure sociale, composé d'un bureau d'étude destiné à filtrer, classer, orienter les réclamations des chambres locales et régionales, d'un tribunal du travail, d'un secrétariat permanent et d'un bureau dit "des réalisations". » WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 231-232; WARREN, « Le corporatisme canadien-français... », p. 230. On trouvera une analyse approfondie de la pensée économique de Minville dans Dominique FOISY-GEOFFROY, *Esdras Minville. Nationalisme économique et catholicisme social au Québec durant l'entre-deux-guerres*, Sillery, Septentrion, 2004.

<sup>523</sup> G.-Raymond LALIBERTÉ, « Dix-huit ans de corporatisme militant. L'École sociale populaire de Montréal, 1933-1950 », *Recherches sociographiques*, 21, 1-2 (1980), p. 55-96; Gilles ROUTHIER, « L'ordre du monde. Capitalisme et communisme dans la doctrine de l'École sociale populaire, 1930-1936 », *Recherches sociographiques*, 22, 1 (1981), p. 7-47.

<sup>524</sup> Sur J.-P. Archambault: HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 377.

<sup>525</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance - Archambault, Joseph-Papin », Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 14 avril 1933.

a demandé de publier dans *L'Action nationale* un résumé de sa position au sujet de la CCF<sup>526</sup>. C'est toujours lui qui sollicite sa participation aux journées anticomunistes du 13 au 16 septembre 1934<sup>527</sup>, lui qui l'envoie prononcer des conférences à Saint-Hyacinthe, Sherbrooke et Lévis au cours des mois suivants<sup>528</sup> et lui, enfin, qui le talonne chaque année jusqu'en 1939 pour qu'il présente une conférence aux Semaines sociales du Canada et à l'École sociale d'été qu'il organise à partir de 1934 à son domicile de Vaudreuil. Bref, on ne saurait comprendre l'émergence du père Lévesque dans le champ intellectuel au cours des années 1930 – ni la rupture qu'engendrera dans le champ clérical l'affaire de la non-confessionnalité analysée au chapitre IV – sans tenir compte du parrainage exercé sur lui par le père Archambault.

La première intervention du père Lévesque dans le champ intellectuel québécois est collective, en tant que cosignataire du premier programme de restauration sociale, au printemps 1933. Autant dire que son entrée dans le champ intellectuel québécois s'est faite par la grande porte. Derrière la signature collective de l'École sociale populaire qui paraphe ce document se trouvent en effet parmi les figures intellectuelles les plus influentes du milieu ecclésiastique canadien-français. G. Routhier a dressé la liste des hommes d'Église présents au scolasticat de l'Immaculée Conception à Montréal, en ce 9 mars 1933, pour discuter de l'opportunité de réagir au programme de la CCF, ouvertement socialiste:

M<sup>gr</sup> Charbonneau, vicaire-général d'Ottawa, M<sup>gr</sup> Desranleau, curé de Sorel, M<sup>gr</sup> Ernest Lapointe, de Chicoutimi, l'abbé Yelle, directeur du Grand Séminaire de Montréal, M<sup>gr</sup> Lebon, du collège Sainte-Anne-de-la-Pocatière, le P. Georges-Henri Lévesque, jeune dominicain professeur à Ottawa, le père Léon Lebel, s.j. aumônier général de l'U.C.C., l'abbé Philippe Perrier, professeur à Joliette, l'abbé Jean Bertrand, aumônier des syndicats catholiques de Montréal, le père Forest, o.p., doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal et finalement les jésuites Gagnon et de Léry, tous deux professeurs au scolasticat de l'Immaculée Conception<sup>529</sup>.

Notons que le père Lévesque tient une place de choix au sein de cette assemblée: c'est lui qui est chargé de rédiger la réplique du clergé catholique canadien-français au programme de la

---

<sup>526</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance - Archambault, Joseph-Papin », Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 7 mai 1933.

<sup>527</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance - Archambault, Joseph-Papin », Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 31 juillet 1934.

<sup>528</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance - Archambault, Joseph-Papin », Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 11 décembre 1934.

<sup>529</sup> ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 11.

CCF. Malgré sa jeunesse et sa relative inexpérience, il s'est donc taillé, dès son retour d'Europe, une crédibilité enviable dans le champ intellectuel canadien-français. Avant d'analyser cet article, il importe de rappeler en quelques lignes la portée du programme de restauration sociale élaboré au cours de ce 9 mars que les historiens ont retenu sous le nom de Journée des Treize.

S'il donne bien quelques lignes directrices en vue du redressement de la situation économique du pays, le document produit au terme de cette rencontre a aussi des allures de manifeste. Il pose en effet les principes fondamentaux d'un ordre économique catholique. Fortement inspiré par *Quadragesimo anno*, le texte déclare d'emblée que le régime capitaliste « n'est pas mauvais en soi », mais qu'il « a été vicié par des abus très graves<sup>530</sup> ». Les auteurs n'entendent pas remettre en question le droit de propriété privée comme le font les socialistes et les communistes. Ils désirent simplement rappeler que ce droit comporte des devoirs sociaux « qui en tempèrent l'usage et le subordonnent aux exigences du bien commun<sup>531</sup> », devoirs auxquels les propriétaires se sont trop souvent soustraits par le passé, causant par là des torts incommensurables aux plus faibles. Dans l'ordonnement des droits de nature économique selon l'Église, ceux de l'individu ne doivent jamais dépasser ceux de la collectivité. Ainsi, suivant les sillons tracés par Pie XI, le programme n'appelle pas à un renversement du système, mais à son humanisation par l'imprégnation des valeurs chrétiennes dans le tissu social: « À l'égoïsme dominateur et cupide il faut opposer, en tout premier lieu et dans toutes les classes de la société, le véritable esprit chrétien, inspirateur de justice, de charité et de modération, le respect des droits de Dieu [...] et des droits du prochain [...]»<sup>532</sup>. » Cependant, pour insuffler ce supplément d'âme au capitalisme, les auteurs ne proposent pas de solution concrète. Au mieux favorisent-ils l'harmonisation des rapports entre le travail et le capital par l'établissement d'un « ordre corporatif » regroupant patrons et ouvriers à l'intérieur de syndicats, d'« associations patronales » et de « commissions mixtes ». En revanche, pour endiguer les excès de l'individualisme libéral, ils s'en remettent à l'intervention de l'État, attestant par le fait même que le modèle corporatiste pouvait

---

<sup>530</sup> L'École sociale populaire, « Programme de restauration sociale », *Pour la restauration sociale au Canada. Brochure de l'École sociale populaire*, 232-233 (1933), p. 62.

<sup>531</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 62.

<sup>532</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 62.

aménager un espace de légitimité à l'action étatique si les circonstances l'exigeaient. Or, en 1933, au plus fort de la crise, une telle intervention apparaissait plus que nécessaire, urgente. C'est pourquoi le document presse l'État provincial de « soumettre à une réglementation sévère et plus efficace les institutions bancaires et les compagnies à fonds social », d'envisager la nationalisation des catégories de biens – l'électricité notamment – « qui confèrent une puissance économique trop considérable pour qu'elle soit laissée entre les mains de personnes privées » et de former un « Conseil économique national » qui soit « l'expression de l'organisation corporative » afin « d'imprimer une direction d'ensemble à l'économie »<sup>533</sup>. Les auteurs demandent aussi aux responsables politiques de resserrer la législation sociale de manière à prémunir les ouvriers contre « les risques d'accident, de maladie, de vieillesse et de chômage » et les enjoignent à fournir aux agriculteurs un « crédit agricole effectif, une adaptation équitable du droit de faillite ou de saisie et une protection suffisante contre les accidents »<sup>534</sup>. La promotion de l'agriculture familiale contre l'exploitation industrielle, le soutien de « l'enseignement rural », la colonisation des terres et la valorisation de la profession agricole leur apparaissent comme autant de mesures nécessaires en vue de « rétablir l'équilibre de la population » canadienne-française<sup>535</sup>. Le programme propose en outre que les salaires des ouvriers soient proportionnels à la taille de leur famille, que l'État fournisse des allocations familiales aux familles nombreuses, que les pouvoirs publics s'efforcent de fournir du travail aux chômeurs, qu'ils consacrent les sommes nécessaires à la subsistance des plus nécessiteux d'entre eux et qu'ils veillent à amoindrir les charges afférentes aux services médicaux et aux frais d'hospitalisation<sup>536</sup>. Déclaration de principes posant les premières balises vers la sortie de la crise, le programme est complété et précisé quelques jours plus tard par une énumération « sans aucun enchaînement rhétorique, de mesures politiques urgentes<sup>537</sup> » signée cette fois par dix laïcs<sup>538</sup>.

---

<sup>533</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 62-63.

<sup>534</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 62-63.

<sup>535</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 63.

<sup>536</sup> École sociale populaire, « Programme... », p. 63.

<sup>537</sup> DUMONT, « Les années 1930... », p. 6.

<sup>538</sup> « Esdras Minville, professeur à l'école des Hautes Études commerciales et président de l'Action Nationale; Dr Philippe Hamel, professeur à l'Université Laval et président de l'Association dentaire du Canada; V.E. Beaupré, ingénieur civil, professeur à l'École Polytechnique et ancien président général de l'A.C.J.C. et de la Société Saint-Jean-Baptiste; Albert Rioux, président de l'Union catholique des Cultivateurs du Canada; Dr J.-B.

Les auteurs de ces deux documents ne manquaient certes pas d'ambition. Signe d'une réflexion longtemps mûrie, le texte du premier programme est prêt dès le lendemain de la réunion du 9 mars. Tout se passe donc comme si ses signataires n'avaient eu besoin que d'une provocation pour en accoucher. Celle-ci serait venue de la gauche du spectre politique par la fondation de la CCF<sup>539</sup>. Aussi faut-il entendre les appels à l'intervention étatique non seulement comme une critique du libéralisme, mais comme une concession à l'étatisme socialisant rendue nécessaire par la concrétisation de la menace rouge en territoire canadien. Comme en fait foi l'article du père Lévesque sur la CCF publié en même temps que le programme, l'initiative de l'E.S.P. se voulait autant un acte de remédiation aux problèmes économiques et sociaux engendrés par la crise qu'une réaction au spectre « bolchévique » qui prenait forme en Saskatchewan.

L'objet de ce texte est de déterminer s'il est acceptable pour les catholiques de donner leur appui à ce nouveau parti. Son auteur cherche donc à vérifier si, à travers les principes fondamentaux avancés à l'état préliminaire par ses représentants, la CCF « prône un socialisme qui tomberait sous les condamnations de *Rerum novarum* et de *Quadragesimo anno*. Car il y a socialisme et socialisme<sup>540</sup> ». Trois critères guident le jugement de l'auteur et de ses pairs pour déterminer s'ils ont bien affaire à un socialisme condamnable: la promotion de la lutte violente des classes entre elles, la reconnaissance du droit à la propriété privée et le matérialisme des postulats philosophiques. Sur ces trois aspects, la CCF apparaît suspecte aux yeux du père Lévesque et de ses collègues ecclésiastiques. En effet, si le parti de Woodsworth ne prône pas ouvertement la violence comme modalité d'action politique, rien

---

Prince, chirurgien en chef de l'Hôpital de Lachine et président du Comité des Amis du "Devoir"; Anatole Vanier, avocat, ancien président de l'Union régionale de l'A.C.J.C.; Arthur Laurendeau, maître de chapelle à la cathédrale de Montréal; Alfred Charpentier, président du Conseil central des Syndicats ouvriers catholiques de Montréal; Wilfrid Guérin, N.P., secrétaire de l'Union générale des Caisses populaires de Montréal; René Chaloult, avocat, ancien président de la Société des Études juridiques de Québec. » Esdras MINVILLE, *et al.*, « Programme de restauration sociale », *Tract de l'École sociale populaire*, No 2 (1934). Comme le précise Gilles Routhier, « Eugène L'Heureux et P. Gouin auraient aussi participé à ce Programme, mais sans en être les signataires ». ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 11.

<sup>539</sup> Remarquons que le Manifeste de Régina, souvent identifié comme le document fondateur du CCF, est publié en juillet 1933. Il est donc ultérieur à la fondation du parti et à la Journée des Treize et ne peut pas avoir servi d'élément déclencheur de celle-ci, contrairement à ce que laisse entendre André J. BÉLANGER, « Les idéologies et leur désert politique », dans Fernand DUMONT, *et al.* (dir.), *Idéologies au Canada-français, 1930-1939*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 35.

<sup>540</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « La Cooperative Commonwealth Federation (1933) », dans Maxime ALLARD et Jean-François SIMARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2011, p. 312.



n'interdit de penser qu'il n'y recourrait pas si toutes les voies institutionnelles légitimes lui étaient soudainement fermées<sup>541</sup>. Le droit à la propriété privée, s'il n'est pas formellement nié par la CCF, n'en demeure pas moins fortement limité par les positions officielles de ses membres, qui défendent tous la socialisation des biens de production et confinent la propriété privée au seul domaine des biens individuels. Et encore, le projet du parti repose sur une lourde taxation de ces biens privés. Contre ces entraves à la propriété, Lévesque rappelle certains des principes de *Rerum novarum*: « Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de la propriété individuelle. L'autorité publique ne peut donc l'abolir. Elle peut seulement en tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun... Les droits doivent être partout respectés religieusement. L'État doit les protéger chez tous les citoyens, en préservant ou en vengeant leur violation<sup>542</sup>. » Enfin, lorsqu'il s'attaque au matérialisme de la CCF, le sociologue dominicain renvoie aux ambitions rénovatrices des chrétiens en ces heures de crise civilisationnelle. La crise économique n'était pour lui et ses semblables qu'agitation de surface, vagues dérisoires au-dessus de l'océan trouble des structures mentales de l'homme. Toute proposition en vue d'établir un nouvel ordre social devait supposer une refonte générale des esprits, et non seulement l'établissement de réformes économiques. L'auteur ne peut donc cacher sa déception devant la rénovation superficielle que propose la CCF:

Selon leurs propres témoignages, les Co-Ops veulent travailler à l'avènement d'un "nouvel ordre social". Ils doivent donc nous apporter un programme social complet, un programme pleinement et véritablement conforme à la nature et au but de la société humaine, un programme qui organise les hommes non seulement en fonction des biens matériels, mais surtout en fonction des biens spirituels, enfin, un programme vraiment politique dans le sens le plus élevé du mot. Or les Co-Ops ne nous présentent qu'un programme économique, c'est-à-dire un programme politique tronqué, pour ne pas dire faussé; leur nouvel ordre social n'est établi qu'en fonction des biens matériels<sup>543</sup>.

En somme, par sa faiblesse inhérente, ses inconsistances et ses non-dits, le programme de la CCF apparaît inacceptable aux yeux de l'autorité catholique que représentent les Treize par la plume du père Lévesque. Le projet politique apparaît clairement entre les lignes du texte: pour le clergé canadien-français, il faut délégitimer le parti dès son état embryonnaire.

---

<sup>541</sup> LÉVESQUE, « La Cooperative Commonwealth... », p. 313-316.

<sup>542</sup> Cité par LÉVESQUE, « La Cooperative Commonwealth... », p. 319.

<sup>543</sup> LÉVESQUE, « La Cooperative Commonwealth... », p. 319-320.

Cependant, le texte du sociologue se veut davantage un avertissement qu'une dénonciation intransigeante. Le programme du nouveau parti présente, le dominicain est prêt à le reconnaître, de nombreuses affinités avec la doctrine sociale de l'Église. D'ailleurs, le pape Pie XI n'a-t-il pas lui-même admis une certaine proximité d'intentions entre le socialisme et le catholicisme social<sup>544</sup>? À l'instar du chef de l'Église, le père Lévesque trouve ainsi dans le programme de la CCF « plusieurs beaux principes que notre capitalisme pervers devrait méditer profondément et surtout mettre en pratique », notamment le « primat de l'homme dans l'économie », la nécessité d'une orientation générale de celle-ci, « la priorité du bien commun sur les intérêts individuels » et un « perfectionnement de la législation sociale »<sup>545</sup>. Le sociologue dominicain développera ces remarques dans un article subséquent que le père Archambault lui propose d'écrire pour le compte de *L'Action nationale*<sup>546</sup>. Contrairement aux suggestions du jésuite, qui envisageait un bref article de « huit à dix pages de la revue » axé sur la nature et les intentions réelles du parti de Woodsworth et sur « les dangers que cela représente », Lévesque profite de l'occasion pour étoffer son propos au sujet des aspects positifs des propositions de la CCF<sup>547</sup>. Outre les points déjà mentionnés, l'auteur salue le souhait des « cécé-efs » d'imprégner la vie économique du pays d'un sain esprit de coopération. En lieu et place de l'« individualisme meurtrier » qui a réduit les hommes à l'état de « bêtes féroces de la forêt éternellement dressées l'une contre l'autre dans l'âpre lutte pour la vie », les principes de la CCF prennent acte de la dépendance des hommes entre eux et infusent en eux ce sentiment salubre et naturel de fraternité<sup>548</sup>.

Ainsi, si les articles contre le nouveau parti demandent aux citoyens catholiques de l'éviter aux jours de scrutin, tout se passe comme si cet interdit avait été couché sur papier par mesure de prudence davantage que par la force d'une incompatibilité idéologique manifeste. Évitant la condamnation péremptoire, la réplique des Treize à la CCF que signe le

---

<sup>544</sup> « On dirait que le socialisme, effrayé par ses propres principes et par les conséquences qu'en tire le communisme, se tourne vers les doctrines de la tradition chrétienne et, pour ainsi dire, se rapproche d'elles : on ne peut nier, en effet, que parfois ses revendications ressemblent étonnamment à ce que demandent ceux qui veulent réformer la société selon les principes chrétiens. » Pie XI, *Quadragesimo anno*, ¶ 122.

<sup>545</sup> LÉVESQUE, « La Cooperative Commonwealth... », p. 321.

<sup>546</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « Socialisme canadien: la CCF », *L'Action nationale*, I, 9 (octobre 1933), p. 91-100.

<sup>547</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 7 mai 1933.

<sup>548</sup> LÉVESQUE, « Socialisme canadien... », p. 93-94.

père Lévesque se veut plutôt un appel au dialogue. Il manifeste chez son auteur un authentique intérêt à l'égard du nouveau parti et une invitation à trouver un terrain d'entente entre les principes du socialisme et ceux du catholicisme social<sup>549</sup>.

Le moratoire sur la CCF mettra du temps à être levé. En juillet 1934, la CCF publie le Manifeste de Regina, qui va dans le sens d'un durcissement de ses positions premières: nationalisation des institutions financières, des moyens de transport, de communication et des compagnies d'électricité ainsi que de tout autre secteur essentiel à la planification économique ou coupable de malversation, etc<sup>550</sup>. Sûre de ses prérogatives en matière sociale, l'Église, quant à elle, n'entend pas les partager avec une dynamique concurrente: si conciliation il pouvait y avoir, il fallait que ce soit selon les termes du catholicisme social. Participant à la grande peur rouge qui agite l'électorat, l'épiscopat appuie le gouvernement de Maurice Duplessis en 1937, lorsqu'il promulgue la fameuse loi du Cadenas limitant considérablement les droits de toute organisation suspecte d'affinité communiste<sup>551</sup>. Ainsi l'appel à la conciliation du père Lévesque demeure-t-il lettre morte, pour le moment du moins.

En revanche, d'un point de vue personnel, ce texte représente un point marquant dans la carrière intellectuelle de son auteur. En soi, la Journée des Treize constitue incontestablement l'un des temps forts des années 1930<sup>552</sup>. À partir de ce moment, le

---

<sup>549</sup> Cette propension à la conciliation était probablement héritée de son expérience belge. Là, socialistes et catholiques sociaux entretenaient un dialogue plus serein.

<sup>550</sup> « *Others, such as mining, pulp and paper and the distribution of milk, bread, coal and gasoline, in which exploitation, waste, or financial malpractices are particularly prominent must next be brought under social ownership and operation.* » Co-operative Commonwealth Federation, *Regina Manifesto*, 1933, en ligne: [http://en.wikisource.org/wiki/Regina\\_manifesto](http://en.wikisource.org/wiki/Regina_manifesto), page consultée le 29 juin 2015, p.

<sup>551</sup> Andrée LÉVESQUE, *Virage à gauche interdit. Les communistes, les socialistes et leurs ennemis au Québec, 1929-1939*, Montréal, Boréal express, 1984, p. 138.

<sup>552</sup> Nous sommes d'accord avec Yvan Rousseau, qui identifie le second programme de restauration sociale comme l'un des documents les plus influents de la période de l'entre-deux-guerres. Le sociologue lui attribue notamment le mérite d'avoir su rassembler sous une même bannière restauratrice les tenants de formes différentes de redressement économique: « En fait, la coalition d'intérêts formée autour des propositions du manifeste regroupe aussi bien des partisans d'une revitalisation de l'économie par l'agriculture que des promoteurs d'un projet de mise sur pied de grandes industries canadiennes-françaises ou encore des tenants de l'étatisation des ressources naturelles. Sa capacité de mobilisation atteindra son point culminant entre 1934 et 1938, mais son influence perdurera jusqu'à la fin de la guerre. » Yvan ROUSSEAU, « La quête de solutions au "problème économique canadien-français" pendant l'entre-deux-guerre: entre le désenchantement et la fuite en avant », *Bulletin d'histoire politique*, 11, 3 (printemps 2003), p. 101.

corporatisme devient en quelque sorte le fer de lance économique de l'E.S.P.<sup>553</sup>. Dès sa fondation, en 1934, l'Action libérale nationale (A.L.N.), le parti de Paul Gouin, qui compte quelques-uns des signataires du deuxième programme, récupère à son compte les propositions des deux groupes<sup>554</sup>. Toutefois, cette plate-forme politique sera vite ravalée aux élections de 1936, alors que l'Union nationale, résultat de la fusion de l'A.L.N. avec les conservateurs de Maurice Duplessis en 1935, triomphe des libéraux et que Duplessis prend seul la tête du parti, reléguant les éléments de l'A.L.N. et leurs projets de réforme sociale à l'arrière-ban. Toutefois, nous retrouvons dans le programme des Treize et des Dix l'esquisse de quelques-unes des réformes socioéconomiques les plus importantes des décennies suivantes: nationalisation des compagnies d'hydro-électricité – décrétée par le gouvernement provincial en 1944 –, conseil d'orientation économique – institué par le gouvernement provincial en 1961 –, programme d'assurance-chômage – établi par le gouvernement fédéral en 1940 –, programme d'assurance-hospitalisation – établi par le gouvernement fédéral en 1957 – et d'assurance-maladie – établi par le gouvernement provincial en 1970 – notamment. On ne saurait donc minimiser l'importance que revêt la participation de Georges-Henri Lévesque à la Journée des Treize. Sa présence au sein du groupe témoigne de la fulgurance de son ascension au sein du champ intellectuel canadien-français au Québec, un espace symbolique aux dimensions somme toute modestes dans la période de l'entre-deux-guerres.

Par sa petitesse même, le champ intellectuel francophone au Québec exigeait de ses acteurs une conformité à certains idéaux incontournables. Le nationalisme figurait assurément au nombre de ces lieux communs chez les intellectuels catholiques canadiens-français, tout comme, avant la Deuxième Guerre du moins, l'anticommunisme, la dénonciation de la faillite morale du capitalisme libéral et la promotion du corporatisme social en tant que système alternatif. Aussi l'adhésion du père Lévesque à la doctrine corporatiste nous apparaît-elle davantage comme un passage idéologique obligé pour être admis dans le groupe restreint des intellectuels ayant droit de cité au sein du champ que comme la manifestation d'un fervent acte de foi envers ce système. Dans ses quelques brèves

---

<sup>553</sup> ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 11. Voir aussi LALIBERTÉ, « Dix-huit ans de corporatisme... », p. 72.

<sup>554</sup> Christian BLAIS, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 18<sup>e</sup> Législature, 4<sup>e</sup> session (du 8 janvier 1935 au 18 mai 1935)*, Québec, Gouvernement du Québec, 2011, p. xvi.

interventions en matière économique au cours des années 1930<sup>555</sup>, le père Lévesque se prend effectivement « à espérer l'établissement d'un ordre corporatif » à deux reprises, comme l'ont bien remarqué J.-P. Warren et Pierre Trépanier<sup>556</sup>. Nulle part, cependant, ne fait-il montre d'une ferveur corporatiste comparable à celle, par exemple, d'un Victor Barbeau ou d'un Esdras Minville. Si, que ce soit par sens politique ou par sincère conviction, il y adhère bel et bien, il n'en est assurément pas l'un des principaux propagandistes. Une anecdote témoigne en faveur de cette idée. Dans le cadre des premières journées anticommunistes, en septembre 1934, le père Archambault, sollicitant la participation du père Lévesque, lui demande « de traiter des réformes sociales [...] en insistant sur les corps professionnels, [et] le régime corporatif<sup>557</sup> ». Or, le jour venu, le conférencier se présente sur scène avec un plaidoyer pour une économie plus humaine qui élude complètement la solution corporatiste. S'il est louable de vouloir éradiquer la gangrène communiste avant qu'elle ne se propage à l'ensemble du corps social, dit-il en substance, les discours et les lois dissuasives demeureront toujours sans effet si l'on ne supprime pas la racine du mal: la pauvreté et la misère humaines<sup>558</sup>. Or, ces fléaux du monde contemporain existent, car en se centrant sur l'accumulation des richesses, le système capitaliste a perdu de vue la fin supérieure et primordiale de tout système

<sup>555</sup> Outre les nombreuses traces partielles d'allocutions du père Lévesque sur la situation économique du pays au cours de la crise des années 1930, nous avons recensé dans ses archives une petite douzaine d'écrits complets et datés témoignant de sa pensée économique avant 1939: « La "Co-operative Commonwealth Federation" », *Brochure de l'École sociale populaire*, 232-233 (mai-juin 1933), p. 18-37; DGDAUL, Fonds GHL, P/151/E/1.15 « U.C.C. et coopératives », *Relations entre le syndicalisme professionnel et le corporatisme agricole*, [-1938]; « Les réformes sociales », *Journées anticommunistes. Brochure de l'École sociale populaire*, 251-252 (1934), p. 42-48; « L'individualisme: source de communisme », dans Maxime ALLARD et Jean-François SIMARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2011, p. 196-206; « Socialisme canadien... », p. 91-116; « À la recherche... », p. 186-195; *Crédit social et catholicisme*, Ottawa, Collège dominicain, 1936; « Primauté du consommateur », p. 65-68; « Le Conseil intercorporatif constituerait un excellent Conseil économique », dans *Organisation corporative. Compte rendu des Journées d'études sociales tenues au Grand Séminaire les 30, 31 août et 1er septembre 1937*, Montréal, Cercle d'études sociales, 1937, p. 107-111; DGDAUL, Fonds GHL, P/151/E/1.38 « Le complément normal de l'organisation corporative, c'est la représentation professionnelle », 1937; DGDAUL, Fonds GHL, P/151/E/1.15 « U.C.C. et coopératives », Georges-Henri LÉVESQUE, *U.C.C. et coopératives*, 1938 auxquels il faudrait peut-être ajouter le texte non daté d'une allocution intitulée « Encycliques et libéralisme » qu'on peut situer dans les années 1930 d'après son propos. DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/3/2.5 « Encycliques et libéralisme économique, [ca 1941] », Georges-Henri LÉVESQUE, *Encycliques et libéralisme économique*, s.d. [-1941].

<sup>556</sup> WARREN, « Le corporatisme canadien-français... », p. 225; Pierre TRÉPANIÉ, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *Les cahiers des dix*, 49 (1994), p. 200. Pour les manifestations les plus enthousiastes du corporatisme chez Lévesque, il faut se reporter aux deux textes de 1937 énumérés ci-haut.

<sup>557</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 31 juillet 1934.

<sup>558</sup> LÉVESQUE, « Les réformes sociales », p. 42. Comme nous le verrons au chapitre 6, Lévesque présentera sensiblement le même discours le 25 avril 1950, ce qui lui vaudra l'hostilité du gouvernement de l'Union nationale.

économique: le mieux-être de *toute la* personne humaine et de *toutes les* personnes humaines<sup>559</sup>. Georges-Henri Lévesque propose donc d'humaniser l'économie, c'est-à-dire de remplacer le profit par l'humain en son centre<sup>560</sup>. Ce principe n'est pas abstrait ni artificiel. Il est au contraire consubstantiel de la nature véritable de toute activité économique, qui consiste à « adapter les biens matériels aux besoins humains<sup>561</sup> ». Le sociologue dominicain posait là la pierre d'assise d'une conception de l'économie à la fois moderne et catholique. La ligne directrice de son action était tracée. Il n'en dévierait plus.

Il est des silences plus révélateurs que bien des paroles. La réserve du père Lévesque au sujet du corporatisme trahit peut-être une certaine méfiance, ou une indifférence vis-à-vis des modalités de restauration sociale que défendent la plupart des intellectuels canadiens-français durant les années 1930. Si ses pairs semblent animés de la ferme conviction que le corporatisme sauvera la race canadienne-française de son marasme, le dominicain lui, penche plutôt pour le coopératisme. Bien entendu, les deux systèmes étaient valorisés, bien qu'inégalement, par l'Église, comme en fait foi au Canada le mouvement d'Antigonish<sup>562</sup>. Ainsi, on pourrait tout à fait nous opposer que les deux solutions ne sont pas en concurrence puisqu'elles se placent sur deux plans distincts, l'organisation des rapports sociaux et particulièrement des relations industrielles dans le cas du corporatisme et l'organisation

---

<sup>559</sup> Le bien-être de l'homme, en effet, dépasse de loin la seule nécessité de survie. Le dominicain développera cette idée plus amplement dans ses leçons de coopération à l'École des sciences sociales, économiques et politiques: « L'homme ne vient pas sur la terre uniquement pour exister comme un mollusque, mais pour vivre et bien vivre comme individu. Tout ce qu'il faut de biens pour entretenir son corps et son âme, tout le développement intellectuel et moral. L'humanité croit qu'elle a fait un beau geste quand elle a empêché quelqu'un de mourir de faim, c'est-à-dire, qu'on l'a traité comme on traite son chien, pas plus. Un homme, c'est bien plus que ça, ce n'est pas le bien, c'est un cœur. Y a-t-il quelqu'un qui n'a pas besoin de vie intellectuelle? C'est par cela qu'il se sépare des animaux. Quand on a fait rien que l'entretenir; ce n'est pas tout, ce n'est pas le principal, il reste énormément à faire, il reste son âme. [...] non seulement exister, mais bien vivre. La propriété humaine en général exige pour l'homme quel qu'il soit, le minimum de biens sans quoi une vie spirituelle, morale, intellectuelle et même un peu artistique devient impossible, sans quoi la vie matérielle devient impossible. Tous les régimes de propriété qu'on fera devront absolument assurer ça à n'importe qui, même aux ouvriers. Ce sont des hommes comme les autres. » Georges-Henri LÉVESQUE, « Cinquième leçon: Distinction entre propriété et possession », dans Jean-François SIMARD et Maxime Allard (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 135.

<sup>560</sup> LÉVESQUE, « Les réformes sociales », p. 43-47.

<sup>561</sup> LÉVESQUE, « Les réformes sociales », p. 43. Cette position rejoint celle que tient au même moment Emmanuel Mounier en France. Voir à ce sujet MEUNIER, *Le pari personnaliste*, p. 160.

<sup>562</sup> Anne ALEXANDER, *The Antigonish Movement. Moses Coady and Adult Education Today*, Toronto, Thompson Educational Publishing, 1997; Ian MacPHERSON, « Patterns in the Maritime Co-operative Movement, 1900-1945 », *Acadiensis*, 5, 1 (1975), p. 67-83.

économique dans le cas du coopératisme. Le père Lévesque lui-même formule d'ailleurs une remarque semblable dans un article de 1940 intitulé éloquentement « corporatisme-coopératisme: position du problème<sup>563</sup> » qui, malgré un timide appel à la formation d'un assemblage théorique original, a pour principal objectif de souligner le risque de concurrence entre deux systèmes que plusieurs « distinguent jusqu'à les opposer comme [...] irréconciliables<sup>564</sup> ». Si, au moment d'écrire ces lignes, le coopératisme connaissait un essor tel qu'il était possible de l'envisager comme alternative au corporatisme, durant la première moitié des années 1930, il tenait la portion congrue dans les discours réformateurs. Il est d'ailleurs révélateur de la marginalité du coopératisme dans le champ intellectuel québécois que le père Lévesque ait esquissé les tout premiers traits d'une théorie de la coopération en prenant position contre...le coopératisme de la CCF<sup>565</sup>. Comme nous allons maintenant le voir, à l'intérieur d'une décennie, la pensée du dominicain sur le sujet s'affirmera avec de plus en plus de vigueur jusqu'à atteindre des proportions quasi-révolutionnaires.

### **3.3 « La révolution coopérative »: le coopératisme comme planche de salut (1939-1949)**

*Qu'est-ce que je fais quand je suis pris entre deux obligations: servir le bien commun - sauvegarder mon bien personnel? [...] Puisqu'il est le bien commun, c'est aussi le bien de plusieurs, il a plus de valeur, comme je ne puis pas prendre les deux, normalement prendre les deux, et comme le bien commun est plus grand, je choisirai plutôt celui-là.*  
Georges-Henri Lévesque<sup>566</sup>

À première vue, les diatribes de Lévesque contre le capitalisme libéral dans les années 1930 ne divergent pas tellement des critiques de ses pairs intellectuels. Comme nous l'avons montré, il relève du lieu commun, voire du passage obligé pour un homme du

---

<sup>563</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « Corporatisme-coopératisme. Position du problème », *L'Action nationale*, XVI, 2 (octobre 1940), p. 92-95. Le lecteur de l'anthologie de M. Allard et J.-F. Simard prendra garde à ne pas dater ce texte de 1938 comme ils le font en se fiant à la note sur le document qu'ils ont retrouvé dans ses archives, qui indique en outre une publication dans *L'Action sociale*. LÉVESQUE, « Corporatisme-coopératisme... », p. 326. C'est bien dans *L'Action nationale* d'octobre 1940 qu'il paraît, à la suggestion d'ailleurs d'André Laurendeau, qui en est alors le directeur. DGDAUL, Fonds GHL, P/151/D/11 « Correspondance - Laurendeau, André », André Laurendeau à Georges-Henri Lévesque, 13 juillet 1940.

<sup>564</sup> LÉVESQUE, « Corporatisme-coopératisme... », p. 326.

<sup>565</sup> LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 87.

<sup>566</sup> LÉVESQUE, « Troisième leçon », p. 104.

culturel soucieux de légitimer sa place dans le champ intellectuel, de s'élever contre « le capitalisme vicié et le communisme vicieux » en ces temps de crise. Or, en y regardant de plus près, la voix du père Lévesque se détache du chœur antilibéral sous deux aspects: outre la nature de la solution proposée, évidemment différente – coopératisme et non corporatisme – la position économique du dominicain s'écarte des sentiers corporatistes par son radicalisme et sa référence catholique. Premièrement, le coopératisme est plus radical en ce sens qu'il s'attaque à la racine du mal. Alors que les tenants du corporatisme proposent de réformer les mœurs débridées du capitalisme à travers la coalition des intérêts des différents groupes sociaux et le dirigisme étatique, Lévesque lui, envisage un nouveau système qui procède à une modification en profondeur de la structure même des modalités d'appropriation, d'accumulation et de distribution des richesses. Deuxièmement, le coopératisme du dominicain renvoie à une sensibilité religieuse qui s'écarte sensiblement de la référence catholique corporatiste: là où ses pairs envisagent la question sociale d'un point de vue nationaliste attaché à l'ordre social, le dominicain envisage le problème d'un point de vue humaniste et chrétien attaché à la personne. Cette sensibilité diverge aussi par son rapport au temps. Là où les corporatistes répugnent à poursuivre les progrès matériels et se tournent vers un passé médiéval idéalisé à la recherche de solutions aux maux présents, le père Lévesque, lui, porte son regard vers un avenir envisagé avec l'optimisme de celui qui croit au caractère divin des progrès techniques.

### **Le coopératisme: solution radicale**

On l'a vu, pour l'ensemble des intellectuels de l'entre-deux-guerres, la crise n'est pas qu'un phénomène économique, conjoncturel, mais le témoignage d'un dysfonctionnement plus fondamental, d'une crise d'ampleur civilisationnelle. Les plus récents problèmes économiques ne sont pour eux que le symptôme matériel d'une civilisation déracinée du sol ferme des valeurs chrétiennes depuis l'avènement du rationalisme cartésien et de l'individualisme protestant<sup>567</sup>. Ces valeurs agissaient tel un garde-fou, protégeant l'homme de

---

<sup>567</sup> Pour la plupart des intellectuels catholiques, les racines du mal contemporain puisaient dans le temps long de l'histoire des mentalités. Tel le chancre nichant dans l'organe sain pour corrompre tout l'organisme, le libéralisme s'était propagé à partir du rêve séduisant mais chimérique de liberté, d'égalité et de fraternité qui avait enfanté la Révolution, mais son origine remontait à la Renaissance, lorsque l'homme s'était détourné de Dieu « en vue d'assouvir son orgueil et d'assurer son bonheur temporel », comme l'expliquait le maire de Québec et député de l'Union nationale, J.-E. Grégoire le 25 octobre 1936 lors des manifestations anticomunistes organisées par l'École sociale populaire en l'honneur de la fête du Christ-Roi. Joseph-Ernest



sa nature pécheresse, égoïste, cupide, dominatrice et haineuse. Georges-Henri Lèvesque souscrit pleinement à cette lecture du malaise catholique dans la modernité économique. À l'instar de ses collègues, il propose de subordonner l'économie à la morale catholique<sup>568</sup>. Or, à la différence de ceux-ci, son projet de réforme ne demeure pas sur le plan moral et pénètre dans les structures mêmes de l'organisation économique. En effet, comme l'a bien remarqué G. Routhier, la restauration de l'ordre social que véhicule l'École sociale populaire ne procède pas d'une critique poussée du système économique dominant, pas plus qu'elle n'opère un renversement radical des tendances observées dans le capitalisme libéral. Plus simplement, elle espère qu'en rechristianisant les hommes qui l'animent, en les conscientisant davantage sur la portée morale et sociale de leurs gestes, le régime économique se reformera de lui-même<sup>569</sup>.

Ce bon-ententisme n'était pas l'apanage de la seule E.S.P. On peut lire des propos tout aussi conciliants à l'égard du modèle économique dominant dans la *Revue dominicaine* à la même époque. En effet, la prescription dominicaine dans le désordre ambiant des années de Crise tient tout autant à la réforme que les jésuites de l'E.S.P. Ni soumission, ni révolution, mais changement, progressif, développement: « Mieux vaut avoir le courage d'adopter une

---

GRÉGOIRE, « S.H.M. Joseph-Ernest Grégoire », *Pour le Christ-Roi et contre le communisme. Brochure de l'École sociale populaire*, 274-275 (1936), p. 46. Le même jour, son chef, Maurice Duplessis, nouvellement élu premier ministre de la province, fera écho à ce poncif dans la conférence de clôture. Pour lui comme pour tant d'autres esprits catholiques, la vie moderne, dans tous ses aspects, est dépourvue de sens sans les repères de l'Évangile. Les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité du libéralisme républicain « ne veulent rien dire ». Seules importent la foi, la charité et l'espérance car, sans « la foi qui illumine notre intelligence, sans la charité qui nous dicte les devoirs que nous avons à accomplir, nous n'aurons jamais l'espérance qui fait vivre. » DUPLESSIS, « L'honorable Maurice Duplessis », *Pour le Christ-Roi et contre le communisme. Brochure de l'École sociale populaire*, 274-275 (1936), p. 56.

<sup>568</sup> LÉVESQUE, « Les réformes sociales », p. 45.

<sup>569</sup> « On voit avec justesse l'écart entre l'idéal du capitalisme et ses réalisations, mais on ne reconnaît pas que les principes mêmes puissent être viciés. On parlera des abus du capitalisme et on le considérera comme réformable. On n'avait pas l'intuition que le capitalisme était conduit par les lois mêmes de la vie économique libre-échangiste, à produire pareils abus. L'analyse de la structure du capitalisme était faible, pour ne pas dire pratiquement inexistante. Les abus provenaient d'un dérèglement moral. Inspirés par la convoitise, les hommes ont installé l'injustice dans la vie économique. Mais cela n'est pas inhérent au capitalisme lui-même qui semble être encore un véhicule approprié pour le retour à la prospérité. » ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 14. Yvan Rousseau pose un constat similaire au sujet de l'agriculturisme et du corporatisme qu'il subsume sous l'étiquette de nationalisme économique. Il faut se garder selon lui d'y lire une réaction foncièrement opposée au libéralisme: sous leur vernis anti-libéral, les solutions du nationalisme économique présentent en vérité des affinités de principe avec le système économique dominant: « Ils interpellent l'initiative de l'individu, sa capacité d'entreprendre et de s'associer. Ils promeuvent la liberté d'entreprendre mais en dénoncent les "abus", valorisent le régime de la propriété privée mais rejettent la grande entreprise, dénoncent le dirigisme de l'État mais sollicitent son appui pour créer des conditions favorables au développement de l'entreprise autochtone, qu'elle soit à propriété collective ou carrément capitaliste. » ROUSSEAU, « La quête de solutions... », p. 103.

ligne de conduite mitoyenne entre l'acceptation sans inventaire, peureuse, basse, et le refus en bloc, la révolution généreuse, idéale, mais chimérique<sup>570</sup>. »

Au contraire de ses confrères et collègues, dès ses premières prises de parole à son retour d'Europe, le père Lévesque prend pleinement acte de la faillite du capitalisme libéral et n'en espère plus rien de bon. Si le communisme connaît quelque succès en Occident, la faute en incombe d'abord et avant tout à l'individualisme et l'avarice, ces vices inhérents au mode capitaliste d'organisation du travail et de l'échange. Pour être viable, tout système économique doit se conformer aux fins supérieures du bien commun, soumettre l'intérêt individuel à ses impératifs<sup>571</sup>. Or, il y a longtemps que le capitalisme libéral a abrogé cette loi d'airain et lui a substitué la règle souveraine du profit. S'il demeure en principe le système le mieux adapté à la nature humaine, l'état de dégradation morale avancée du régime appelle davantage qu'une conscientisation de ses acteurs à travers l'union des corps professionnels. Il est vain d'espérer le réformer par le haut, en corrigeant l'attitude des détenteurs de capitaux. Il faut plutôt le révolutionner par le bas, en remplaçant l'humain, le consommateur, au centre de ses préoccupations, en son cœur sacré, là où le capitalisme libéral a installé l'argent:

L'économie doit viser non pas à créer des richesses pour elles-mêmes ou pour quelques-uns seulement, mais à satisfaire les besoins de tous et à produire des biens qui enrichissent vraiment tous les citoyens du pays. En style économique, nous dirions avec plus de précision encore: la fin, c'est le service du consommateur, de tous les consommateurs. Voilà la loi suprême de toute l'économie, le principe fondamental suivant lequel elle doit s'organiser, la raison première et dernière de son ordre. Tous les agents, toutes les institutions et les fonctions, tous les biens n'y seront mobilisés et coordonnés que pour assurer au consommateur le meilleur service possible. Les systèmes de production, de circulation et de distribution seront organisés en vue de la consommation générale. Le consommateur, voilà le personnage principal, le véritable seigneur de l'ordre économique. Les industriels, les commerçants, les financiers ne sont que ses serviteurs<sup>572</sup>.

---

<sup>570</sup> CRITICUS, « Soumission? Révolution? », *Revue dominicaine*, 42 (avril 1936), p. 238.

<sup>571</sup> « Or, sous ce régime, toute entreprise économique, grande ou petite, industrielle ou commerciale, financière ou autre, doit être considérée comme une institution à but social, comme une partie solidaire dans un tout, comme une articulation particulière d'un immense organisme économique qui ne peut avoir pour première loi que celle de servir la communauté. [...] Toute initiative d'une économie vraiment sociale ne peut donc avoir comme but principal que le suivant: pourvoir aux besoins matériels de la société humaine. » LÉVESQUE, « L'individualisme: source de communisme », p. 199.

<sup>572</sup> LÉVESQUE, « Primauté du consommateur », p. 65. Cette idée se trouve déjà ébauchée dans LÉVESQUE, « Les réformes sociales », p. 44 et LÉVESQUE, « L'individualisme: source de communisme », p. 199.

À l'instar de ses collègues, les préoccupations économiques de Lévesque ne portent pas à comprendre comment accroître la production, comment faire baisser le taux de chômage ou comment contrôler l'inflation, mais plus fondamentalement comment concilier les intérêts de l'individu avec le bien commun, qu'il identifie au bien de la collectivité tout entière. Cependant, contrairement à ses collègues, il a cessé de croire le régime réformable uniquement à travers un changement des mœurs de ses acteurs. Il faut plutôt que le régime lui-même participe à réformer les mœurs de ses acteurs. C'est pourquoi il envisage le coopératisme avec autant d'enthousiasme. L'homme déchu par le péché originel, ne pourra jamais tout posséder en partage comme le rêvent les communistes, sa nature est ainsi faite qu'il désirera toujours avoir son bien propre<sup>573</sup>. Cependant, il peut tout à fait organiser son système économique de manière à ce que son travail, son initiative, ses efforts individuels participent au bien commun et qu'à l'inverse, l'accroissement de celui-ci profite aussi à l'individu. Tel est précisément le sens de la coopération telle que la conçoit le père Lévesque à compter d'aussi tôt que le milieu des années 1930 et telle qu'il la développe avec plus d'assurance à compter de sa nomination à la tête de l'École des sciences sociales, économiques et politiques.

Les coopératives existaient déjà depuis fort longtemps au Québec. Comme le rapporte Kristian Lamarre, on « trouve des sociétés de secours mutuels dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, des mutuelles d'assurance-incendie au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et plusieurs types de coopératives authentiques au tournant du XX<sup>e</sup> siècle<sup>574</sup> ». Au début du XX<sup>e</sup> siècle, toutefois, l'entreprise coopérative connaît un essor d'envergure nationale, grâce notamment à l'institution, par

---

<sup>573</sup> Dans ses cours sur la coopération, le père Lévesque s'appuie sur Thomas D'Aquin pour affirmer que le péché originel a façonné la nature humaine et donné naissance à la notion même de propriété privée. « Qu'est-ce qui a fait l'homme comme il est? C'est le péché originel. Saint Thomas va jusqu'à dire que la propriété c'est une conséquence du péché originel, il affirme que le meilleur régime de propriété, s'il n'y avait pas eu le péché originel aurait été le communisme. Que chaque être qui fait partie d'un tout, il désire davantage le bien commun que son bien individuel. [...] l'homme serait le seul parmi tous les êtres, parce qu'il fait partie d'un tout, qui aurait recherché davantage son bien personnel. Cela veut dire qu'il y a un accident dans cette nature, c'est le péché originel. » LÉVESQUE, « Sixième leçon », p. 145. Sans cet « accident » primordial, les biens, donnés en partage par Dieu aux humains, le seraient sans doute restés, croit-il. Le communisme représente donc la formule idéale de répartition des biens, le mode d'organisation voulu de Dieu. À preuve: les communautés religieuses l'appliquent à leur modeste échelle. LÉVESQUE, « Sixième leçon », p. 148.

<sup>574</sup> Kristian LAMARRE, *50 ans d'avenir! L'histoire du Conseil supérieur de la coopération, 1939-1959*, s.l., Le Conseil supérieur de la coopération, 1991, p. 7.

Alphonse Desjardins, de la première caisse populaire en 1900<sup>575</sup>. L'effervescence de la coopération prend une ampleur nouvelle à la faveur de la crise économique jusqu'à l'aube des années 1950. Entre 1930 et 1939 par exemple, les seules coopératives agricoles ont vu leur nombre tripler, passant de 100 à 300, et leur chiffre d'affaires consolidé quadrupler de 2 à 8 millions de dollars<sup>576</sup>. Jusqu'à cette époque, on ne peut considérer l'activité coopérative comme un mouvement organisé. Comme l'a souligné Gaston Deschênes, c'est « plutôt dans une certaine anarchie, plus ou moins volontaire, et souvent dans la confusion que des expériences coopératives sont tentées ou poursuivies<sup>577</sup> ». Entre 1937 et 1939, toutefois, de nombreux événements contribuent à mettre de l'ordre dans ce chaos, particulièrement d'un point de vue idéologique:

En 1937, la coopération est le thème des Semaines Sociales et "La Familiale" de Montréal, "mère" des coopératives de consommation, est fondée; en 1938, l'U.C.C. [L'Union catholique des cultivateurs] et la [Coopérative] Fédérée se réconcilient, et 61 coopératives agricoles sont incorporées (il y en aura au moins 40 par année pendant sept années consécutives). Esdras Minville est l'instigateur d'une coopérative forestière, *L'Action nationale* consacre un numéro spécial à la coopération, l'École des Sciences Sociales (Laval) inaugure une chaire de coopération et le ministère des Pêcheries crée le Service Social-Économique; en 1939, sept coopératives de pêcheurs, 22 coopératives de consommation et, surtout, le Conseil supérieur de la Coopération sont mis sur pied<sup>578</sup>.

De fait, l'arrivée du dominicain à la tête de l'École coïncide avec la formation d'un mouvement coopératif à proprement parler. Sous sa direction, l'École est appelée à devenir le foyer institutionnel du coopératisme. Dès son entrée en fonction, avec l'aide de donateurs privés, il fonde une chaire de coopération. Celle-ci dispensera un enseignement de jour et des cours du soir – les mercredis coopératifs – en plus d'organiser des voyages d'études sur le terrain des coopératives durant la saison estivale de 1939 à 1941. Plus important encore, il met sur pied le Conseil supérieur de la coopération et le loge à même les locaux de l'École. Cette institution, qui vit encore aujourd'hui sous le nom de Conseil québécois de la coopération et de la mutualité, deviendra le cœur du rayonnement de l'idée coopérative à travers la province et le centre de coordination de ce qui prend l'allure d'un mouvement

---

<sup>575</sup> Voir à ce sujet: Pierre POULIN, *Histoire du mouvement Desjardins*, T. 2: *La percée des caisses populaires: 1920-1944*: Montréal, Québec/Amérique, 1994.

<sup>576</sup> Gaston DESCHÊNES, *Ensemble! Revue de la coopération, 1940-1951*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 1975, p. 12.

<sup>577</sup> G. Deschênes, cité par LAMARRE, *50 ans d'avenir...*, p. 8.

<sup>578</sup> G. Deschênes, cité par LAMARRE, *50 ans d'avenir...*, p. 8.

social dès 1940 avec la publication du manifeste du coopératisme. Les lettres patentes établissant sa mission apparentent en vérité le Conseil à un groupe d'intérêt avant la lettre. En effet, le mandat de l'organisme consiste surtout à maintenir une cohésion au sein du mouvement coopératif et à défendre les intérêts des coopératives auprès des pouvoirs publics: « Préciser la doctrine coopératiste; assurer la coordination des activités coopératistes; conseiller les coopératives; tenir un congrès annuel de coopération; fonder une revue coopératiste; combattre les fausses coopératives; présenter un front uni dans toutes les interventions auprès des pouvoirs publics; généralement, exercer, par la parole, la plume ou l'action, toutes activités ayant trait au mouvement coopératif<sup>579</sup>. » Élan initial de cette visée uniformisatrice, le manifeste du Conseil établit ainsi une seule et unique définition de la coopération, que ses auteurs considèrent comme « une forme démocratique de collaboration poursuivant directement des fins économiques et indirectement des fins sociales<sup>580</sup> ». Le document trace ensuite les lignes essentielles de toute coopérative:

- Les coopératives sont gouvernées démocratiquement par des « experts » choisis par les membres à qui ils doivent rendre des comptes périodiquement;
- Chaque membre est libre d'adhérer ou de ne plus adhérer à la coopérative et y détient un seul vote;
- Les coopératives ne manifestent aucune appartenance politique, ethnique ou religieuse;
- Elles se doivent d'éduquer leurs membres de les rendre plus compétents en tant que coopérateurs;
- Les membres reçoivent les ristournes « au pro rata des affaires transigées avec » la coopérative;
- Enfin, dans le cas des coopératives d'épargne, le taux d'intérêt sur le capital doit être limité par la capacité de remboursement des épargnants.<sup>581</sup>

Ainsi le mouvement reçoit-il des membres du Conseil une impulsion primordiale qui, aidée par la reprise économique en contexte de guerre, accélèrera son évolution en lui conférant cohérence et cohésion.

L'École du père Lévesque jouera un rôle central dans cet effort de structuration. Les deux entités, l'École et le Conseil, partagent non seulement des espaces, mais aussi des

---

<sup>579</sup> Cité par LAMARRE, *50 ans d'avenir...*, p. 17-18.

<sup>580</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *et al.*, « Manifeste du Conseil supérieur de la Coopération », *Ensemble!*, 1, 5 (Mai 1940), p. 3.

<sup>581</sup> LÉVESQUE, *et al.*, « Manifeste du Conseil... », p. 4-5.

ressources humaines. Henri C. Bois et Cyrille Vaillancourt, titulaires de la chaire de coopération, sont aussi membres du Conseil et animent la revue *Ensemble!*, l'organe de presse du Conseil. Victor Barbeau, Jean-Marie Martin et Marie-Louis Beaulieu, tous professeurs à l'École, agissent respectivement à titre de vice-président, de secrétaire et de conseiller juridique du Conseil. Le père Lévesque, qui dirige la revue et préside le Conseil jusqu'en 1945, joue un rôle central dans la coordination de ce réseau. Dès son entrée en poste, il n'hésite pas à présenter la coopération comme la doctrine économique officielle de l'École: « L'une des principales préoccupations de l'École, dans l'élaboration de son programme, a été de centrer son enseignement économique-social sur le principe de la *Coopération*<sup>582</sup>. » Bien sûr, cette association étroite facilitait le placement des diplômés de l'École sur le marché du travail à une époque où l'on doutait encore fortement de la pertinence sociale des disciplines qui s'y enseignaient<sup>583</sup>. Mais l'association témoigne surtout d'un projet de plus vaste envergure. En l'École, le père Lévesque dispose enfin d'un dispositif institutionnel pour promouvoir la réforme coopératiste radicale qu'il envisage depuis le début de la décennie 1930. Il ne fait d'ailleurs aucun mystère de ses intentions, annonçant dès l'ouverture qu'en plus d'ouvrir son enseignement et ses ressources documentaires au grand public, l'École « se propose d'utiliser aussi la radio et l'imprimé pour mieux répandre sa doctrine coopérative<sup>584</sup> ».

À partir de 1939, s'élaborent, à travers l'enseignement et les diverses interventions publiques du père Lévesque sur le sujet, les fondements théoriques et idéologiques d'un véritable système économique autonome. Dans le cadre des mercredis coopératifs – qui synthétisent la matière du programme de deux ans que donne la chaire aux étudiants de jour<sup>585</sup> –, le professeur Lévesque érige l'armature conceptuelle d'une éventuelle théorie de la

---

<sup>582</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « La nouvelle chaire de coopération à l'Université Laval », *L'Action nationale*, VI, 10 (novembre 1938), p. 217.

<sup>583</sup> FOURNIER, *L'entrée dans la modernité...*, p. 131. Le père Lévesque lui-même l'admettait volontiers dans ses mémoires, la fondation du Conseil supérieur de la coopération répondait à l'impératif de pertinence sociale auquel on soumettait alors l'École: « Il fallait donc absolument démontrer que les sciences sociales débouchaient, même dans notre milieu, sur des possibilités et des ouvertures bien concrètes. Soudain, une corrélation s'établit dans mon esprit: je crus trouver une solution au problème. Pourquoi le directeur de l'École ne tenterait-il pas incessamment de promouvoir la création d'un conseil de la coopération? Si le projet réussissait, ce serait rendre un service très *pratique* au mouvement, en même temps qu'à l'École. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 334. Nous reviendrons brièvement sur cette considération stratégique au chapitre 5.

<sup>584</sup> LÉVESQUE, « La nouvelle chaire... », p. 220.

<sup>585</sup> LÉVESQUE, « Première leçon », p. 68.

coopération au Canada français. Reposant principalement sur les enseignements du thomisme en matière sociale, sur le coopératisme de Charles Gide<sup>586</sup> et sur les encycliques pontificales – principalement *Quadragesimo anno* –, ce cours établit en effet les rudiments conceptuels de l'économie afin que ses auditeurs sachent « où placer la Coopération<sup>587</sup> ». Y sont définies les notions d'économie, d'économie politique, de propriété, de production, de consommation, de besoin, de profit, de bien commun, de prospérité, etc. En outre, le père Lévesque y indique les grandes orientations morales du système ainsi ébauché. Dans ses articles et allocutions, en revanche, le père Lévesque se fait promoteur de ce qu'il conviendrait d'appeler l'idéologie coopératiste. Il y vante les mérites d'un système situé « au-dessus et à égale distance des erreurs opposées<sup>588</sup> », le socialisme et le capitalisme libéral: « Contre le socialisme, la coopération affirme en principe et en fait le droit de propriété, et contre l'individualisme elle lui reconnaît une fonction sociale obligatoire en vue du bien commun<sup>589</sup>. » Pour le sociologue dominicain, la coopération se veut davantage qu'une option économique à l'intérieur du capitalisme libéral, elle incarne la planche de salut des Canadiens français, la troisième voie par laquelle ils échapperont aux pièges du communisme et se libéreront de l'emprise du capitalisme. Comme il le pose d'emblée dans son premier cours du soir sur le coopératisme à l'École des sciences sociales, économiques et politiques, si l'on veut vraiment « éviter tous les dangers d'un système socialiste ou communiste qui nous menace et par ailleurs ne pas rester dans les maux d'un capitalisme vicié, il n'y a qu'une seule formule possible: la formule coopérative<sup>590</sup> ». Ainsi, alors que les corporatistes investissaient encore leurs espoirs dans une réforme morale insistant sur la responsabilité sociale des possédants<sup>591</sup>, le président du Conseil supérieur de la coopération, lui, propose carrément un autre mode de production et d'appropriation des richesses, une « solution de remplacement

---

<sup>586</sup> Pour une analyse de la parenté idéologique entre Lévesque et Gide, on lira Jean-François SIMARD et Maxime ALLARD, « Introduction », 2013, p. 15-20. Les auteurs vont jusqu'à faire du dominicain le « Charles Gide du Canada ».

<sup>587</sup> LÉVESQUE, « Première leçon », p. 68.

<sup>588</sup> LÉVESQUE, « L'idée coopérative... », p. 360.

<sup>589</sup> LÉVESQUE, « L'idée coopérative... », p. 360.

<sup>590</sup> LÉVESQUE, « Première leçon », p. 67.

<sup>591</sup> « Le capitalisme n'a rien en soi qui contredise la morale. [...] Le capitaliste a mieux à faire que d'entasser des richesses. Il a un rôle social à jouer. Si un jour il le comprend, la prospérité et la paix régneront dans le monde. » Esdras MINVILLE, « Le capitalisme et ses abus », *Pour la restauration sociale du Canada. Brochure de l'École sociale populaire*, 232-233 (1933), p. 17.

crédible à un libéralisme défaillant<sup>592</sup> ». Dès 1940, le père Lévesque lui-même évoque l'ambition subversive de l'idéologie coopératiste qu'il défend: « À qui sait le regarder de près, le coopératisme apparaît immédiatement comme une formule d'organisation économique opposée à la formule capitaliste actuellement en vigueur. Et les coopérateurs ne cachent pas qu'ils veulent substituer la première à la deuxième<sup>593</sup>. »

Comme l'ont bien résumé M. Allard et J.-F. Simard, il s'agit pour lui d'un système où l'« accomplissement de soi n'est [...] pas étranger à la participation à une vie communautaire où chacun est respecté<sup>594</sup> » et où le bien personnel coïncide avec le bien commun<sup>595</sup>. Inspiré des principes de liberté et d'initiative individuelle du capitalisme, il s'en distingue néanmoins en ce que ses acteurs sont tournés vers la prospérité collective, animés par une volonté de service au consommateur et non motivés par le seul profit individuel. En soi, l'idée même de remettre le consommateur au centre du système économique, d'en faire sa fin, recèle un potentiel éminemment subversif puisqu'elle s'attaque à la finalité même du système en place: « Parce que l'ordre économique actuel est complètement centré sur l'idée de profit pour le producteur, pour le marchand, pour l'industriel, pour le financier; tandis que le véritable centre c'est le service du consommateur. Le principal personnage de la vie économique c'est précisément le consommateur, non pas le producteur ni le financier qui sont tout simplement les serviteurs du consommateur<sup>596</sup>. » Ainsi, parce qu'il ne condamne pas la notion de profit, mais qu'il le redistribue équitablement aux membres selon leur apport à la collectivité et parce qu'il ne décourage pas l'initiative individuelle, mais qu'au contraire il lui donne un

---

<sup>592</sup> SIMARD et Allard, « La révolution coopérative... », p. 4.

<sup>593</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « Coopératisme, capitalisme, catholicisme », *Ensemble!*, 1, 3 (mars 1940), p. 3.

<sup>594</sup> SIMARD et Allard, « La révolution coopérative... », p. 32.

<sup>595</sup> SIMARD et Allard, « La révolution coopérative... », p. 34.

<sup>596</sup> LÉVESQUE, « Neuvième leçon », p. 202. La plupart des leçons des mercredis coopératifs s'attardent sur la distinction entre les différents systèmes économiques sur le plan de leurs finalités. À la troisième leçon, le père Lévesque tente tant bien que mal d'expliquer que le service au consommateur, et non le profit, distingue le coopératisme des deux grands systèmes établis: « En principe, le capitalisme dit donc: service avec profit; en pratique [...] le capitalisme a été surtout organisé pour faire des profits [...]. Ensuite la formule socialiste dit: service toujours, sans profit parce que le profit n'est pas légitime. [...] La doctrine coopérative arrive entre les deux et dit: service, mais sans profit. Non pas parce que le profit n'est pas légitime, [...] mais parce] qu'il sera trop grand, qu'il comportera des lésions à la justice commutative, distributive, etc., il deviendra [alors] illégitime. » LÉVESQUE, « Troisième leçon », p. 92. Il se fait plus clair à la septième leçon en rappelant le principe de propriété coopérative: « Vous avez l'individualiste qui vous dit ceci: cette chose est à moi seul, pour moi seul. Tandis que le socialiste nous dit: ceci est à nous tous, pour nous tous. La thèse chrétienne arrive, passe entre les deux: ceci est à moi seul, mais pour nous tous. Voilà la véritable position. » LÉVESQUE, « Septième leçon », p. 154.



nouvel essor en incitant chacun à travailler non seulement à son seul profit, mais au bénéfice de tous, le coopératisme incarne le seul système économique véritablement social. Il représente aussi le seul système véritablement démocratique puisque l'adhésion y est libre, que chaque membre dispose d'un vote, que tous y sont égaux, indépendamment de leur identité ethnique, religieuse ou politique et que chaque membre y reçoit l'éducation technique et morale nécessaire à son habilitation en tant que coopérateur. Dans la « civilisation inédite qui se prépare<sup>597</sup> », le programme coopératif propose aux hommes de bonne volonté

l'ordre le plus authentiquement démocratique qui se puisse concevoir. Qu'est-ce en définitive que la démocratie sinon ce qu'en disait Lincoln: le gouvernement du peuple par le peuple, pour le peuple? On veut nous dire que nous avons la démocratie politique. Mais que nous est-elle sans la démocratie économique? À quoi servirait pratiquement au peuple de posséder un droit de vote exercé tous les quatre ans sans le pouvoir réel de diriger la prospérité du pays par une participation efficace à sa vie économique<sup>598</sup>?

Bien davantage qu'une variante sociale-démocrate du libéralisme, le coopératisme du père Lévésque se présente comme un idéal au sens fort du terme: un projet de société structurant les rapports professionnels, économiques, mais aussi interpersonnels. C'est « bien plus qu'une simple méthode d'affaire [*sic*], bien mieux qu'une pure technique d'action économique, [c']est bel et bien une nouvelle manière de vivre, un ordre nouveau<sup>599</sup> ». La coopération procède d'une mentalité foncièrement opposée à l'individualisme libéral, il faut penser à l'autre avant de penser à soi: « C'est-à-dire, avoir dans l'esprit et dans le corps la présence des autres, c'est vouloir leur société, c'est chercher la collaboration, c'est vouloir être le frère de quelqu'un, c'est ouvrir son âme aux dimensions des besoins des autres, c'est penser en termes sociaux, en homme, en chrétien<sup>600</sup>. » Mieux encore, en implantant un mode d'organisation économique fondé sur la dépendance mutuelle des coopérateurs, le coopératisme est susceptible de produire un genre d'homme nouveau, motivé non plus par son seul mieux-être, mais par l'amélioration des conditions d'existence de sa collectivité. Comme le précise le manifeste de 1940:

---

<sup>597</sup> LÉVESQUE, « Coopératisme, capitalisme, catholicisme », p. 4.

<sup>598</sup> LÉVESQUE, « L'idée coopérative... », p. 360.

<sup>599</sup> LÉVESQUE, « L'idée coopérative... », p. 359-360.

<sup>600</sup> LÉVESQUE, « L'idée coopérative... », p. 359.

[...] la coopération faisant naître chez le peuple des habitudes de compréhension, d'entraide et d'action concertée fournit un remède des plus efficaces contre les maladies sociales qui s'appellent l'individualisme, la mésestimation, la lutte des classes, l'égoïsme, etc. Enfin, les vrais coopérateurs, sachant bien que l'ordre économique est essentiellement lié à l'ordre social, ne peuvent pas ne pas se sentir l'obligation de travailler en même temps pour l'ordre social, soit par des œuvres d'éducation, de bienfaisance, etc.<sup>601</sup>.

C'est pourquoi, les coopératives s'accompagnent nécessairement d'une œuvre d'éducation sociale, et c'est pourquoi le projet coopératiste se trouve d'emblée si imbriqué dans le projet de l'École des sciences sociales, économiques et politiques. Ainsi, d'un point de vue économique, social et politique, la coopération revêt pour le père Lévésque un caractère presque révolutionnaire. Le professeur a beau assurer l'auditoire des mercredis coopératifs à la deuxième leçon qu'il ne croit pas le coopératisme capable d'englober tous les domaines de l'activité économique<sup>602</sup>, il n'en appelle pas moins les coopérateurs à donner de l'ampleur au mouvement et c'est toute la société qu'il souhaite s'organiser en coopératives afin, à terme, de ne plus former qu'un seul et même tout. Dans son schème idéal, en effet tous « les coopérateurs finissent par faire comme un tout, si vous voulez, un tout qui a des besoins. Ce tout c'est le peuple, il a des besoins, on travaille pour le peuple et c'est lui-même qui y verra en s'organisant des manufactures, des magasins qui le serviront lui-même, c'est tellement le sens de la coopération qu'il n'est pas vrai de dire que quelqu'un va acheter dans un magasin coopératif, on ne se vend pas à soi-même<sup>603</sup> ». Ce que vise le président du Conseil supérieur de la coopération à travers son enseignement et ses discours, c'est un renversement de l'esprit égoïste qui préside au fonctionnement du capitalisme libéral. Un renversement qui doit toutefois s'opérer non par la violence, mais par la propagande, l'établissement de modes de production, de consommation et d'épargne dans le respect des cadres institutionnels

---

<sup>601</sup> LÉVESQUE, *et al.*, « Manifeste du Conseil... », p. 4. À la lumière de ces ambitions réformatrices, sans doute conviendrait-il de nuancer la conclusion que trace J.-P. Warren au terme d'un article sur le corporatisme comme « système total »: « Jamais, sans doute, dans l'histoire du Canada français, une doctrine n'avait rassemblé en elle, dans tel syncrétisme, autant d'aspirations contradictoires (planification sans interventionnisme, autonomie sans indépendance, démocratisation et autoritarisme, etc.) et pourtant si vives du groupe national! » WARREN, « Le corporatisme canadien-français... », p. 237. En parallèle au corporatisme s'élabore, sur les mêmes postulats, la position du père Lévésque au sujet du coopératisme, dont les objectifs sont plus structurels et plus englobant encore que ceux du corporatisme. En revoyant le mode d'organisation du travail et du capital, il y intègre les notions socialistes d'appropriation collective des moyens de production et de ses usages. Ainsi, pour changer les fondements moraux du système économique, il s'attaque aux fondements même de l'organisation économique et non seulement aux rapports de travail qui en découlent.

<sup>602</sup> LÉVESQUE, « Deuxième leçon », p. 90.

<sup>603</sup> LÉVESQUE, « Deuxième leçon », p. 89.

préexistants et des fondements du système politique et économique contemporain. En ce sens, le coopératisme de Lévesque peut être qualifié de réformisme. D'un autre côté toutefois, à travers le changement économique, c'est tout l'homme que le dominicain souhaite changer. En ce sens, son coopératisme est animé d'une ambition révolutionnaire. Une « révolution tranquille », en somme, dont il annoncera le triomphe pacifique avec plus de conviction que jamais en 1949, lors d'une conférence présentée par l'Institut de science économique appliquée:

Dans plusieurs secteurs, déjà les structures capitalistes craquent et s'écroulent pour faire place à des formules communautaires de vie économique. Un esprit nouveau, qui est un levain puissant, fermente actuellement dans le peuple et c'est un esprit de communion plus étroite entre les hommes à la recherche du bien commun. À la lutte sans merci qui mène à la mort du plus faible, tend à se substituer un esprit d'union pour la vie dans l'égalité de tous. Le vieil homme individualiste fait graduellement place à un homme nouveau qui pense la vie en termes de fraternité. Et c'est précisément l'effort d'institutionnalisation, d'incarnation en des structures durables de cette idée-force qu'est l'association des hommes en lieu de leur lutte pour la vie, qui constitue le feu de notre révolution. [...] Partout où cela est techniquement possible la coopérative tend chez nous à remplacer l'entreprise capitaliste. Le mouvement va croissant de jour en jour dans la ferveur et le succès. Et nous espérons tous qu'il fera un jour du Canada français qui lui a été si hospitalier, sinon le prototype, sûrement un témoin éloquent de ce que peut accomplir dans la paix et la révolution de l'humanisme économique, cette projection temporelle de l'idéal chrétien. Et c'est ainsi que la coopération aura été notre révolution<sup>604</sup>.

Dans la coopération, le père Lévesque croit donc trouver solution accordée aux principes des libéralismes économique et politique dominants tout en retournant leur aporie individualiste contre eux. Légitimes, la propriété privée et le profit s'y trouvent soumis aux impératifs du bien commun, l'esprit d'initiative et le travail y sont motivés non plus uniquement par l'appât du gain personnel, mais par la nécessité de collaborer tandis que la liberté d'association, la liberté d'expression, la liberté de croyance, la souveraineté du peuple se reflètent directement dans la gouvernance. En transposant dans le champ économique les principes démocratiques au cœur du libéralisme politique et en retenant du socialisme son éthique de justice commutative, le coopératisme se présente donc dans l'esprit de son principal promoteur comme un système économique à la fois moderne et chrétien.

---

<sup>604</sup> LÉVESQUE, « La coopération, force et espoir... », p. 374-375.

## Une théologie du travail: le coopératisme et la sensibilité religieuse du père Lévesque

La position du père Lévesque dans la modernité économique s'inscrit dans une vision catholique du monde particulière. Plus implicite qu'explicite, la définition de cette sensibilité religieuse permet de mieux cerner à la fois les motivations profondes derrière l'engagement du père Lévesque et ses finalités dernières. Ici encore, la position du père Lévesque dans la modernité économique diverge sensiblement de celle largement défendue par ses compatriotes. S'il fonde bien en l'idéal coopératiste l'espoir d'élever la condition socioéconomique des Canadiens français, on aurait tort de lire dans les positions du père Lévesque la manifestation d'une forme de nationalisme économique au sens où on l'entend généralement au sujet des corporatistes. La référence première du dominicain n'est pas nationale, mais humaniste et chrétienne. Comme il l'explique dans sa conférence de 1949, à travers le coopératisme, les Canadiens français ont l'occasion de faire la preuve de leur grandeur non pas en tant que nation, mais en tant que fidèles du Christ, car les valeurs qui sous-tendent le projet coopératiste sont authentiquement des valeurs chrétiennes:

Catholiques, nous devons apporter à l'Amérique qui nous regarde un témoignage chrétien, celui d'une vie dont les manifestations sociales et personnelles reflètent un esprit de vérité et d'amour. Or, nous ne pouvons être tout cela, nous ne pouvons garder à notre fidélité française son allure conquérante ni donner à notre témoignage chrétien toute sa force d'efficacité et toute sa puissance d'entraînement que si nous sommes un peuple prospère, libre et - dans le sens le plus constructif du mot - révolutionnaire. Et la coopération, pour le Canada français, c'est dans une très large part la condition de la prospérité, l'instrument de la liberté ainsi qu'un ferment révolutionnaire d'humanisme chrétien. Et c'est pour cela, c'est en cela qu'elle est une de ses grandes espérances<sup>605</sup>.

Service, partage, entraide, responsabilité, liberté...ces piliers symboliques de la coopération témoignent d'une sensibilité religieuse qui considère l'homme en lui-même, indépendamment de ses origines ethniques, pour sa valeur intrinsèque de créature divine. Ainsi, si le coopératisme est susceptible d'extirper les Canadiens français de la misère qui est la leur, c'est d'abord et surtout l'homme que le dominicain vise à entraîner sur les chemins de la prospérité. Prospérité matérielle, certes, mais prospérité spirituelle par-dessus tout<sup>606</sup>. À

---

<sup>605</sup> LÉVESQUE, « La coopération, force et espoir... », p. 372.

<sup>606</sup> « La vraie société chrétienne, c'est le bien-être général chez tous, la prospérité matérielle et même la prospérité spirituelle. » LÉVESQUE, « Première leçon », p. 70.

travers le coopératisme, le père Lévesque mobilise donc ses contemporains en faisant appel non pas tant à leur fibre nationaliste, mais surtout à leurs valeurs chrétiennes et humanistes.

À côté de sa référence à l'humanisme chrétien, la sensibilité religieuse du père Lévesque procède aussi d'un rapport particulier au temps, au travail et à autrui qui n'est pas sans rappeler une tendance diffuse au sein du catholicisme français. Au contraire d'une approche pessimiste de l'histoire humaine et de l'époque contemporaine, axée sur la chute de l'homme et l'attente passive et angoissée du Jugement dernier, la sensibilité du père Lévesque se veut foncièrement ouverte aux conquêtes de l'esprit humain. Le père Lévesque se représente l'histoire humaine comme la longue marche de l'homme vers Dieu par le travail du corps et l'inventivité de la raison. Selon le dominicain, la vocation de l'homme ne consiste pas à vivre une vie résignée et misérable dans l'attente du salut éternel, mais au contraire à répondre à la volonté divine en incarnant activement les valeurs chrétiennes de service, de justice et de charité. Accueillant les réalités matérielles du monde contemporain comme autant de manifestations du progrès de la créature voulu par le Créateur, le catholicisme du père Lévesque considère le travail comme un facteur de libération et d'élévation de l'homme et toute œuvre positive comme la participation humaine à l'idéal de la Cité de Dieu *hic et nunc*. Dans une conférence à Ottawa, le 9 avril 1934, il explique ainsi que travailler, « c'est agir. Or, tout être est fait pour agir, parce qu'au fond agir c'est être, mais être véritablement, plus pleinement, plus parfaitement. C'est participer à la causalité divine du Créateur, de l'être par excellence<sup>607</sup>. » À l'instar de la tendance que le politologue Jean-Marie Donegani, à la suite notamment des travaux de Roger Aubert<sup>608</sup> et de Bernard Besret<sup>609</sup>, a identifié comme le catholicisme d'incarnation, le rapport au temps qui sous-tend sa théologie du travail représente le progrès technique comme un témoignage de la délivrance de l'*homo faber* ici-bas et dès maintenant. Non pas école mais bien mouvance diffuse, le catholicisme

---

<sup>607</sup> LÉVESQUE, « À la recherche... », p. 188.

<sup>608</sup> J.-M. Donegani s'inspire en effet d'un chapitre de l'ouvrage de Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris-Tournai, Casterman, 1954, p. 44-70. Ce texte est tiré d'une conférence prononcée en 1953 et intitulée: « Ouverture au monde moderne: une théologie du laïc, de l'histoire et des réalités terrestres ». Ainsi qu'il le spécifie d'entrée de jeu, R. Aubert s'inspirait lui-même des analyses similaires de Jean Daniélou, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études*, 249 (1946), p. 5-21 et d'Yves Congar, « Tendances actuelles de la pensée religieuse », *Monde nouveau*, 4 (1948), p. 33-50. AUBERT, *La théologie catholique...* p. 7.

<sup>609</sup> Bernard BESRET, *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*, Paris, Le Cerf, 1964.

d'incarnation se définit de façon très large par son insistance sur la divinisation de l'homme par la transformation du monde:

Sans nier la réalité des fins dernières et la transcendance du mystère humain, les représentants du christianisme d'incarnation insistent sur l'action profane de l'homme qui contribue pleinement à la réalisation du Royaume. Ils s'appuient de manière privilégiée sur le dogme de l'incarnation, mais aussi sur une vision optimiste de l'histoire et du progrès humains pour considérer que c'est bien dans ce monde et dès maintenant que l'humanité s'oriente vers l'union divine<sup>610</sup>.

En concordance avec cette sensibilité, sous la plume du père Lévesque, l'histoire se lit comme l'inexorable marche de l'humanité vers sa rédemption grâce au progrès matériel. Le travail de l'homme était sa peine. L'ingéniosité de sa raison a progressivement permis de l'alléger. L'enthousiasme avec lequel il s'exclame devant ce « succès » que fut l'outil, cette « victoire libératrice » que fut l'usage de la puissance animale, la « manifestation splendide de la supériorité de son esprit » que représente l'harnachement des forces naturelles et cette « machine prodigieuse [...] qu'on appelle vulgairement la pelle mécanique » ne laisse subsister aucun doute quant à sa lecture de l'histoire: elle n'est pour lui qu'admirable progrès<sup>611</sup>. Ainsi, s'il se méfie de l'optimisme candide et béat qui refuse de voir la vilénie dans le cœur des hommes<sup>612</sup>, le père Lévesque semble bel et bien souscrire à un rapport au temps passé, présent et futur proche du catholicisme d'incarnation. Il s'oppose en cela au rapport au temps qui préside à la lecture des problèmes sociaux que font les corporatistes de l'E.S.P. En effet, comme l'a bien relevé G. Routhier, l'ordre du monde recherché dans les pages des brochures de l'École est celui, parfait et intemporel, des origines. Aux premiers jours de la création, tout n'était qu'ordre et beauté. Puis, selon cette lecture, le péché originel aurait entraîné l'humanité dans une longue spirale de déchéance dont il ne serait possible de sortir que dans la plus entière « soumission au Christ-Roi » à travers un retour à une structure sociale calquée sur une société médiévale idéalisée<sup>613</sup>. Au contraire du père Lévesque,

---

<sup>610</sup> Jean-Marie DONEGANI, *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 106.

<sup>611</sup> LÉVESQUE, « À la recherche... », p. 190-191.

<sup>612</sup> LÉVESQUE, « À la recherche... », p. 195.

<sup>613</sup> « Lors de la création, il y a eu un passage du chaos au cosmos. L'œuvre créatrice de Dieu est génératrice d'ordre. Il ne s'agit pas d'un ordre à créer, à faire ou à inventer. Il s'agit d'un ordre définitif, donné à l'aube des temps. Le monde n'est pas créé contingent, imparfait, portant en lui-même la contradiction et le conflit. C'est le péché, mouvement par lequel les hommes se sont détournés de Dieu, qui a introduit le déséquilibre, le conflit, la

pourtant inclus dans l'analyse de G. Routhier au titre de représentant du corporatisme de l'E.S.P., la conception du monde contemporain de l'École du père Archambault repose sur une lecture foncièrement pessimiste de l'histoire, conçue comme une perpétuelle rémission du péché originel. État constant de crise, suite ininterrompue de conflits, l'histoire humaine fut déterminée à jamais par l'exil de l'Eden:

Poussée à bout, cette compréhension de l'histoire nous entraîne à conclure que celle-ci est ramenée à cette portion de temps où l'humanité vit dans le mal et dans une existence pécheresse. L'histoire naît de la faute, de la rupture de l'ordre providentiel et éternel établi à l'origine. L'histoire, c'est la situation de désordre social engendré par le péché qui rompt avec l'état paradisiaque, qui brise l'harmonie entre la créature et le Créateur et l'harmonie dans le cosmos. Cette perspective, assise sur des conceptions théologiques et sur une certaine lecture de la Bible, ne peut concevoir un monde créé contingent, imparfait, portant en lui-même la contradiction et le conflit. Au contraire, l'œuvre créatrice de Dieu a été génératrice d'ordre dans la nature et dans la société. On a affaire à un cosmos qui n'est pas perfectible ou soumis à une loi de progression. Le salut se trouve dans l'absence d'histoire, il est à chercher à l'origine ou au terme de celle-ci<sup>614</sup>.

Cette conception du temps correspond, dans ses grandes lignes du moins, au catholicisme eschatologique que J.-M. Donegani adosse à la spiritualité d'incarnation. « Profondément pessimiste<sup>615</sup> » à l'égard de la vie contemporaine, cette tendance spirituelle se représente le temps comme une inéluctable régression du monde donné par Dieu aux Hommes depuis la Chute originelle jusqu'à l'Apocalypse annoncée. Ce catholicisme pose son regard nostalgique sur un idéal perdu que l'humanité ne retrouvera qu'à la fin des temps. En conséquence, elle propose à ses contemporains de fonder leur espérance non pas dans la vie terrestre animée par les efforts rédempteurs de l'homme, mais dans la vie éternelle de l'au-delà que leur accordera la grâce divine<sup>616</sup>. Dans cette perspective, la prière patiente et fervente se trouve

---

lutte. Ce refus du Père a entraîné un déchaînement des passions et une lutte entre les frères. En conséquence, seule une soumission au Christ-Roi pourra rétablir l'ordre dans le monde.» ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 12.

<sup>614</sup> ROUTHIER, « L'ordre du monde... », p. 46-47. Ici la théologie du travail du père Lévesque rejoint la théologie de la création de l'E.S.P.: par le travail, l'homme purge la peine de son péché. Cependant, tandis que les auteurs de l'E.S.P. ne voient dans le progrès matériel que l'accroissement du désordre humain découlant du péché originel, le dominicain y voit la preuve de la clémence divine.

<sup>615</sup> DONEGANI, *La liberté de choisir...*, p. 109.

<sup>616</sup> « Si l'espérance a déserté cette terre, il reste au croyant à s'ouvrir à l'invisible; si l'histoire s'est refermée, il reste au chrétien l'éternité. [...] On décidera donc ici de rompre avec les compromis qu'un certain christianisme constantinien a passés avec le siècle, on cherchera à réveiller la conscience personnelle en rappelant l'absolue transcendance de la vérité chrétienne, on fustigera le monde moderne gangrené par une technique non maîtrisée et peut-être par un faux progrès fondamentalement non maîtrisable, on refusera tout accommodement avec le siècle perçu comme enveloppe du péché et de la mort. "Parce que l'humanité est en pèlerinage sur la Terre, rien ne l'autorise à s'installer ici-bas », l'eschatologie constitue l'essence même du christianisme car la Bonne

valorisée, car elle assure « la seule présence possible de l'homme à la présence divine<sup>617</sup> ». Prenant le contre-pied de cette attitude défaitiste, le père Lévesque enjoint son auditoire du 9 avril 1934 à ne pas grossir les rangs « de ces pessimistes incurables, broyeurs de noir et apôtres du défaitisme, démissionnaires universels, qui ont perdu toute étoile, qui n'ont plus foi ni dans la bonté foncière de l'homme ni dans les forces rédemptrices qui, quoi qu'on fasse pour la transformer, voient la terre fatalement vouée à être l'enfer de l'homme et qui, dès lors, abdiquent le plus possible de quelques plaisirs terrestres, en attendant l'autre enfer<sup>618</sup>!... »

Le dominicain répétera cette conférence au moins une fois, le 28 février 1938 au Palais Montcalm. Témoignage de la constance de sa pensée sur le sujet, il en repiquera encore des extraits à l'occasion d'une allocution prononcée dix ans plus tard, en 1948, au 3<sup>e</sup> Congrès des relations industrielles de l'Université Laval. À ce moment, la proximité de sa sensibilité religieuse avec le catholicisme d'incarnation semble plus manifeste que jamais. Paraphrasant la Genèse pour rappeler à son auditoire que Dieu a d'abord commandé aux hommes d'exploiter l'usufruit de la Terre qu'Il leur a donnée en partage, il proclame alors la valeur du travail en tant que participation directe à la création divine. Citant saint Paul et le Christ, il évoque du même souffle la valeur rédemptrice du travail: l'homme portant sa propre croix, achève « dans son corps ce qui manque à la passion du Christ<sup>619</sup> ». Le labeur rachète ses propres fautes en même temps que celles de l'humanité tout entière. Ainsi, affirme-t-il, on « doit le considérer comme une collaboration de l'homme aux œuvres de Dieu, comme le prolongement humain de l'activité divine, l'homme ne faisant, pour ainsi dire, qu'achever et compléter les grandes entreprises de Dieu dans le monde. Ces grandes entreprises peuvent en somme se ramener à deux principes: celle de la création et celle de la rédemption<sup>620</sup>. »

On l'aura peut-être deviné, derrière ces différentes tendances religieuses que sous-tendent des conceptions contrastées du temps et du progrès humain se profile, dès la

---

Nouvelle que le Christ a révélée c'est précisément le moyen de passer de ce monde périssable dans un "Royaume qui n'est pas de ce monde". » DONEGANI, *La liberté de choisir...*, p. 107-108.

<sup>617</sup> DONEGANI, *La liberté de choisir...*, p. 108.

<sup>618</sup> LÉVESQUE, « À la recherche... », p. 194.

<sup>619</sup> LÉVESQUE, « Théologie du travail », p. 268.

<sup>620</sup> LÉVESQUE, « Théologie du travail », p. 266-269.



première moitié des années 1940 une divergence importance avec le clan corporatiste appelée à se manifester avec de plus en plus de netteté au cours des années d'après-guerre chez le père Lévesque. Le rapport au passé entretenu par les auteurs de l'E.S.P., en effet, va de pair avec une conception du nationalisme dont s'éloigne subrepticement le père Lévesque à travers ses prises de position d'ordre économique. À l'inverse, celui du père Lévesque s'inscrit en continuité avec son humanisme, tout entier tourné vers la construction d'un avenir plus juste, plus libre, plus charitable, plus prospère et plus humain qui ne souffre d'aucune borne artificielle entre les hommes. « Car, ne l'oublions pas, notre avenir, il n'est pas entre les mains de nos ancêtres, il dépend de nous. C'est nous qui devons le bâtir, et nous le bâtirons avec les pierres de nos œuvres positives et non pas avec celles que nous sommes trop souvent tentés de jeter dans le champ de nos voisins. En un mot, ayons un patriotisme pratique<sup>621</sup>. » Au « Notre maître le passé », cri de ralliement des nationalistes groulxistes, Lévesque substitue donc, dès 1944, un appel à préparer l'avenir qui emboîte le destin du Canada français dans celui du reste du Canada et, plus largement, à l'intérieur du destin de l'humanité toute entière. En ces temps de guerre mondiale, l'heure n'est plus aux vieilles rancunes. Le temps est venu, selon le dominicain, de faire table rase du passé acrimonieux et de se tourner tous ensemble vers l'avenir de l'humanité qui se joue au même instant dans les tranchées de la Flandre. Prenant acte de la mondialisation qui se manifeste bruyamment dans le tumulte des armes en sol européen, il considère effectivement que les destins du Canada français, du Canada et du monde entier ne font plus qu'un. « Pour notre part, nous estimons que nous serons d'autant plus Canadiens que nous serons meilleurs Canadiens français. Tout comme nous croyons que plus l'avenir du Canada aura de sécurité, de bonheur et de gloire, plus l'avenir de notre peuple pourra en retirer du profit. [...] Si peu nombreux que nous soyons, nous avons, nous aussi, nos responsabilités dans la préparation de l'ordre international de demain<sup>622</sup>. » Ainsi appelle-t-il à un patriotisme humaniste en prise avec la réalité, davantage tourné vers l'avenir que le passé et non plus fermé sur soi, mais ouvert sur l'autre. Une telle position entrait en consonance avec l'humanisme et l'optimisme de sa sensibilité religieuse tout comme avec le coopératisme non-confessionnel qu'il professait depuis le tournant des années 1940.

---

<sup>621</sup> LÉVESQUE, « Préparons l'avenir! », p. 406.

<sup>622</sup> LÉVESQUE, « Préparons l'avenir! », p. 407.

Contenu tant bien que mal au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, le malaise des catholiques dans la modernité libérale a jailli en une grande effusion colérique à la faveur de la crise économique des années 1930. Au cours de cette décennie foisonnante au point de vue intellectuel, la dénonciation de l'état de dépravation de la civilisation occidentale libérale et démocratique représentait en quelque sorte un postulat fondamental et un lieu commun de toute réflexion d'ordre socioéconomique. Ce constat critique constituait en quelque sorte une clé, un sésame, même, nécessaire pour pénétrer le cercle de discussion collective, le réseau communicationnel formé par le nombre restreint d'intellectuels canadiens-français. On ne pouvait communiquer avec eux si l'on ne reconnaissait pas d'emblée comme évidente la faillite du libéralisme économique. Cela étant, il est tentant d'envisager les positions économiques du père Lévesque sur le mode performatif, voire comme un simple acte promotionnel de la part d'un jeune « retour d'Europe » ambitieux souhaitant se faire (re)connaître de ses pairs intellectuels. Nonobstant leur contenu de sincérité, les réponses du père Lévesque à la question sociale apparaissent effectivement participer d'une stratégie d'investissement de son capital symbolique dans le champ de production restreint des idées socioéconomiques. Cette lecture sociologique ne saurait toutefois amoindrir l'intérêt que revêt leur analyse du point de vue de l'histoire intellectuelle.

Notre analyse invite notamment à se défaire de l'idée selon laquelle le dominicain se serait fait promoteur du corporatisme au même titre que la plupart des autres intellectuels des années 1930. Dès ses premiers pas dans le champ intellectuel canadien-français, son propos économique se démarque de celui de ses pairs. Il développe en effet un argumentaire antilibéral plus intransigeant et plus radical, paradoxalement inspiré d'une conception résolument optimiste des progrès humains et d'un rapport au temps fort différent de celui qui sous-tend la critique corporatiste du capitalisme libéral. Ainsi, avant même la création du Conseil supérieur de la coopération, les éléments essentiels de sa doctrine coopératiste – invalidité fondamentale du capitalisme libéral, primauté du bien commun sur l'intérêt individuel, primauté du consommateur sur le profit, etc. – étaient déjà présents au sein de son discours. La notion d'ordre est aussi fondamentale dans son discours que dans celui de l'E.S.P. Toutefois, chez le père Lévesque l'ordre est à *faire* et non à *refaire*. Sa pensée économique s'affirmera avec plus de vigueur et d'étoffe conceptuelle à partir du moment où il héritera de la direction de l'École des sciences sociales, politiques et économiques. Il dispose

alors d'un levier institutionnel qui jouera un rôle important dans la formation d'un mouvement coopératif à travers l'élaboration et la diffusion de la doctrine coopératiste, l'organisation des coopératives et la coalition de leurs intérêts. Aussi la refondation de l'École des sciences sociales, politiques et économiques s'inscrit-elle dans le même contexte de difficultés économiques et de détresse spirituelle que l'énonciation du coopératisme du père Lévesque.

Véhicule de changement social, les coopératives deviendront, à compter de l'immédiat après-guerre, le terrain d'affrontement d'une lutte cruciale dans l'histoire récente du catholicisme et dans la trajectoire sociale et intellectuelle du père Lévesque. Ce qui, prenant appui sur la coopération, se manifeste comme une divergence avec le reste de l'intelligentsia et de l'épiscopat canadien-français sur le plan économique de la modernité se muera en une polémique déterminante sur le plan de la modernité sociale au milieu de la décennie 1940, lorsque le père Lévesque défendra publiquement la non-confessionnalité des coopératives. Ainsi que nous allons maintenant le voir, la division que ce débat révélera au sein du clergé avait toutefois connu un antécédent dès le milieu de la décennie 1930.

## CHAPITRE 4 Modernité sociale: distinguer temporel et spirituel (1936-1946)

*Ma sensibilité « nationaliste » me portait moins vers les discours que vers l'action concrète et culturelle, l'action institutionnelle. Au fait, je le redis: nous aimions les mêmes Canadiens français, mais notre manière d'être patriote, ou nationaliste comme il le dirait, était tout à fait différente. Différente, mais non opposée. Les oppositions sont venues de nos façons particulières d'envisager la réalité d'ici.*  
Georges-Henri Lévesque au sujet de Lionel Groulx<sup>623</sup>.

*Maintenant qu'il s'est assuré le plein contrôle de l'organisation sociale, le clergé risque de découvrir, mais ce sera un peu tard, que dans le bassin de ses fidèles, plus personne ne sait ce qu'est la religion, ou ignore le sens profond de ses symboles les plus forts. [...] Et il ne faudra pas en accuser des cultures étrangères ou éloignées, mais plutôt, l'effet direct de la totale emprise du clergé sur l'organisation sociale.*  
Hubert Guindon<sup>624</sup>

Dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, *L'Action française* et Charles Maurras exercent sur les intellectuels Français une influence marquante. Distinguant le politique du religieux, le nationalisme intégral du journal accorde la priorité aux enjeux temporels, ce qui lui vaut l'opprobre du Saint-Siège en 1926. L'interdit dont le journal est frappé marque un temps fort des rapports entre catholicisme et nationalisme. Les intellectuels catholiques interprètent cette mise à l'Index comme un rappel que la défense de la foi doit primer sur toute autre considération. Au Québec, ce débat connaît un écho sourd dans la correspondance du père Georges-Henri Lévesque et de l'abbé Lionel Groulx quelque dix ans plus tard, à l'automne 1935. Le bref échange entre les deux hommes de Dieu engagés dans la cité des hommes marque dans le privé l'amorce d'une dissociation publique des domaines temporel et spirituel dans la société canadienne-française.

Ce débat autour de la distinction entre temporel et spirituel ressurgit en décembre 1945 à la faveur d'un article publié dans la revue *Ensemble* par le père Lévesque afin d'expliquer le principe de la non-confessionnalité promu par le Conseil supérieur de la coopération depuis 1940. Cette mise au point déclenche une crise paroxystique tant par son

---

<sup>623</sup> LACROIX, « Quand deux baobabs... », p. 72.

<sup>624</sup> Cité par GAUVREAU, *The Catholic Origins...*, p. 73. Citation de 1960.

intensité que par ses incidences sur la trajectoire intellectuelle et sociale du père Lévesque et sur les champs clérical et intellectuel au Canada français. Au cours de l'hiver 1946, les animateurs de l'École sociale populaire, appuyés par une part influente de l'épiscopat, dénoncent vertement ce qu'ils perçoivent comme un abus d'autorité de la part du père Lévesque et une dangereuse ouverture à la neutralité religieuse. Le père Lévesque pour sa part, fait appel à son supérieur, le père Pie-Marie Gaudrault, pour assurer sa défense. Ensemble, ils pressent l'Église de reconnaître l'existence de sphères d'activités profanes où son intervention n'est pas directement requise. Il en va selon eux de l'avenir même du catholicisme au Canada français que l'Église prenne acte des changements qui s'opèrent au sein de la société et tienne compte des demandes des laïcs qui aspirent à vivre leur foi sur le mode d'une religion pleinement incarnée, plus démocratique, moins autoritaire et moins cléricale. En dernière analyse, la polémique déclenchée par le petit article du père Lévesque met en jeu deux représentations contrastées de la nature et du rôle de l'Église en société, mais oppose aussi deux paradigmes épistémologiques distincts: d'une part un catholicisme déductif et hiérarchico-hiératique et d'autre part un catholicisme inductif et démocratique.

#### **4.1 Action catholique, action nationale: la primauté du spirituel sur le temporel**

La condamnation, en 1926, de *L'Action française* de Paris pour son nationalisme intégral a provoqué des remous dans la vie intellectuelle canadienne-française jusqu'au milieu des années 1930. Un échange de lettres entre le père Lévesque et l'abbé Groulx témoigne de la portée symbolique de cette sentence sur l'intelligentsia catholique du Canada français.

##### **La condamnation de l'Action française**

La revue *L'Action française* est créée en juin 1899 en réaction à la « décadence morale » de la France républicaine dont témoigne la cassation du jugement du capitaine juif Alfred Dreyfus. L'esprit franc-maçon, l'esprit protestant et l'esprit juif, affirment ses premiers publicistes, Henri Vaugeois et Maurice Pujo, conjuguent leurs forces pour miner les mœurs françaises. Charles Maurras, qui publie dans la revue dès le deuxième numéro, en viendra

rapidement à exercer sur elle une influence considérable, même si non exclusive<sup>625</sup>. S'il ne lui donne pas un programme idéologique, il lui imprime en tout cas une direction qui l'éloigne de ses velléités conciliantes à l'égard de la République et la détourne vers une solution franchement monarchiste. Les convictions de Maurras partent elles aussi du constat de déliquescence du régime politique issu de la Révolution, mais aboutissent à une critique plus radicale de son héritage politique: l'individualisme triomphant, les droits de l'homme, la démocratie parlementaire représentent des aberrations de l'histoire. Pour Maurras, l'individu, entité abstraite et désincarnée sur laquelle est fondé le système contemporain, ne saurait jamais faire primer ses droits sur ceux de la société française. Dans la hiérarchie des valeurs, la nation trône au-dessus de tout. L'inaptitude de la III<sup>e</sup> République à établir une politique intérieure et extérieure stable et cohérente suffit selon lui à démontrer son caractère contre nature. Pour soustraire la France aux influences pernicieuses de ce qu'il appelle les « quatre États confédérés », les juifs, les francs-maçons, les protestants et les métèques qui l'ont infiltrée, Maurras clame la nécessité d'un retour à la monarchie et aux habitudes religieuses de l'ordre antérieur:

Ordre historique car retour à la véritable tradition nationale; ordre social, dans la mesure où les hiérarchies sociales naturelles recouvrent leurs responsabilités naturelles; ordre politique, puisque le roi, entouré de son conseil et légitimement soucieux de l'intérêt de la nation, qui coïncide nécessairement avec celui de sa dynastie, n'aura d'autre dessein que de le réaliser; ordre administratif, puisque les provinces, rétablies dans leurs dignités et fonctions, retrouveront leur pouvoir local, supprimé par le jacobinisme départemental, ordre religieux dans la mesure où l'Église catholique, enfin rétablie dans ses privilèges, jouira de toutes ses prérogatives et de son influence dans l'État<sup>626</sup>.

S'il puise indéniablement à la source du traditionalisme antirévolutionnaire de Louis de Bonald ou de Joseph de Maistre, le monarchisme de Maurras procède moins d'un attachement à la figure royale que d'une réaction contre le régime en place et d'une interprétation positiviste du passé. Au contraire des restaurateurs catholiques convaincus que le désordre ambiant est causé par la désaffection des âmes égarées des chemins tracés de toute éternité par le Créateur, pour l'agnostique Maurras, l'ordre du monde n'a pas été donné par Dieu aux hommes, mais s'est plutôt édifié au fil de l'histoire. Les lois et coutumes qui structuraient cet ordre se sont purifiées par un lent processus de distillation que la

---

<sup>625</sup> DARD, « De la rue de Rome... », p. 11.

<sup>626</sup> Jacques PRÉVOTAT, *L'Action française*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 15.

Révolution, cette erreur monumentale dans le parcours millénaire des Français, a anéanti en « substituant l'individu-roi et les droits de l'homme aux traditions et à l'héritage immémorial des siècles<sup>627</sup> ». S'inspirant de la « politique positive » d'Auguste Comte, Maurras reconnaît l'importance de l'Église et de la religion du Christ dans le maintien de l'ordre et de l'intégrité nationale, sans toutefois adhérer au *credo* catholique ni défendre l'union du trône et de l'autel. Pour lui, le temporel et le spirituel existent séparément et la politique seule est à même d'assurer la grandeur de la nation. À l'époque où le combisme affirme la laïcité de l'État et entraîne la dispersion des communautés religieuses, l'agnosticisme de ses principaux animateurs n'empêche pas *L'Action française* de se faire championne de l'Église catholique opprimée, ce qui lui rapporte un nombre considérable d'adhérents jusqu'aux années 1920. Royalistes maurrassiens et intégristes catholiques se rejoignent dans leur haine commune du libéralisme et dans le but à atteindre pour le dépasser: la restauration de l'ordre ancien<sup>628</sup>. À compter de 1905, la Ligue d'Action française se dote d'une fédération étudiante, d'un institut d'enseignement, d'un journal quotidien et de troupes de choc, les Camelots du roi et les commissaires. Elle s'impose alors comme l'une des organisations les plus efficacement structurées de France et exerce sur les catholiques français une influence incomparable. Aussi le succès du mouvement d'Action française lui vaut-il d'être épargné de la condamnation papale en 1914, lorsque la Congrégation de l'Index signale à Pie X des passages condamnables des écrits de Maurras. En août 1926, alors que le mouvement a pris une ampleur telle qu'il fait ombrage à l'influence papale sur le clergé et les laïcs français, Pie XI décide d'en finir avec l'ambiguïté maurrassienne et charge le cardinal Andrieu, évêque de Bordeaux et ancien sympathisant du mouvement, de publier un avertissement résumant les griefs accumulés contre l'Action française. Assimilant les ligueurs à l'agnosticisme de Maurras, sa lettre suscite l'indignation de plusieurs d'entre eux. Cependant, elle vise juste lorsqu'elle affirme que « les hommes qui mènent l'Action française utilisent l'Église, [...] ils ne la servent pas, puisqu'ils rejettent le divin message dont la propagation est la mission de l'Église<sup>629</sup>. » Dans son allocution consistoriale du 22 décembre 1926, le pape assume les propos de son évêque et rappelle qu'il « n'est pas permis aux catholiques, en aucune façon,

---

<sup>627</sup> PRÉVOTAT, *L'Action française*, p. 14.

<sup>628</sup> Michel WINOCK, « L'Action française », dans Michel WINOCK (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris, Seuil, 1994, p. 137.

<sup>629</sup> Cité par WINOCK, « L'Action française », p. 144.

d'adhérer aux entreprises et en quelque sorte à l'école qui mettent les intérêts des partis au-dessus de la religion et font servir celle-ci à ceux-là<sup>630</sup>. » Le surlendemain, *L'Action française* réplique par un manifeste qui réitère la primauté du politique sur le religieux.

Pour des motifs religieux, [...] le Saint-Siège atteint un but politique en faisant appel au moyen religieux. Sur le terrain religieux, l'Église n'aura jamais de fils plus soumis ni plus dévoués que nous. Sur le terrain politique, nous avons le devoir de conserver l'usage de notre juste liberté. Le devoir d'obéissance cesse où commence le mal qui s'appelle, pour nous catholiques, le péché.

Dans la situation où se trouve la France, l'acte de tuer *L'Action française* est un acte non purement ni principalement religieux. C'est un acte politique au premier chef [...]

Favoriser cet acte serait trahir. [...] Nous ne trahisons pas notre patrie: *Non possumus*.

« Politique d'abord. » Le nationalisme intégral de Maurras ne saurait souffrir les exigences du Saint-Siège. Devant un tel acte d'insubordination et surtout devant l'aveu de l'allégeance première des militants de l'Action française au temporel, au détriment du spirituel s'il le faut, le pape doit sévir et affirmer son autorité. Le 29 décembre 1926, les livres de Maurras et le quotidien du mouvement sont mis à l'Index. En mars 1928, les prêtres qui adhèrent encore au mouvement sont menacés de suspension tandis que les simples lecteurs du journal se voient interdits de mariage et d'enterrement religieux. Le coup est dur. Le mouvement ne s'en relèvera pas. La crise des années trente, l'affaire Stavisky et le régime de Pétain lui confèrent bien un nouveau souffle, mais la Libération l'achèvera pour de bon.

### **Les échos de la sentence au Canada français: le débat Groulx-Lévesque sur l'action catholique**

La condamnation de *L'Action française* a des répercussions immédiates au Canada français. La revue du même nom qu'a fondée l'abbé Lionel Groulx en 1917 est heurtée de plein fouet par l'opprobre papal jeté sur les chantres du nationalisme français. En janvier 1928, *L'Action française* devient *L'Action canadienne-française*. Déjà plombée par les problèmes financiers, elle publie son dernier numéro en décembre de la même année. Au même moment un autre mouvement cher à l'abbé Groulx montre des signes d'épuisement. À l'aube des années 1930, l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (A.C.J.C.), fondée en 1903, semble parvenue à la croisée des chemins. La montée des

---

<sup>630</sup> Cité par Émile POULAT, « Le Saint-Siège et *L'Action française*, retour sur une condamnation », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 31 (2010), p. 157.



nationalismes, exacerbés depuis la Première Guerre mondiale, soulève la méfiance du Saint-Siège. La condamnation de *L'Action française* témoigne du durcissement de ton entre l'Église et les partis qui seraient tentés d'appuyer leurs visées politiques et belliqueuses sur la religion<sup>631</sup>. C'est dans ce contexte qu'intervient l'importation au Québec de mouvements d'action spécialisés créés en Belgique: les Jeunesses ouvrières catholiques (J.O.C.), initiative de l'oblat Henri Roy en 1932 et les Jeunesses étudiantes catholiques (J.E.C.), formées par les pères de Sainte-Croix en 1935<sup>632</sup>. En parallèle, des jeunes intellectuels se regroupent autour de mouvements dédiés spécifiquement à la cause nationale. Ainsi se forment les Jeunes-Canada en 1932 et les Jeunesses patriotes en 1935 tandis que *Vivre* défend âprement l'idéal corporatiste dans une nation souveraine. L'A.C.J.C., qui a fait de la défense conjointe de la religion catholique et de la nation canadienne-française son mot d'ordre – Religion et patrie –, est donc vidée par ses deux pôles<sup>633</sup>. Depuis le début de la décennie, elle entend fédérer les groupements de jeunesse concurrents afin de préserver l'unité du mouvement et de maintenir sa position prédominante dans le champ de l'action sociale au sens large. Cependant, en dépit de ses prétentions hégémoniques – ou peut-être à cause d'elles – les groupes nationalistes et le mouvement d'action catholique spécialisée continuent de prendre de l'expansion dans la province. En septembre 1935, sentant la situation glisser hors de son contrôle, Lionel Groulx publie, sous le pseudonyme de Jacques Brassier, un article dans *L'Action nationale*, nouvel avatar de la défunte *Action canadienne-française*. Il s'inquiète de ce que « sous prétexte de se donner plus entièrement à l'action catholique, l'on interdise à la jeunesse l'action nationale<sup>634</sup> ». Les gens « formés à l'européenne<sup>635</sup> » qui « rapportent de là-bas leur conception et leur haine du nationalisme<sup>636</sup> » ne songent guère qu'à miner le sentiment national de tels doutes. Ils risquent de reconduire leurs compatriotes « à leurs anciennes et abjectes abdications<sup>637</sup> ». Infime minorité dans un continent largement anglophone et protestant, les Canadiens français sont exposés à des périls moraux et culturels indéniables. On ne saurait négliger ces considérations lorsqu'on remet en question l'importance de l'action

---

<sup>631</sup> FOUILLOUX, *Une Église en quête...*, p. 68.

<sup>632</sup> BIENVENUE, *Quand la jeunesse...*, p. 15.

<sup>633</sup> LÉVESQUE, « Prélude... », p. 499.

<sup>634</sup> Jacques BRASSIER, « Pour qu'on vive », *L'Action nationale*, 6 (septembre 1935), p. 55.

<sup>635</sup> BRASSIER, « Pour qu'on vive », p. 52.

<sup>636</sup> BRASSIER, « Pour qu'on vive », p. 52.

<sup>637</sup> BRASSIER, « Pour qu'on vive », p. 58.

nationale au Canada. Pour Groulx, la défense du fait catholique demeure intimement liée à la défense du fait français en Amérique. La foi est gardienne de la langue et la langue, gardienne de la foi, selon le célèbre adage. Un catholicisme qui ne se soucierait plus de la condition nationale ou qui en ferait une cause à part serait selon lui un « catholicisme étriqué<sup>638</sup> ». Le croyant est entier. Les appartenances religieuse et nationale sont en lui indivisibles. Il est donc hors de question de « former un catholique compartimenté, ne se retrouvant patriote qu'à certains jours et à certaines heures, en dehors de son catholicisme<sup>639</sup> ».

Dans les semaines qui suivent, M<sup>gr</sup> Charbonneau, supérieur du séminaire diocésain à Ottawa, demande au père Lévesque un rapport sur les liens entre action catholique et action nationale. Dans une région bilingue et bi-confessionnelle où le nationalisme canadien-français trouve parfois moins de résonance dans les âmes catholiques, la confusion des marqueurs identitaires, religieux et national, dans l'action catholique fait surgir de graves questionnements auxquels M<sup>gr</sup> Charbonneau peine à répondre. Le père Lévesque lui apparaît comme l'expert tout désigné pour orienter son jugement: le sociologue n'appartient à aucune des communautés religieuses à l'instigation des nouveaux mouvements d'action catholique spécialisée<sup>640</sup>. Faisant écho au Québec à la condamnation papale prononcée contre *L'action française* de Charles Maurras et à la solution de compromis proposée par le philosophe français Jacques Maritain<sup>641</sup>, le dominicain distingue entre action catholique et action nationale : « Malgré certains beaux discours sur l'Église gardienne de la nation ou sur la mission apostolique de la race française, rechristianiser et refranciser, essentiellement

---

<sup>638</sup> BRASSIER, « Pour qu'on vive », p. 54.

<sup>639</sup> BRASSIER, « Pour qu'on vive », p. 57.

<sup>640</sup> LÉVESQUE, « Prélude... », p. 501.

<sup>641</sup> « L'expérience de *L'Action française* avait permis aux catholiques de constater qu'ils "se trouvaient ainsi conduits à solidariser sans le vouloir la religion catholique à la doctrine nationaliste, et à attendre des principes de celle-ci la seule conception juste et vraie, et la seule défense efficace, non seulement de la patrie française, mais de la civilisation et de la culture, et de l'Église elle-même." Cette désolidarisation de la religion et de la politique allait devenir un principe fondamental, appuyé sur le rappel que la papauté s'est toujours élevée "contre l'idée d'un parti politique catholique, en dehors et au-dessus de toute formule politique". Autre principe directeur: il ne peut y avoir d'opposition entre devoir religieux et devoir politique parce que le premier primera toujours tout autre devoir: "L'hypothèse d'une opposition entre le devoir religieux et le devoir patriotique ne tient nullement dès lors qu'il s'agit d'un devoir religieux [...] Une prescription donnée pour le bien des âmes ne peut pas porter préjudice à la patrie." Hiérarchie des fins surnaturelle et naturelle pour un catholique qui fait comprendre la phrase de Maritain: "Ce n'est pas d'abord et avant tout à cause de son nationalisme que *L'Action française* a été condamnée, c'est d'abord et avant tout à cause de son naturalisme, et de la marque imprimée à son nationalisme par cette erreur." » LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 22.

parlant, cela ne veut pas dire la même chose. Le catholicisme n'est pas plus essentiellement français que le français n'est essentiellement catholique. Ceci et cela sont d'un autre ordre, dirait Pascal. Ici du surnaturel, là du naturel. Ne mêlons donc pas ces actions<sup>642</sup>. » Si l'on ne peut les assimiler l'un à l'autre, on ne peut non plus opposer ces deux types d'action. L'individu qui s'y engage doit plutôt chercher à les articuler dans un ordre légitime, en subordonnant l'action nationale à l'action catholique. Rechristianisons d'abord, nous propagerons la fierté nationale ensuite, affirme en somme le père Lévesque. Nulle question pour lui d'imposer à quiconque un choix entre convictions nationales et confession religieuse. Seulement, dans l'ordre des valeurs qui orientent son action sociale, tout catholique devrait se considérer au service de Dieu avant tout. Là réside son allégeance première. Ainsi, « l'action nationale ne devra jamais aller contre le but et les directives de l'action catholique<sup>643</sup> ». Il en va différemment des cadres associatifs à l'intérieur desquels se déploie cette action collective. Ils doivent quant à eux se limiter à un seul but, qu'il soit national ou religieux. Une association d'action catholique ne doit avoir pour seule vocation que de « propager le règne du Christ<sup>644</sup> ». Toutes ses énergies doivent s'y consacrer. Aussi, si elle souhaite se conformer à la « volonté expresse du Souverain Pontife<sup>645</sup> », une organisation comme l'A.C.J.C. qui entretiendrait un double objectif devrait impérativement se consacrer à une seule des deux causes, préférablement l'action catholique. Il y a dans cette primauté du spirituel non seulement l'écho de Maritain, mais aussi l'amorce, chez son auteur, d'une distanciation par rapport au nationalisme groulxien. Or, celle-ci pouvait paraître surprenante en regard des propos tenus par le dominicain quelques mois auparavant devant les membres de l'A.C.J.C. En effet, invité en avril à prononcer une conférence à la Palestre nationale à l'occasion des prix d'action intellectuelle, le père Lévesque avait livré un vigoureux appel à l'union des forces intellectuelles dans la précision, la diffusion et la réalisation de l'idéal canadien-français sur tous les plans: économique, religieux, politique, national, allant même jusqu'à remettre en question la pérennité de la Confédération

---

<sup>642</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « Action catholique, action nationale », *Revue dominicaine*, 47 (décembre 1941), p. 231.

<sup>643</sup> LÉVESQUE, « Action catholique, action nationale », p. 232.

<sup>644</sup> Lettre *Quæ nobis* au cardinal Bertram, citée par LÉVESQUE, « Action catholique, action nationale », p. 233.

<sup>645</sup> LÉVESQUE, « Action catholique, action nationale », p. 233.

canadienne<sup>646</sup>. Certes, le conférencier semblait ce soir-là très attaché à la cause nationale, mais il ne l'est pas moins lorsqu'il rédige le rapport demandé par M<sup>gr</sup> Charbonneau en novembre. Entretemps il semble toutefois avoir hiérarchisé ses priorités. Prêtre d'abord, il rend à Dieu ce qui lui appartient:

S'il admet que l'action catholique est nécessaire, il soutient que l'action nationale l'est aussi. Car il sait que notre peuple est en train de dépérir non seulement catholiquement, mais aussi nationalement. S'il souhaite avant tout une renaissance chrétienne, cela ne saurait l'empêcher de rêver en même temps d'une renaissance nationale. C'est pourquoi, dans le cas où l'association déjà mentionnée deviendrait officiellement organisme d'action catholique et devrait abandonner l'action nationale, il soutient qu'il faudrait immédiatement mettre sur pied une organisation spécifiquement nationale pour notre jeunesse, et qu'il le faudrait à tout prix<sup>647</sup>.

M<sup>gr</sup> Charbonneau, ébloui par la clarté du document, suggère à son auteur de le soumettre à la *Revue dominicaine*. Le père Lévesque y voit cependant une difficulté: le texte risque fort de surprendre et de choquer l'abbé Groulx et le père Joseph-Papin Archambault, directeur de l'École sociale populaire (E.S.P.). Tous deux sont d'ardents promoteurs de la foi nationaliste et le jeune intellectuel estime plus prudent de se rendre à Montréal les avertir de la parution de son article, ce qu'il fait le 17 novembre 1935. De sa discussion avec Groulx, il retire l'impression désagréable d'avoir blessé celui qui, depuis ses années de collégien à la tête du cercle Racine de l'A.C.J.C. à Chicoutimi, incarne une référence incontournable de la vie intellectuelle canadienne-française<sup>648</sup>. L'abbé refuse que deux membres du clergé se disputent publiquement sur une question aussi importante. Aussi suggère-t-il de retirer un article d'André Marois – un autre de ses pseudonymes – qui doit prochainement réitérer ses idées sur le sujet. Incommodé par sa rencontre, Lévesque lui écrit le lendemain pour lui faire

---

<sup>646</sup> LÉVESQUE, « La mission des intellectuels... », p. 82-84. Il tient d'ailleurs des propos encore plus franchement séparatistes dans une lettre à André Laurendeau, écrite peu de temps auparavant. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 254. Dans ses mémoires, Lévesque explique les contradictions apparentes dans sa position au sujet du nationalisme canadien-français comme le symptôme d'une désorientation idéologique commune à l'ensemble du champ intellectuel durant les années 1930. La « classe intellectuelle francophone du pays se trouvait alors, comme moi-même, en recherche constante ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 255.

<sup>647</sup> LÉVESQUE, « Action catholique, action nationale », p. 234. L'auteur parle ici de lui à la troisième personne du singulier.

<sup>648</sup> Dans l'entretien qu'il a accordé à son confrère historien Benoît Lacroix sur le sujet, Lévesque affirme sans grande conviction avoir toujours admiré Lionel Groulx dans sa jeunesse. Il admet toutefois ne pas l'avoir lu ni fréquenté de près, mais avoir partagé « l'estime et l'admiration de [ses] professeurs » à l'endroit de ce « modèle d'esprit cultivé, [de cet] éveilleur d'âme et [de ce] fort bon écrivain pour l'époque ». LACROIX, « Quand deux baobabs... », p. 66.

part de son malaise et expliquer plus en détail le contenu de son article<sup>649</sup>. Le lendemain, il reçoit un appel de Marcolin-Antonio Lamarche, directeur de la *Revue dominicaine*, l'avertissant que son article s'est vu interdit de publication par l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Georges Gauthier<sup>650</sup>. Les deux hommes de Dieu s'échangent quelques lettres entre la fin du mois de novembre et la Noël. Bien que, dans cet intervalle, l'article d'André Marois paraisse dans *L'Action nationale* en dépit de la promesse de l'abbé Groulx, sa position évolue rapidement<sup>651</sup>. En effet, le 24 novembre, soit une semaine exactement après leur rencontre, Groulx se range à l'avis du père Lévesque. L'abdication lui est toutefois pénible. Pour ce héraut de la survivance canadienne-française, le sentiment religieux et le sentiment national puiseront toujours à la source d'un même passé. Il lui est donc difficile d'admettre qu'ils ne puissent se nourrir ensemble de l'énergie de la jeunesse et il anticipe le bouleversement des consciences que pourrait produire chez celle-ci la séparation des causes :

Quant à moi, je vous l'avoue, je suis comme un homme qui aurait à redresser l'axe de sa vie. Tant que les deux actions, catholique et nationale, ont paru, à l'esprit de notre peuple, parfaitement imbriquées, compénétrées l'une par l'autre, je n'ai pas ressenti de scrupules à faire ce que j'ai fait. Maintenant que les deux actions évolueront en des cadres dissociés, vous ne pourrez faire qu'en l'esprit de notre peuple, elles apparaissent très profondément dissociées<sup>652</sup>.

Groulx ne fournit qu'une courte explication pour justifier ce renversement. Les élections de 1935 et 1936 lui laissent entrevoir que l'action nationale sera tôt ou tard assimilée à la

---

<sup>649</sup> « Il est dur pour un homme encore jeune de se voir un jour obligé – pour rester fidèle à ce qu'il croit être la vérité – d'opposer sa pensée à celle d'un autre qu'il a vénéré depuis son enfance, qu'il suit encore comme un maître, qu'il estime comme un chef et auquel il reste attaché malgré tout. » HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres », p. 93.

<sup>650</sup> Il ne sera finalement publié qu'en 1941 avec quelques *addenda* de l'auteur. Outre ces ajouts, nous ignorons si le document original a été modifié puisque la version qui se trouve aux archives du père Lévesque est identique à celle de la *Revue dominicaine*. Dans l'entretien qu'il a donné au père Lacroix, le père Lévesque affirme avoir toujours soupçonné Joseph-Papin Archambault d'avoir sonné l'alarme. Bien qu'Archambault recourra à des procédés semblablement inspirés lors de l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives, on peut lui accorder le bénéfice du doute puisque jusque-là, il ne manifeste que de l'estime et de la sympathie à l'endroit du père Lévesque. D'ailleurs, il continuera à l'inviter aux Semaines sociales et à ses séminaires estivaux au moins jusqu'en 1938.

<sup>651</sup> Ainsi, le 8 décembre, il affirme franchement s'être rangé aux idées de son correspondant « depuis plusieurs jours » HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres », p. 101. Il le répète d'ailleurs à M<sup>gr</sup> Cyrille Gagnon dans une lettre datée du même jour. HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres », p. 106.

<sup>652</sup> HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres », p. 97.

politique partisane. Pour que l'action catholique préserve son autonomie, il apparaît nécessaire d'affranchir ses cadres de toute attache nationale<sup>653</sup>.

Aussi bref et privé fût-il, ce débat représente un point tournant de l'histoire intellectuelle québécoise à plusieurs égards. En consommant dans le privé une rupture publique entre action nationale et action catholique, la polémique représente une charnière dans l'histoire des tiraillements identitaires de la jeunesse de l'entre-deux-guerres. Sur le plan organisationnel, elle marque le passage d'une structure d'engagement civique dominée par l'A.C.J.C. à l'efflorescence de l'action catholique spécialisée. En ce qui concerne les associations de jeunes, le service à Dieu prend alors décidément le pas sur le service à la nation. Du point de vue du père Lévesque, convaincre le chantre aguerrri du nationalisme catholique qu'était Lionel Groulx ne constitue pas une mince affaire pour le jeune intellectuel dominicain. Cet épisode confirme sa crédibilité au sein du champ intellectuel et marque décidément la tangente ascendante de sa trajectoire. De la même manière, la correspondance entre l'abbé Groulx, alors âgé de 57 ans, et le père Lévesque, 32 ans, témoigne plus largement d'un changement de garde générationnel au sein de l'intelligentsia catholique canadienne-française. En effet, l'intervention du père Lévesque semble plonger le maître à penser du nationalisme canadien-français dans un profond trouble perceptible non seulement dans sa correspondance avec le père Lévesque, mais aussi dans ses échanges ultérieurs avec le père Lachance<sup>654</sup>. Bien qu'il diminuera la portée symbolique de ce débat dans ses mémoires, il n'en demeure pas moins annonciateur du déclin de son influence et de la montée d'une nouvelle génération intellectuelle porteuse d'un idéal « néonationaliste » pour les uns et « néolibéral » pour les autres<sup>655</sup>. Enfin, cette discussion marque l'amorce d'une dissociation des binômes référentiels du nationalisme canadien-français – langue et foi; nation-religion; politique-religion; temporel-spirituel; naturel-surnaturel – qui s'intensifiera au cours des

---

<sup>653</sup> HUOT, « De l'esprit, du coeur et des lettres », p. 107-108.

<sup>654</sup> Yves BÉGIN, « Une lettre de Louis Lachance, o.p. à Lionel Groulx », *Mens*, 1, 2 (2001), p. 163-169. En 1936, ce philosophe dominicain spécialiste du droit publie un ouvrage intitulé *Nationalisme et religion* dans lequel il synthétise en quelque sorte le compromis maritainien au sujet de la crise de l'Action française. Il fait non seulement une distinction entre national et politique, mais également entre nation et État. Il y considère la patrie comme la forme épurée et ennoblée de la nation, une idée qui inspirera sans aucun doute le père Lévesque. Louis LACHANCE, *Nationalisme et religion*, Ottawa, Collège dominicain d'Ottawa, 1936. Sur cet ouvrage, on lira BÉGIN, « Sur *Nationalisme et religion...* », p. 155-192.

<sup>655</sup> Voir à ce sujet, voir BOCK, *Quand la nation...*, p. 345-369.

années 1940, particulièrement après la crise de la non-confessionnalité dont il convient maintenant d'analyser les termes.

## **4.2 L'affaire de la non-confessionnalité des coopératives: causes et déroulement**

En décembre 1945, le père dominicain Georges-Henri Lévesque publie dans *Ensemble* un article afin d'expliquer le principe de la non-confessionnalité promu par le Conseil supérieur de la coopération depuis 1940. Loin de passer inaperçue, cette clarification soulève une vive polémique au sein du clergé catholique canadien-français au cours de l'hiver 1946. L'École sociale populaire et certains membres de l'épiscopat voient dans la non-confessionnalité une porte ouverte sur la neutralité religieuse. Pressant leurs pairs de s'adapter au contexte changeant du Québec moderne, Lévesque et son supérieur, Pie-Marie Gaudrault, affirment quant à eux la nécessité de désengager l'Église de certains secteurs d'activités socioéconomiques. Ainsi, sous son vernis théologique, le débat met en jeu les tenants de deux paradigmes concurrents luttant pour la définition légitime de la nature et du rôle de l'Église catholique dans la modernité canadienne-française.

### **L'inadmissible neutralité**

En 1940, lorsqu'il publie son manifeste, le Conseil supérieur de la coopération est présidé par le père Lévesque. Fondateur en 1938 de l'École des sciences sociales et économiques de l'Université Laval, le père Lévesque est alors l'un des représentants les plus en vue de l'Église catholique québécoise. En sa qualité de prêtre et de sociologue, il figure au nombre des intellectuels en quête d'une solution de continuité pour l'Église dans le Québec moderne. Comme nous l'avons vu précédemment, la distinction entre la sphère religieuse et le domaine d'activité profane se trouve déjà au cœur de l'engagement du père Lévesque au moment de rédiger le manifeste du Conseil de la coopération. Bien que la position épistémologique et sa vision sociale ne fassent pas l'unanimité au sein de ses confrères cléricaux et laïques, en 1940, le père Lévesque détient un ascendant important sur la vie intellectuelle canadienne-française. À titre de président du Conseil de la coopération, il peut à bon droit espérer que le manifeste qu'il contribue à rédiger saura réunir le mouvement coopératif du Québec et du Canada autour d'un consensus.

Le document tire son inspiration de certaines idées-forces du mouvement coopératif international. Au nombre de ces postulats fondamentaux : le principe selon lequel la libre activité économique dépasse les divisions de race, d'allégeance partisane ou de confession religieuse. La coopération économique, si elle peut s'effectuer dans un esprit chrétien de charité et de justice, ne gagne rien à s'identifier à quelque religion que ce soit. Au même titre que le principe du vote singulier attribué à chaque membre, que la liberté d'adhésion ou que la vocation éducative du mouvement, les auteurs du manifeste citent la non-confessionnalité comme l'un des traits caractéristiques de la coopération. Indifférente aux opinions politiques ou aux origines ethniques de ses membres, la coopérative d'achat, de production ou d'épargne doit aussi faire abstraction de leur confession religieuse, car « c'est en tant que consommateurs, ou producteurs, ou épargnants que les coopérateurs s'unissent non pas en tant que catholiques ou protestants, libéraux ou conservateurs, Français ou Anglais, etc<sup>656</sup>. » En posant cet axiome, les signataires, dont le père Lévesque fait partie, s'inspirent des principes institués par la *Rochdale Society of Equitable Pioneers*. En 1844, celle-ci a fait de la neutralité l'une des conditions d'existence de l'idée coopérative<sup>657</sup>.

Or, tout ancrée dans la tradition coopérative soit-elle, une telle position ne va pas de soi dans le Québec des années 1940. Pour la majorité de l'épiscopat québécois, la neutralité religieuse n'est pas synonyme de compromis, mais de compromission. Le discours catholique officiel dépeint les associations dites « neutres » comme autant de foyers de socialisme, de judaïsme, de protestantisme, de libéralisme ou de franc-maçonnerie<sup>658</sup>.

---

<sup>656</sup> LÉVESQUE, *et al.*, « Manifeste du Conseil... », p. 5.

<sup>657</sup> Cette coopérative fondée au Royaume-Uni édicta ce qui est aujourd'hui considéré comme les principes essentiels du coopératisme moderne. William Henry Brown, *The Rochdale Pioneers. A Century of Co-operation* (Longsight, Manchester, Co-operative Union, 1944), 107 p. Le père Lévesque s'appuiera fréquemment sur ce fondement normatif lorsqu'il aura besoin de justifier la position du Conseil : « Les principes de la coopérative de Rochdale sont : 1- de ne pas s'enquérir de l'opinion politique ou religieuse des candidats à la qualité de sociétaire, chez eux ou à l'une des diverses coopératives de la ville; 2- de ne pas permettre, en principe, dans les décisions prises et dans leur application, ce qui pourrait passer, vis-à-vis des opinions religieuses différentes des sociétaires, comme une préférence quelconque pour l'une ou l'autre de ces croyances religieuses ou l'une ou l'autre de ces opinions politiques. » Cité par Georges-Henri LÉVESQUE, « La non-confessionnalité des coopératives », *Ensemble!*, 6, 10 (décembre 1945), p. 3 (note de bas de page 4).

<sup>658</sup> De tels avertissements émaillent la littérature catholique depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. En 1909, le Concile plénier de Québec avait émis au sujet des clubs neutres une directive qui sera régulièrement rappelée par la suite. Voir par exemple École sociale populaire, « Rotary et Maçonnerie: deux articles de la *civiltà cattolica* et autres documents », *L'École sociale populaire*, 178 (1928), p. 31-32. Le soupçon d'incroyance planait d'ailleurs sur l'Institut canadien de Québec dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet LAMONDE, *Histoire sociale*, T. 1, p. 342-343.



Derrière les portes closes de ces « clubs neutres », sous couvert de tolérance, on exalte les sensibilités anticléricales, voire carrément athées. Le 2 décembre 1942, par exemple, dans une lettre pastorale publiée par *Le Devoir*, M<sup>gr</sup> Philippe Desranleau, évêque de Sherbrooke, condamne sans équivoque les « clubs neutres ». L'évêque cible particulièrement les Kiwanis, Rotary, Lions, Elks, toutes associations de bienfaisance d'origine étrangère dans lesquelles il ne voit que des viviers d'incroyance. Rappelant les directives pontificales à cet égard, il « demande avec instance [*sic*] aux catholiques de n'en pas faire partie et d'en sortir sans retard, si, par erreur, ils y sont entrés<sup>659</sup> ». Pour Desranleau, la foi n'est pas un manteau que l'on enlève en entrant dans un club pour le reprendre en sortant; le chrétien sincère la porte en lui. Gouvernant sa conduite sociale jusque dans ses gestes les plus quotidiens, la religion s'impose comme une dimension essentielle de son être. Exiger qu'il en fasse abstraction et ne l'affiche pas, c'est aller contre sa nature humaine. En conséquence, une association qui confinerait la foi au for intérieur de ses membres se montrerait au mieux indifférente à la chose religieuse. Or, entre l'indifférence et l'incroyance, il n'y a qu'une différence de degré. Toutes deux sont également condamnables. Le syllogisme de M<sup>gr</sup> Desranleau à cet égard montre bien la suspicion en laquelle le haut clergé tient les « clubs neutres » : l'« éloignement ou l'oubli officiel de Dieu équivaut à la négation de Dieu : une société qui systématiquement est sans religion, nie Dieu et la vraie religion donc est contre la vraie religion : "*Qui n'est pas avec moi, dit Jésus, est contre moi.*"<sup>660</sup> » Comme l'illustrent les nombreux appuis qu'il reçoit, l'opinion de M<sup>gr</sup> Desranleau est partagée par nombre de ses pairs<sup>661</sup>. En ne reconnaissant pas la suprématie spirituelle du catholicisme sur les autres cultes, en substituant parfois un « Être suprême » au Dieu chrétien et en proposant à leurs membres une morale dépourvue de référence religieuse, les associations dites « neutres »

---

<sup>659</sup> Philippe DESRANLEAU, « L'Église désapprouve les sociétés et les clubs neutres », *Le Devoir*, 2 décembre 1942.

<sup>660</sup> DESRANLEAU, « L'Église désapprouve... ».

<sup>661</sup> Dès 1910, le synode diocésain de Québec, Sherbrooke, Saint-Hyacinthe et Montréal avait clairement proscrit la participation des fidèles catholiques aux « clubs neutres ». Ses conclusions étaient périodiquement rappelées aux paroissiens par les publicistes de l'Église. Cyrille GAGNON, *Les clubs sociaux neutres : ce qu'en pense la théologie*, Québec, Œuvre des tracts n° 75, 1925. Dans une lettre pastorale datée du 15 mars 1943, M<sup>gr</sup> Georges Melançon, évêque de Chicoutimi, jugeait opportun de réitérer son appui à son homologue sherbrookois. Georges MELANÇON, « Les sociétés neutres », *Circulaire au Clergé*, 15 mars 1943, p. 97. Lui-même grand pourfendeur de la neutralité, M<sup>gr</sup> Courchesne, évêque de Rimouski dès 1928 puis archevêque en 1946, défendra périodiquement également le principe de la stricte confessionnalité des œuvres économique-sociales. Dès le 10 janvier 1946, il réagit ainsi à la nouvelle consigne du père Lévesque. Voir par exemple l'extrait d'une circulaire à son clergé que cite ROBILLARD, *L'Ordre de Jacques Cartier*, p. 393.

contestent directement le monopole de l'Église catholique sur l'action sociale canadienne-française. Leur existence même représente un affront à l'autorité hiérarchique. Aussi, en plus d'un délit doctrinal et une menace de dérégulation des âmes, M<sup>gr</sup> Desranleau lit dans les constitutions des clubs neutres un défi aux prérogatives ecclésiastiques en matière de bienfaisance et de direction morale.

Ces sociétés ou clubs neutres prétendent établir une morale : ils déclarent être "des organisations sociales"; "vouloir faire du bien, aider les malades, consoler ceux qui pleurent"; leur but est "d'influencer la politique, de promouvoir la morale publique, de procurer le bien général"; ils affirment qu'ils "assureront le bonheur de leurs membres et les rendront heureux." Mais tout cela est d'ordre social et moral, et il n'y a pas de morale sans religion, sans Dieu : la morale ne peut être neutre. Que peut valoir une morale qui ne s'appuie pas sur des motifs religieux, sur Dieu que la religion entend servir? Une telle morale ne peut être que matérialiste, purement païenne<sup>662</sup>.

En persistant dans « l'erreur » comme ils le font, en maintenant l'« ignorance de Dieu », cette « véritable hérésie » à la face de l'Église, ces groupes rejettent par leur seule présence le principe même d'autorité, « le seul vrai et admis en matière de foi et de morale ». Voilà pourquoi l'orthodoxie catholique perçoit dans les associations neutres « quelque chose d'extrêmement dangereux »<sup>663</sup>.

Le problème des fondateurs du Conseil de la coopération demeure donc entier. D'une part, la tradition et la vocation coopératives ne tolèrent aucune étiquette confessionnelle. D'autre part, la neutralité religieuse est marquée du sceau de l'hérésie. Serait-elle avalisée par le Conseil dans son acception canadienne-française, que non seulement son affirmation irait à l'encontre de la conscience chrétienne des membres fondateurs du Conseil, mais elle risquerait de marginaliser le mouvement dès sa naissance en l'exposant à l'opprobre moral du clergé. Il faudrait trouver un compromis, une formule qui condense la volonté catholique d'affranchir les coopératives des cadres religieux officiels tout en demeurant attachée à une manière d'être et d'agir conforme aux préceptes chrétiens fondamentaux de justice et de charité.

Seulement, l'énonciation d'un tel principe relève du clergé et plus particulièrement de l'épiscopat, ainsi que le rappellera le père Lévesque dans un entretien sur le sujet quelques

---

<sup>662</sup> DESRANLEAU, « L'Église désapprouve... ».

<sup>663</sup> DESRANLEAU, « L'Église désapprouve... ».

décennies plus tard : « Au Québec, en 1940, il était impensable qu'une déclaration de principes comportant une incidence religieuse – donc susceptible de provoquer une réaction collective – puisse venir d'ailleurs que d'une autorité ecclésiastique ou, tout au moins, d'un des membres du clergé. C'était aussi simple que cela : la question ne pouvait même pas se poser autrement<sup>664</sup>. » En se chargeant personnellement de la rédaction de la portion du manifeste qui porterait sur le rapport des coopératives à la croyance religieuse, Georges-Henri Lévesque accepte d'apposer le visa catholique sur l'idée nouvelle que les circonstances appellent à naître. Cette idée lui vient sous le nom de non-confessionnalité.

Toutefois, avant de l'inscrire en toutes lettres dans le manifeste, il convient pour le prêtre de consulter les supérieurs diocésains. Le père Lévesque demande donc l'avis de l'archevêque de Québec, M<sup>gr</sup> Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, ainsi que de l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Joseph Charbonneau. Dans un entretien privé, M<sup>gr</sup> Villeneuve l'aurait alors assuré de son soutien : « L'Église a besoin de francs-tireurs. Vous en êtes. Allez-y!<sup>665</sup> » En accordant à Lévesque son *nihil obstat* informel, le cardinal reconnaît la pertinence du débat qu'il voit poindre à l'horizon, mais refuse d'en assumer officiellement la responsabilité. Sans se douter que le cardinal n'irait pas plus loin que cet appui confidentiel, le père Lévesque entreprend donc d'établir la non-confessionnalité en principe fédérateur du mouvement coopératif québécois.

Bien qu'elle n'ait pas déclenché de polémique publique, la parution du manifeste du Conseil supérieur de la coopération a assurément suscité de pressantes questions durant la première moitié des années 1940. À cette époque, la plupart des coopératives réunissent un ensemble somme toute assez restreint de producteurs ou de consommateurs appartenant à un même milieu démographique, le plus souvent paroissial<sup>666</sup>. À un tel regroupement socialement homogène, la question de l'appartenance religieuse ne se pose pas, elle va de soi. Il suffirait cependant qu'un organisme, présidé par un clerc de surcroît, soulève la question pour qu'elle devienne un problème. L'Église n'a-t-elle pas participé à la fondation de nombreuses coopératives au Québec? Se dire non-confessionnel, n'est-ce pas renier son

---

<sup>664</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Pierre R. DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, 1977, p. 8.

<sup>665</sup> AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 11.

<sup>666</sup> AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 13.

appartenance religieuse? À titre de président, le dominicain reçoit de nombreuses lettres – « des centaines », selon l'historienne Hélène Bois<sup>667</sup> – de coopérateurs lui demandant des éclaircissements au sujet de la non-confessionnalité. Lévesque lui-même l'admettra sans peine dans ses *Souvenances*, si le concept était mal compris, c'était sans doute parce qu'il était mal expliqué : « Même des membres du Conseil supérieur de la coopération, tout en étant d'accord avec l'idée – n'avaient-ils pas tous signé le manifeste au nom de leurs organismes respectifs? – éprouvaient du mal à l'expliquer clairement et à le faire admettre par tous<sup>668</sup>. » Absconse aux yeux mêmes de ses premiers promoteurs, la non-confessionnalité pouvait difficilement faire l'unanimité auprès des coopérateurs. Elle suscite d'ailleurs un durcissement doctrinal chez quelques-uns d'entre eux, au point où le président du Conseil fait appel au cardinal Villeneuve le 21 décembre 1941 pour qu'il clarifie la situation. Depuis la parution du manifeste, se plaint-il, le Conseil éprouve « des difficultés avec certains apôtres ultra-zélés qui veulent afficher l'étiquette catholique partout et fonder des coopératives catholiques ». Ces fidèles épuisent leurs confrères en « disputes inutiles<sup>669</sup> » et nuisent à l'essor du mouvement coopératif. Alors que les signataires du manifeste ont voulu faire croître l'harmonie, voilà que poussent des germes de discorde. L'incertitude générale appelle une explication. À défaut d'une intervention du cardinal Villeneuve, le père Lévesque fournira des éclaircissements dans un article intitulé « La non-confessionnalité des coopératives », publié en décembre 1945 dans la revue *Ensemble!* du Conseil supérieur de la coopération.

### **La non-confessionnalité : entre incroyance et ingérence cléricale**

De prime abord, l'article qui fera scandale vise à « expliciter » la position du Conseil en présentant ses « fondements philosophiques et théologiques »<sup>670</sup>. Toutefois, en cherchant à faire comprendre le concept de non-confessionnalité, l'auteur cherche aussi à la faire accepter. Et pour faire de la non-confessionnalité une idée recevable, pour la faire adopter par les détenteurs du discours autorisé de l'Église, Lévesque doit nécessairement la

---

<sup>667</sup> Hélène BOIS, *Les aumôniers et la déconfessionnalisation des oeuvres économique-sociales québécoises (1940-1972)*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 1992, p. 264.

<sup>668</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 171-172.

<sup>669</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 27 décembre 1941.

<sup>670</sup> AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 16.

distinguer de la neutralité religieuse. Aussi, la position du dominicain rejoint-elle celle de M<sup>gr</sup> Desranleau. Se référant à la même encyclique que l'évêque – *Mirari Vos* –, le président sortant du Conseil supérieur de la coopération répudie lui aussi la neutralité qui, affirme-t-il, « n'est pas autre chose que de l'indifférentisme en matière de religion » et qui, par conséquent, « ne peut jamais être acceptable »<sup>671</sup>. Or, là où l'évêque de Sherbrooke ne voyait qu'une seule solution à la neutralité, l'innovation de Lévesque consiste précisément à inaugurer une troisième voie, à révéler, plutôt, un espace intermédiaire entre confessionnalité et neutralité où il est possible pour un catholique d'exister légitimement dans sa communauté de foi :

Il appert donc que, d'après la nature des choses et contrairement à ce que l'on croit d'habitude, nous sommes en présence de trois termes et non de deux : // 1- La neutralité qui signifie la non-acceptation tant intérieure qu'extérieure de la foi; // 2- la confessionnalité qui signifie l'acceptation intérieure et extérieure de la foi; // 3- Entre les deux, la non-confessionnalité qui signifie l'acceptation intérieure de la foi, mais sans sa manifestation extérieure. // Où il est évident que non-confessionnalité ne veut pas du tout dire neutralité. Quelqu'un, par exemple, peut adhérer à la foi chrétienne et, tout en restant soumis au précepte général de la confesser, être cependant justifié de ne pas le faire pour des raisons prudentielles imposées souvent pas sa foi elle-même. De même pour une institution, personne morale<sup>672</sup>.

Comme le veut l'orthodoxie catholique depuis que Léon XIII a fait de sa pensée la doctrine philosophique officielle de l'Église, le père Lévesque s'appuie sur Thomas d'Aquin pour étayer l'idée selon laquelle la confessionnalité est chose nécessaire, mais non obligatoire. La confession de foi catholique, selon le docteur angélique, est un principe affirmatif. Et comme tous les principes affirmatifs, « ils n'obligent point à tout instant quoiqu'ils obligent toujours<sup>673</sup> ». Il faut confesser sa foi lorsque, par exemple, ne pas la confesser porterait à croire qu'on n'en a point. Cependant, si la confession de foi trouble l'ordre de la *polis*, il convient de ne pas en faire la démonstration ouverte. Telle est précisément la « prudence » à laquelle le père convie ses confrères.

La vertu de prudence exige d'abord de reconnaître les faits tels qu'ils sont. Or, dans une société moderne de plus en plus marquée par le pluralisme religieux et la mondialisation

---

<sup>671</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 2.

<sup>672</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 2.

<sup>673</sup> Cité par LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 4.

des échanges, la participation officielle de l'Église à l'activité coopérative nuirait à l'atteinte des objectifs commerciaux visés par les coopérateurs.

On sait, en effet, que pour satisfaire aux exigences de la vie économique contemporaine, il faut établir des relations de coopérations avec des régions, des provinces et des pays différents; la complémentarité et l'interdépendance de ces derniers l'imposent de fait. Or, dans tous ces lieux, la coopération est assez réaliste pour voir l'infinie diversité des opinions religieuses qui sont professées<sup>674</sup>.

Les coopératives ayant pour objectif fondamental de faire fructifier le bien commun par le travail collectif, leur mission ne devrait pas souffrir d'entraves sociales : « La coopération signifie un mouvement d'ensemble dans un milieu social donné, ensemble rendu impossible lorsque la confession de foi provoque des dissensions et querelles parmi les coopérateurs et compromet ainsi l'unité morale de la coopérative<sup>675</sup>. » Plus grave encore, la confessionnalité des coopératives porte préjudice à l'Église elle-même. Charger officiellement les coopératives d'une étiquette catholique, c'est non seulement courir le risque de heurter inutilement la sensibilité religieuse de leurs interlocuteurs commerciaux, mais c'est encore risquer de faire porter sur les épaules du clergé les inévitables échecs de certaines d'entre elles<sup>676</sup>. À l'inverse, il n'est pas plus souhaitable que des marchands coopératifs se servent de l'étiquette catholique pour se procurer un avantage concurrentiel en s'attirant, par exemple, une clientèle de fidèles consciencieux qui croiraient servir l'Église en achetant leurs produits. Nous ne sommes plus à l'époque des simonies: la foi en Dieu ne saurait être ainsi placée au service de telles finalités.

Sous leurs ornements théologiques, les arguments du père Lévesque se rapportent d'abord à des nécessités pragmatiques. La non-confessionnalité s'impose d'elle-même dans le secteur économique, celui-ci répondant à des impératifs largement étrangers à la religion. Les deux domaines ne sont toutefois pas complètement étrangers l'un à l'autre et tant s'en faut de croire que le dominicain souhaiterait leur séparation étanche. Il admet volontiers que la confessionnalité puisse s'exprimer différemment, de manière moins ostentatoire, par

---

<sup>674</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 4. Nous soulignons.

<sup>675</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 4.

<sup>676</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 5. Comme Lévesque l'expliquait déjà au cardinal Villeneuve en 1941, la non-confessionnalité dégageait l'Église catholique de responsabilités qui ne devaient pas lui incomber : « Ainsi, lorsqu'une coopérative fera faillite, ce ne sera pas l'Église qui fera faillite. » AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 27 décembre 1941.

l'admission de membres uniquement catholiques, par exemple, ou par l'inclusion, dans les chartes des entreprises, des principes de la doctrine sociale catholique<sup>677</sup>. En conclusion de son article, il prend donc bien soin de rappeler que la confessionnalité qu'il rejette ne vise, au fond, « que l'affichage officiel de la foi » et ne nie aucunement, bien au contraire, « l'obligation réelle qu'une coopérative a, comme toute institution d'ailleurs, de s'inspirer des principes chrétiens comme aussi d'orienter son action vers Dieu<sup>678</sup> ». À cet égard, la pensée du dominicain s'inscrit en continuité avec la position qu'il défendait en 1936 dans sa correspondance avec Lionel Groulx au sujet de la distinction entre l'action catholique et l'action nationale. Contre l'amalgame symbolique du nationalisme et de la religion que promouvait l'abbé Groulx, le dominicain défendait la séparation et la hiérarchisation des causes qui relèvent du monde naturel de celles qui relevaient de fins surnaturelles, celles-ci devant toujours primer celles-là. Quelque dix ans plus tard, il plaide encore pour la distinction du temporel et du spirituel lorsqu'il applique le principe de non-confessionnalité aux coopératives.

Seulement, désigner comme un « *turbatio* [trouble]<sup>679</sup> » la présence visible de l'Église et la dénoncer comme une déviation de sa mission première susceptible de provoquer « des dissensions et querelles parmi les coopérateurs », suggérer par le fait même que l'Église pourrait, par sa seule présence officielle, nuire au développement coopératif et se nuire à elle-même, n'est-ce pas déjà repousser les limites de l'autocritique cléricale légitime? Certains le croient, apparemment, car en manière de contrepoids aux exclamations soulagées des anticléricaux comme Téléphore-Damien Bouchard et Jean-Charles Harvey<sup>680</sup>, l'article suscite presque aussitôt la méfiance, et bientôt l'ire de certains membres du clergé.

---

<sup>677</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 5.

<sup>678</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 5.

<sup>679</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 4.

<sup>680</sup> Téléphore-Damien BOUCHARD, « Enfin! », *Le Clairon*, Saint-Hyacinthe, 10 mai 1946; Jean-Charles HARVEY, « Neutres et nous », *Le Jour*, 9 février 1946. L'article reçoit aussi la faveur d'Eugène L'Heureux, que Lévesque a connu dans ses jeunes années au cercle Racine de l'A.C.J.C. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 87-88. Ce « catholique de bonne volonté » défend la position de son ami dans un article intitulé « Neutralité et non-confessionnalité » paru dans *L'événement-journal* du vendredi 4 janvier 1946 : « Les distinctions d'ordre doctrinal formulées en cet article par le Père Lévesque vont peut-être scandaliser ceux d'entre nous qui, dans les meilleures œuvres, manifestent habituellement moins de connaissances doctrinale et de clairvoyance que de bonnes intentions et, quelquefois même, d'intention fort discutables. Mais il y a de ces scandales avec lesquels devront se familiariser de plus en plus tous les esprits désireux de construire beau, grand et solide en ce pays où

## Haro sur « le moine laïcisant<sup>681</sup> »

Dès janvier, le délégué apostolique Ildebrando Antoniutti, alerté par M<sup>gr</sup> Philippe Perrier<sup>682</sup>, ordonne qu'un rapport lui soit transmis sur le problème soulevé par l'article d'*Ensemble*. Il consulte à cet effet un théologien et des sociologues de l'Université d'Ottawa ainsi que l'École sociale populaire (E.S.P.), dirigée depuis 1929 par le père jésuite Joseph-Papin Archambault. Les avis en provenance d'Ottawa ne semblent pas défavorables au principe défendu par Lévesque, mais uniquement à l'opportunité pour les coopératives de s'en prévaloir. Cependant, il en va tout autrement de l'E.S.P.

Le *Jugement* qu'elle soumet au délégué dénonce fermement la distinction « verbale et illusoire<sup>683</sup> » du père Lévesque entre neutralité et non-confessionnalité. S'appuyant sur « l'usage reçu dans les documents officiels des derniers papes et dans ceux de l'épiscopat canadien du siècle actuel<sup>684</sup> », l'E.S.P. entend démontrer que l'article d'*Ensemble* propose non seulement une mauvaise lecture de saint Paul et de saint Thomas, mais encore une conception du mouvement coopératif qui entre en contradiction avec l'expérience fondatrice de Rochdale et celle des actuelles coopératives de la province. Au contraire de l'imprudence décelée par le père Lévesque, l'intervention éducative des clercs dans les domaines social et économique s'avère nécessaire à l'avancement du message évangélique dans les sociétés modernes, ainsi que l'ont notamment déclaré Benoît XV et Pie XI<sup>685</sup>. Aux yeux des auteurs du rapport, les organisations coopératives représentent pour l'Église autant de vecteurs d'éducation populaire par lesquels la doctrine sociale de l'Église doit se propager dans la société. En ces temps troublés d'après-guerre où le socialisme, le libéralisme et le fascisme ont tous fait la preuve de leur capacité à pervertir les âmes, la sainte Église doit plus que

---

il faut compter, comme partout ailleurs, avec les réalités et les prescriptions de la prudence, plus qu'avec les impulsions sentimentales. Il n'est pas nécessaire d'observer bien longtemps pour constater que l'étroitesse d'esprit nuit souvent à des causes religieuses, sociales et nationales que l'on n'a pas le droit, par ignorance, irréflexion ou faux calcul, de desservir même en prétendant les servir mieux que tout autre. » Eugène L'HEUREUX, « Neutralité et non-confessionnalité », *L'événement-journal*, Québec, vendredi 4 janvier 1946.

<sup>681</sup> Ainsi désignait-on le père Lévesque en certains milieux. AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 9.

<sup>682</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 94.

<sup>683</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », École sociale populaire, *Jugement de l'école sociale populaire sur l'article du T.R.P. Georges-Henri Lévesque, paru dans Ensemble de décembre 1945 sur La non-confessionnalité des coopératives*, 1946, p. 1.

<sup>684</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 1.

<sup>685</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 8-9.



jamais descendre dans l'arène et combattre leurs idées par les siennes. Engagée dans cette lutte idéologique cruciale, elle ne peut abandonner aucun champ de bataille à l'adversaire. Tel est le sens que les auteurs du *Jugement de l'École sociale populaire* donnent à cette directive de Pie XI, émise dans une lettre au cardinal Segura : « Les pasteurs sacrés de l'Église, en raison de leur charge, ne peuvent se désintéresser des organisations économico-sociales; bien au contraire, ils doivent, par leur habile intervention et leur active impulsion, en diriger les initiatives et les former, avec le plus de diligence possible, selon les enseignements et les préceptes de la religion catholique<sup>686</sup>. » De ce point de vue, les arguments du père Lévesque contre la confessionnalité des coopératives apparaissent comme un appel à l'abdication. Aussi superficielle soit-elle, la désaffiliation qu'il propose met en danger l'esprit catholique qui anime les œuvres économiques et sociales du Canada français. S'il est suivi par les fidèles, le père Lévesque risque de conduire la Province à « une régression sociale de plusieurs siècles par la disparition des innombrables œuvres confessionnelles que l'Église a suscitées de tout temps, associations professionnelles, œuvres d'assistance et de prévoyance, institutions d'enseignement<sup>687</sup> ». Or, et là n'est pas le moindre reproche que les auteurs adressent au dominicain, il n'appartient pas à un prêtre de prendre une telle initiative. Le risque qu'il fait courir à ses confrères et consœurs catholiques est d'autant plus important que sa renommée est grande:

L'auteur de l'article, en faisant cette recommandation d'action aux catholiques du Québec, assume un rôle réservé jusqu'ici à l'épiscopat, surtout quand il s'agit de rompre avec une règle générale d'action dans l'Église, geste d'autant plus grave dans ses conséquences pratiques que la recommandation, venue de la plus haute autorité de l'Université Laval en sciences sociales, i.e. le doyen de la Faculté des Sciences sociales, de l'ex-président du Conseil supérieur de la Coopération, et d'un religieux éminemment considéré, aura l'air d'une directive pour le mouvement coopératif et notre monde économico-social en général<sup>688</sup>.

Ainsi, l'accusation portée contre le père Lévesque repose-t-elle sur deux chefs : non seulement a-t-il prescrit une fausse doctrine, mais en plus il l'a fait hors de son droit. Promouvoir la non-confessionnalité suppose une disposition d'esprit capable d'accepter que l'Église n'investisse plus le champ du social et de l'économique sous prétexte que là n'est

---

<sup>686</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 9.

<sup>687</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 1.

<sup>688</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 2.

pas son apanage. Le faire sans en avoir le droit, c'est commettre un acte d'insubordination qui témoigne d'un esprit imbu de licence. Pour une institution aussi autoritaire que l'Église, ce comportement s'apparente à de la trahison. Le rapport de l'E.S.P. demande donc que l'Ordinaire corrige celui qui, oubliant son rôle de religieux, s'est pris pour un évêque. Cette affaire, soutiennent les auteurs, « présente un sérieux danger dans notre monde social et requiert l'attention immédiate des autorités compétentes<sup>689</sup> ».

Les arguments du père Archambault et de ses collègues ont tôt fait de convaincre le délégué apostolique. Dans les « notes » qu'il communique au provincial dominicain Pie-Marie Gaudrault le 8 février 1946, Antoniutti se contente de résumer les principaux arguments avancés par l'E.S.P. dans son rapport sans juger opportun d'en atténuer les remontrances<sup>690</sup>. Puis, le 10 février 1946, le cardinal Villeneuve rajoute le poids de son autorité aux charges qui pèsent sur le dominicain. En route pour Rome, il câble un communiqué à la presse dans lequel il rappelle que la neutralité religieuse est condamnable à tous points de vue<sup>691</sup>.

Bien qu'il ne fasse pas spécifiquement mention de la non-confessionnalité des coopératives, ce communiqué est reçu comme un reproche à peine voilé à l'adresse du prêtre dominicain. Pourtant, le père Lévesque s'était de nouveau assuré du soutien de son évêque peu avant son départ. Le lendemain de cette rencontre, dans une lettre du 3 février adressée à son provincial, Lévesque se disait rassuré de la bienveillance avec laquelle M<sup>gr</sup> Villeneuve l'avait reçu. Tout en se montrant d'accord avec l'article, Son Éminence lui avait avoué son soulagement de ne pas l'avoir lu avant sa parution : cela lui permettrait de plaider l'ignorance. En effet, il ne pouvait appuyer officiellement la position du dominicain, de crainte que cette sortie ne passe pour un désaveu de M<sup>gr</sup> Courchesne qui, le 10 janvier, avait prévenu son clergé de ne pas faire le « jeu de nos clubs neutres » en avalisant le principe de non-confessionnalité<sup>692</sup>. Villeneuve avait toutefois permis à Lévesque « de dire à qui [voudrait] l'entendre qu'il n'a[vait] rien à désapprouver, ni dans la théorie ni dans les

---

<sup>689</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 2.

<sup>690</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Ildebrando ANTONIUTTI, *Notes à propos de l'article "La non-confessionnalité des coopératives"*, *Ensemble! Déc.* 1945, 1946-02-08.

<sup>691</sup> Jean-Marie Rodrigue VILLENEUVE, « Communiqué de son éminence. Neutralité religieuse », *L'Action catholique*, 21 février 1946.

<sup>692</sup> Cité par ROBILLARD, *L'Ordre de Jacques Cartier*, p. 393.

applications pratiques de l'article<sup>693</sup> ». Cependant, à peine huit jours plus tard, alors même qu'il se croyait à l'abri des critiques, fort de l'appui informel du cardinal, un front uni s'est élevé contre Georges-Henri Lévesque, façonné privément par le père Archambault et ses collègues de l'E.S.P. La victime s'en plaint d'ailleurs au cardinal quelques jours plus tard. Craignant que son « prestige moral », si nécessaire à la poursuite de son apostolat social, ne soit « sérieusement endommagé par l'interprétation qu'on a faite [du] communiqué », le doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval implore le cardinal, qui est aussi chancelier de ce même établissement, de clarifier publiquement sa position sur le sujet précis de la non-confessionnalité, mais en vain<sup>694</sup>. Dans le différend qui se dessine alors nettement entre le père Lévesque et ses opposants, le cardinal semble, officiellement du moins, avoir choisi le camp de ces derniers.

### **La riposte dominicaine**

La réplique au rapport de l'E.S.P. et aux « notes » du délégué apostolique ne viendra pas directement de Georges-Henri Lévesque, mais de son supérieur, le père Gaudrault. Début février 1946, le provincial dominicain rédige une « Réponse » dans laquelle il reprend point par point les doléances adressées à « son » religieux. Sans s'encombrer des formes de politesse qui ornent habituellement les correspondances entre dignitaires ecclésiastiques, Gaudrault déclare d'emblée au délégué ne pas voir dans ses notes « de réfutation de l'article paru dans la revue "Ensemble!" sur la "non-confessionnalité des coopératives". » Le document du délégué ne présente pas une réfutation doctrinale, il jette l'anathème sur les idées défendues par le père Lévesque :

On déclare l'argumentation "spécieuse"; on affirme que l'article est "dangereux" et "condamnabile"; qu'il dénote une tendance "très dangereuse"; et l'on condamne ce que l'on croit être une "erreur doctrinale". On ne réfute pas l'argumentation de l'auteur de l'article; on ne montre pas en quoi l'article est "dangereux et condamnable"; on ne signale pas en quoi consiste "l'erreur doctrinale"<sup>695</sup>.

---

<sup>693</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 3 février 1946.

<sup>694</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, s.d. [~février ou mars 1946].

<sup>695</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Pie-Marie GAUDRAULT, *Réponse aux "notes" à propos de l'article "La non-confessionnalité des coopératives"*, 1946-02-24, p. 1.

Gaudrault déplore que le délégué, se fiant aux membres de l'E.S.P. qui l'ont conseillé, ne reconnaisse pas la réalité empirique décrite par le concept de non-confessionnalité. En regard de la croyance religieuse, il existe bel et bien, maintient-il, non pas deux, mais trois attitudes possibles, toutes aussi réelles les unes que les autres : confessionnalité, neutralité et non-confessionnalité. Il est regrettable que le délégué n'ait trouvé dans le terme introduit par Lévesque qu'une distinction « verbale et illusoire ». Peut-être l'apparence de malentendu entre les deux camps se dissiperait-elle si tous reconnaissaient l'existence d'une autre distinction, tout aussi réelle, entre les trois types d'institutions qui organisent la vie en société : religieuses, profanes et mixtes? Car selon lui, tous « les jours se pratiquent la neutralité, la confessionnalité et la non-confessionnalité en ces différents domaines<sup>696</sup>. » Pour le supérieur dominicain, il est évident que dans une société donnée, certaines sphères d'activités humaines ne concernent pas spécifiquement l'Église. Il s'agit là d'un postulat fondamental. Si on ne l'admet pas, on ne peut reconnaître que la tripartition des attitudes à l'égard de la religion n'est pas une fiction émanant de l'imagination déviante d'un « moine laïcisant », mais une donnée sociale qui préexiste à son intervention.

Dans l'esprit du provincial, l'adhésion à la foi professée par l'Église de Rome est un phénomène de conscience; il relève de l'intime avant tout. La foi n'exige pas d'être affichée constamment pour être vécue pleinement : « Ce n'est pas l'étiquette extérieure qui rend catholiques les opérations de l'organisation<sup>697</sup>. » En oubliant ce principe fondamental, le clergé s'écarte de son droit chemin. En effet, il ne saurait, sous prétexte de sacraliser le réel, intervenir indistinctement dans tous les domaines de la vie sociale sans risquer de diluer au passage la valeur symbolique de son message. Aux yeux du dominicain, à trop vouloir s'immiscer dans les affaires profanes, l'Église en oublie l'essence de son message. Cantonnés dans leurs certitudes, ses représentants ignorent l'indifférence avec laquelle la divine parole est reçue par un nombre croissant de fidèles. L'étiquette que l'on voudrait voir apposée sur les coopératives donne à certains l'impression d'une Église de façade qui aurait perdu de vue sa vocation primordiale. En filigrane de son article, le père Lévesque invitait les autorités religieuses à faire montre d'un peu plus de « prudence<sup>698</sup> ». Gaudrault, lui, se fait

---

<sup>696</sup> AOPM, Fonds GHL, GAUDRAULT, *Réponse aux "notes"...*, p. 2.

<sup>697</sup> AOPM, Fonds GHL, GAUDRAULT, *Réponse aux "notes"...*, p. 2.

<sup>698</sup> LÉVESQUE, « La non-confessionnalité... », p. 5.

plus explicite et avertit ses pairs de l'exaspération des « bons catholiques » devant l'omniprésence et l'autoritarisme cléricaux :

Dans notre province, on accuse déjà trop le clergé d'être "un Trust" et de vouloir mettre la main sur tout. Là où les laïques peuvent sainement, honnêtement et avec compétence conduire leurs affaires profanes, selon les principes de la morale chrétienne, pourquoi introduire dans leurs affaires propres la confessionnalité extérieure? Le mieux est souvent l'ennemi du bien<sup>699</sup>.

S'il avait été prononcé dans les coulisses du pouvoir religieux, cet avertissement aurait pu rester lettre morte. Or, il n'en fut rien. Déçu par l'attitude de l'E.S.P. dans cette affaire, inquiet du ressac provoqué par le communiqué du cardinal et conscient de participer à une querelle idéologique d'importance majeure, le père Gaudrault décide, poussé par le père Lévesque<sup>700</sup>, de publier sa réfutation du rapport de l'E.S.P. dans un ouvrage intitulé *Neutralité, non-confessionnalité et l'École sociale populaire*<sup>701</sup>. Imprimé le 29 mars 1946 avec la permission des pères Ceslas-Marie Forest et Louis Lachance et le *nihil obstat* de M<sup>gr</sup> Charbonneau, cet opuscule connaît un succès fulgurant<sup>702</sup>. L'auteur y repique de larges pans de la « Réponse » qu'il a déjà envoyée au délégué apostolique.

Les opposants du père Lévesque défendent la confessionnalité des coopératives comme s'il s'agissait d'une réalité concrète et nécessaire à la grandeur de la foi. Selon Gaudrault, ce combat symbolise l'errance entêtée des clercs dans la modernité sociale. À vouloir s'imposer partout comme gardien hégémonique de la morale et de la vie bonne, l'Église s'est égarée. Cette attitude, Lévesque l'avait déjà dit, apparaît de moins en moins adaptée au contexte culturellement hétérogène dans lequel baignent un nombre croissant de fidèles. Le non-catholique qui ne se reconnaît pas dans l'étiquette religieuse d'une organisation sociale ou économique s'en tiendra loin alors qu'il aurait pu « concourir au bien commun de la société » avec « ses concitoyens catholiques »<sup>703</sup>. Le bien commun exige non pas le repli des collectivités sur elles-mêmes, mais la collaboration interconfessionnelle partout où elle est

---

<sup>699</sup> AOPM, Fonds GHL, GAUDRAULT, *Réponse aux "notes"...*, p. 3.

<sup>700</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 23 février 1946.

<sup>701</sup> Pie-Marie GAUDRAULT, *Neutralité, non-confessionnalité et l'École sociale populaire*, Montréal-Ottawa, Les éditions du Lévrier, 1946.

<sup>702</sup> Dans ses *Souvenances*, le père Lévesque compare même le succès et l'effet produit par la brochure de Gaudrault aux *Insolences du frère Untel*. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 199.

<sup>703</sup> GAUDRAULT, *Neutralité, non-confessionnalité...*, p. 19.

possible. Cependant, en favorisant la confessionnalité des œuvres économiques et sociales, l'Église nuit à la prospérité commune. Censée unir les hommes, elle les divise davantage, selon la lecture de Gaudrault. « Souvent même cela ira jusqu'à l'antagonisme religieux et à la lutte, ce qui, en définitive, tourne toujours contre l'Église et les catholiques, v.g. le cri de "priest-ridden Quebec" et ses conséquences en certains milieux, situation que même certains des nôtres exploitent<sup>704</sup>. » Si encore c'était là le prix à payer pour assurer ses propres assises. Mais la confessionnalité abusive attise l'anticléricalisme et exaspère un « nombre beaucoup plus considérable qu'on ne le croit de bons catholiques », et parmi les meilleurs. Les bataillons de l'action catholique spécialisée, ces forces vives du catholicisme contemporain, ruent dans les brancards. L'élite laïque, affirme Gaudrault se sent « encerclée, en tutelle ». Ses membres s'estiment « conduits comme des mineurs. Ils manquent d'air. [...] Ces bons catholiques, un jour ou l'autre, éclateront<sup>705</sup>. » Du bon catholique au profane, en passant par l'anticlérical c'est donc l'ensemble de la population que s'aliène l'Église petit à petit, en s'immiscant sans raison dans les affaires temporelles. L'avertissement du père Gaudrault est on ne peut plus clair : plutôt que d'accroître sa grandeur comme certains voudraient le croire, cette attitude causera sa perte. Et le jour viendra bientôt où, à force de n'avoir pas voulu entendre les doléances laïques, les curés n'entendront plus que l'écho de leur prêche dans les nefes désertes.

### 4.3 Une révolution paradigmatique?

Réduit à son expression la plus fondamentale, le débat sur la non-confessionnalité des coopératives révèle la présence au Québec d'une tension qui divisait au même moment le catholicisme français. Sous ses multiples couches sémantiques, il opposait en vérité deux spiritualités chrétiennes distinctes: d'une part, la théologie d'incarnation prônant une approche inductive de la réalité et valorisant une conception démocratique de l'Église et d'autre part, la théologie eschatologique prônant une approche déductive du donné sensible et défendant une conception hiérarchique de l'Église. En cristallisant cette tension, la crise de la non-confessionnalité des coopératives a considérablement infléchi la carrière intellectuelle du père Lévesque; elle a également amorcé une reconfiguration du champ clérical et accéléré

---

<sup>704</sup> GAUDRAULT, *Neutralité, non-confessionnalité...*, p. 19.

<sup>705</sup> GAUDRAULT, *Neutralité, non-confessionnalité...*, p. 18.

la redéfinition en cours du catholicisme au Québec. À ce titre, sans doute est-il légitime de considérer cet épisode non seulement comme le paroxysme critique de la trajectoire intellectuelle du père Lévesque, mais plus largement comme une rupture marquante dans l'histoire du catholicisme québécois.

### **Incompréhension, mauvaise foi ou incommunicabilité?**

Non-confessionnalité: à l'hiver 1946, ces simples mots provoquèrent une crise. Pourtant, ni l'idée ni la chose n'étaient neuves. Énoncé dès 1940, le concept reflète d'assez près la réalité concrète du mouvement coopératif au Québec. En effet, seule une infime minorité de coopératives affichent officiellement leur appartenance confessionnelle. En exceptant les cinq coopératives affiliées à l'Union des cultivateurs catholiques, une seule des 537 coopératives en activité entre 1931 et 1943 recensées dans le registre des syndicats coopératifs tenu par le Secrétariat de la Province de Québec se dit officiellement catholique<sup>706</sup>. Bien sûr, l'article n° 7 des statuts des caisses populaires Desjardins stipule que pour « être admis comme sociétaire, il faut être catholique pratiquant » offrant aux personnes d'autres religions le statut de membre auxiliaire<sup>707</sup>. Cependant, les Caisses n'affichent pas publiquement leur confession religieuse<sup>708</sup>. Dans une très large majorité, les coopératives au Québec ne présentent déjà aucun signe extérieur religieux, à l'instar de la plupart des entreprises dans la province. En effet, si certains commerces exhibent publiquement leur attachement à la religion de la majorité<sup>709</sup>, rares sont les entrepreneurs – producteurs agricoles, manufacturiers ou détaillants – qui se réclament de quelque confession que ce soit dans leur raison sociale. Le père Lévesque l'affirme d'ailleurs sans ambages dans ses mémoires: il enfonce en quelque sorte une porte ouverte lorsqu'il réclame la non-

---

<sup>706</sup> Gouvernement du Québec - Secrétariat de la Province, *Syndicats coopératifs, 1934-1943*, Québec, 1952. Notons toutefois la présence, au nombre des syndicats non enregistrés qui ont soumis des états financiers, de cinq associations officiellement hébraïques (p. 41).

<sup>707</sup> Rosario TREMBLAY, « Le père Georges-Henri Lévesque et les turbulences dans le mouvement Desjardins », dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 215.

<sup>708</sup> En outre, cet article ne fait pas consensus entre son instigateur, Wilfrid Guérin, et Cyrille Vaillancourt, une autre figure de proue du Mouvement Desjardins. La volonté du fondateur, Alphonse Desjardins, indiquée dans les règlements originaux, portait moins à l'intransigeance: « De plus, le sociétaire s'engage à observer les statuts et les règlements de la société et à respecter la Religion, la Famille et la Propriété. » Cité par TREMBLAY, « Le père Lévesque et les turbulences... », p. 215.

<sup>709</sup> Par exemple lors de l'élévation de M<sup>gr</sup> Léger à la pourpre cardinalice, le 12 janvier 1953, de grands magasins comme Les marchés Dionne et Dupuis frères placardaient leurs félicitations depuis un mois dans les journaux. RACINE ST-JACQUES, « Introduction historique, 24<sup>e</sup> lég. 1<sup>re</sup> sess. », p. viii.

confessionnalité des coopératives : « Comme vous voyez, je n'inventais pas une réalité nouvelle. Il s'agissait bien plutôt de la définir clairement<sup>710</sup>. » Cela étant, comment interpréter la réaction suscitée par son article? Et à l'inverse, si le phénomène de la confessionnalité est inexistant dans le domaine coopératif, à quoi bon le dénoncer comme le fait Lévesque? Pour peu, on serait tenté de demander, à l'instar de M<sup>gr</sup> Douville, évêque de Saint-Hyacinthe opposé à la non-confessionnalité, de quoi débat-on au juste? « Et puis, en fait, qui a jamais exigé l'étiquette catholique après le mot coopérative? Plus que cela, qui l'affiche, de fait, dans nos coopératives? Alors, vous vous battez contre des moulins à vent<sup>711</sup>? »

À première vue, les protagonistes apparaissent effectivement enfermés dans un stérile dialogue de sourds. Une irréductible incompréhension semble séparer les deux camps, dont la faute incombe peut-être à celui-là même qui a posé les termes du débat. À la fin de l'été 1946, lorsqu'il se résout finalement à répondre au père Lévesque, M<sup>gr</sup> Villeneuve dresse le bilan des reproches qu'on a adressés à l'article d'*Ensemble* et à son auteur. Plus qu'une erreur doctrinale, c'est le manque de clarté de l'argumentaire qui nourrit selon lui la défiance de l'E.S.P. et des évêques :

En somme, vous avez inventé un mot, non-confessionnalité, qui reste obscur et équivoque. Vous avez omis une considération dont la lacune constitue le point faible de votre bouclier. À savoir que si, du côté matériel la coopérative est indifférente (mieux que neutre et non-confessionnelle), elle ne l'est pas dans son aspect humain, comme élément de redressement social, ce qui, après tout, demeure souverain dans la sociologie catholique. Avec ce complément, même Son Excellence Monseigneur Courchesne n'eût pas trouvé trop à redire à votre thème, qui eût créé une tout autre impression<sup>712</sup>.

De l'avis du cardinal, qui semble finalement s'être rangé du côté des adversaires de la non-confessionnalité, la translation de l'individuel de l'âme au collectif de l'association coopérative ne peut se faire aussi aisément que le prétend le père Lévesque. Son article lui est apparu comme une série de « raisonnements entortillés », destinés à faire passer son « opinion personnelle » par-dessus le sens commun sur un « ton libérateur, par trop doctrinal

---

<sup>710</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 175.

<sup>711</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondances confessionnalité et procès à Rome », Arthur Douville à Pie-Marie Gaudrault, 20 avril 1946.

<sup>712</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.



et transcendant »: « il manque, quoique que vous en pensiez, vous et d'autres, de clarté. Voilà pourquoi il a provoqué des échos si divers »<sup>713</sup>. L'acceptation intérieure de la foi ne trouve pas son principe d'application dans l'association d'hommes en tant qu'institution, mais uniquement dans les hommes eux-mêmes. La confession religieuse réside dans les fors intérieurs, elle est chevillée aux cœurs des fidèles. Que peut-elle bien signifier quand on en applique le principe au plan collectif? Villeneuve l'ignore: « N'y a-t-il pas, au demeurant, une équivoque foncière qui infirme la valeur de toute votre argumentation? Si on accepte votre définition de non-confessionnalité, " acceptation intérieure de la foi, sans sa manifestation extérieure", peut-on appliquer ce concept aux institutions et aux sociétés? Où est leur acceptation intérieure? Ne passe-t-on pas illégitimement des individus à un corps social<sup>714</sup>? » La distinction que propose Lévesque est difficile à saisir aussi pour quiconque conçoit la non-confessionnalité comme une neutralité appliquée aux seuls chrétiens, ce qui est l'acception la plus courante de ce mot. En lui conférant un sens nouveau, le dominicain ne pouvait légitimement s'attendre à ce que tous le comprennent et l'acceptent aisément. « Le mot confessionnalité dans notre langage le plus courant se rapporte à la distinction chacun de sa propre religion, surtout de sa propre confession chrétienne. De sorte que la non-confessionnalité est ordinairement prise pour la non-distinction, l'abstraction faite, des diverses catégories de chrétiens. C'est une neutralité relative aux catholiques et aux divers groupes protestants, mais neutralité [sic] quand même<sup>715</sup>. » En confondant son lectorat quant au champ d'application de la non-confessionnalité – les coopératives ou leurs membres –, le père Lévesque aurait donc favorisé un désordre malsain qui n'a fait que s'amplifier après la parution de la brochure de son provincial.

En refusant catégoriquement de reconnaître la réalité empirique décrite par Lévesque et Gaudrault sous le concept de non-confessionnalité – acceptation intérieure de la foi sans manifestation extérieure – ses opposants l'assimilent à la neutralité. L'existence d'un espace entre neutralité et confessionnalité ainsi niée, les arguments de l'E.S.P. ne répondent pas à ceux de leurs adversaires, ils se contentent d'énoncer la doctrine officielle de l'Église sur la

---

<sup>713</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

<sup>714</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946. Villeneuve souligne.

<sup>715</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946. Villeneuve souligne.

neutralité religieuse. Conformément à la représentation qu'en garde la mémoire collective québécoise, il serait aisé de lire dans cet entêtement doctrinaire la mauvaise foi d'une « Église réactionnaire », engoncée dans son orthodoxie et réfractaire à tout changement. Comme l'explique J.-P. Warren, l'Église étant placée en situation de « concurrence » avec la plupart des institutions et des valeurs caractéristiques de la modernité, au sein de ses « cercles les plus conservateurs, la réaction était une vertu, la révolution une erreur<sup>716</sup> ».

De fait, le rapport de l'E.S.P., les notes du délégué apostolique et l'admonestation finale de Villeneuve au père Lévesque témoignent de ce que l'historiographie sur le sujet a souvent interprété comme de la méfiance à l'égard de toute nouveauté, une attitude caractéristique de la pensée clérico-nationaliste dominante au sein du clergé<sup>717</sup>. Pour le cardinal Villeneuve, par exemple, le tollé soulevé par l'article d'*Ensemble* « aura été la réaction naturelle de gens qui, prévenus peut-être, ont constaté néanmoins les lacunes de votre manifeste et l'usage abusif qu'on pourrait en faire, comme les faits l'ont évidemment démontré<sup>718</sup> ». Dans cette optique, l'opposition du père Archambault et de ses collègues ne saurait surprendre. Depuis sa naissance en 1911, l'E.S.P. prône un nationalisme religieux qui associe étroitement la survivance nationale à la prospérité de la religion catholique. Aux yeux de ses animateurs, le clergé agit tel un rempart pour la société canadienne-française. Non seulement conserve-t-il intacts les fragments de civilisation française d'Ancien Régime qui s'y étaient dispersés durant la colonisation, mais il protège la « race » contre les influences étrangères susceptibles d'en diluer la pureté. Selon Lionel Groulx, chantre incontesté de ce courant de pensée, les organisations socioéconomiques canadiennes-françaises étaient à l'époque encore trop fragiles pour se défaire de la tutelle cléricale et

---

<sup>716</sup> WARREN, « Petite typologie du moderne... », p. 513. Nive Voisine ne dit pas autre chose lorsqu'il décrit le retranchement de l'Église sur des positions doctrinaires de plus en plus fermes au début du XX<sup>e</sup> siècle, devant les brusques changements de l'ère industrielle : « L'industrialisation qui sape les structures sociales dans lesquelles elle puise sa force la place devant un dilemme : redéfinir son idéologie - et partant la place qu'elle devrait occuper dans la société future - à la suite d'une nouvelle lecture de la situation, ou raidir ses lignes idéologiques en misant sur la place qu'elle occupe dans les structures du pouvoir pour renforcer ses positions. [...] Porteuse d'un message évangélique éternel qu'elle a incarné une fois pour toutes dans une idéologie, l'Église plus soucieuse de la formulation que du contenu de son message tombe dans le travers des idéologies de tous les temps; elle devient dogmatique, intolérante, méfiante à l'égard de la nouveauté et des compromis. Cette attitude l'amène à dénoncer toute innovation qui pourrait compromettre le devenir de la société qu'elle entend réaliser. » Nive VOISINE, *Histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Fides, 1971, p. 59 et 61.

<sup>717</sup> LINTEAU, *et al.*, *Histoire du Québec...*, T. 1, p. 609.

<sup>718</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

s'ouvrir « à des éléments hétérogènes, moins en état de les enrichir que de les appauvrir, pour ensuite, à la longue, les absorber<sup>719</sup> ». Par-delà ses arguments théologiques, le conflit comprendrait ainsi une dimension temporelle qui opposerait deux conceptions antagoniques du nationalisme, l'une admettant la présence visible de l'Église au monde économique comme une nécessité d'ordre national, l'autre rejetant cette intrusion comme nuisible à l'émancipation socioéconomique des Canadiens français. D'ailleurs, Lévesque lui-même accrédite une telle interprétation politique de ce débat :

Il reste que derrière cette querelle essentiellement théologique de la non-confessionnalité - qui était bien réelle, ne l'oublions pas - il y avait effectivement une véritable lutte de pouvoirs (j'ose l'expression) entre deux tendances idéologiques majeures. Dans "Le Soleil" du 26 avril 1946, Eugène L'Heureux décrivait parfaitement cette situation : "(je vois) au surplus, dans cette polémique, un épisode significatif du conflit entre le nationalisme positif et le nationalisme négatif"<sup>720</sup>.

Il est aussi plausible, comme Michael Behiels l'a laissé entendre, que la querelle suscitée par la question de la non-confessionnalité des coopératives soit en fait la manifestation externe d'un rapport de force interne entre acteurs d'un même champ scientifique, celui des sciences sociales<sup>721</sup>. Le prestige croissant de la nouvelle Faculté de l'Université Laval faisait-il ombrage à l'École – pourtant fort influente – du père Archambault? Il est vrai que le coopératisme prôné par le Conseil supérieur de la coopération – étroitement lié à la Faculté des sciences sociales, où il était logé –, en se débarrassant de l'étiquette catholique, achevait de se démarquer du corporatisme foncièrement catholique défendu par l'E.S.P. comme mode concurrent de production économique et d'échange<sup>722</sup>. La violence avec laquelle l'entourage du père Archambault a répliqué à l'article d'*Ensemble* n'aurait alors d'égale que l'importance des enjeux symboliques et matériels soulevés dans le champ par la « question sociale » sur laquelle les membres des deux écoles s'érigent en experts.

En outre, le conflit a sans doute donné lieu à certains ressentiments personnels. À l'instar de Jacques Cousineau, qui en était l'aumônier depuis 1942, d'autres animateurs de l'E.S.P. étaient associés étroitement à l'A.C.J.C., dont l'élan avait été perceptiblement ralenti

---

<sup>719</sup> Lionel GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4: 1940-1967, Montréal, Fides, 1974, p. 262.

<sup>720</sup> AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 43-44.

<sup>721</sup> BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... », p. 329.

<sup>722</sup> Stephen BROOKS et Alain G. GAGNON, *Social Scientists and Politics in Canada: Between Clerisy and Vanguard*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988, p. 31.

par les suites données par Lévesque au Québec à l'affaire de l'*Action française*. Ainsi, selon la lecture que fait Hélène Bois des événements déclenchés par l'article d'*Ensemble*, la riposte de l'E.S.P. aurait été une attaque sinon planifiée, à tout le moins latente<sup>723</sup>.

Suivant les impressions initiales de Jean-Charles Harvey, anticlérical notoire, certains ont enfin interprété ce débat comme un épisode local et contemporain d'une « rivalité légendaire<sup>724</sup> » entre communautés religieuses aux missions trop semblables pour que la saine émulation censée les unir ne dissimule pas une sourde lutte d'influence qui aurait éclaté ici au grand jour à la faveur de rancœurs personnelles et d'enjeux institutionnels<sup>725</sup>. Il est possible, par exemple, que l'influence croissante des dominicains sur l'enseignement universitaire et leur tendance réformatrice aient soulevé des réticences chez les jésuites. Fer de lance de l'Église combattante au Québec, la compagnie de Jésus avait alors la haute main sur l'enseignement classique et n'entendait pas partager son influence avec cet ordre émergent<sup>726</sup>.

Toutes ces explications sont vraies. Il semble toutefois difficile de réduire ce conflit à une simple « bataille de moines<sup>727</sup> » à propos du nationalisme ou de la chasse gardée des sciences sociales sans échapper au passage une dimension essentielle à la compréhension des

---

<sup>723</sup> « La publication de l'article [d'*Ensemble*] est une belle occasion de faire condamner et destituer ce dernier [Lévesque]. Comme M<sup>gr</sup> Courchesne, l'abbé Lionel Groulx, le père Archambault et le clergé nationaliste, ils n'ont guère apprécié la distinction apportée par Lévesque, en 1935, à la demande de M<sup>gr</sup> Charbonneau, alors grand vicaire à Ottawa, entre l'Action catholique et l'Action nationale pour régler les tiraillements croissants entre l'A.C.J.C. et les mouvements spécialisés d'Action catholique. » BOIS, « Les aumôniers et la déconfessionnalisation... », p. 265. Pour ajouter à la crédibilité de cette hypothèse, on rappellera alors que le cardinal Villeneuve avait été froissé par le jeune Lévesque qui, en 1936, avait déclaré « que le Crédit social n'est pas contraire à la doctrine sociale de l'Église ». BOIS, « Les aumôniers et la déconfessionnalisation... », p. 266.

<sup>724</sup> Jean-Charles HARVEY, « Dominicains vs Jésuites. À propos de neutralité », *Le Jour*, 4 mai 1946.

<sup>725</sup> Lionel Groulx lui-même assimile le conflit à une « querelle de moines », à l'instar du cardinal Villeneuve, qui verra dans la brochure du père Gaudrault la manifestation d'une « rivalité de moines ». GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4, p. 263; AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946. Comme l'a déjà montré Yves Gingras, la signification des polémiques entre ordres religieux au Québec ne s'épuise pas entièrement dans son caractère local. GINGRAS, « Duns Scot vs Thomas d'Aquin... », p. 380. À travers l'exemple du débat qui, en 1927, a opposé le médiéviste franciscain Éphrem Longpré à l'oblat Jean-Marie Rodrigue Villeneuve – futur cardinal –, l'historien des sciences a bien montré que des oppositions doctrinales parfois vieilles de plusieurs siècles sont susceptibles d'animer les discussions autour d'un événement bien précis, en l'occurrence, une conférence de Longpré sur « les courants doctrinaux de l'Université de Paris vers la fin du treizième siècle ».

<sup>726</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 185-187.

<sup>727</sup> L'expression est de HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 88.

transformations fondamentales qui secouaient l'Église canadienne-française lors de l'après-guerre. L'incommensurabilité des arguments employés de part et d'autre reflète en vérité une profonde incommunicabilité entre deux paradigmes concurrents définissant la nature et la fonction de l'Église dans la société canadienne-française moderne<sup>728</sup>. Ces définitions sont défendues d'une part, par un clergé et un épiscopat en position d'autorité, détenteurs de la Parole légitime, et d'autre part, par des dominicains en émergence qui, en vertu de leur situation marginale dans le champ clérical, revendiquent une légitimité en tant qu'intercesseur du clergé auprès du laïc instruit.

Toutefois, incommunicabilité n'est pas incompréhension. Les deux camps qui semblent monologuer hermétiquement saisissent en fait parfaitement bien l'enjeu de la discussion qui s'amorce sur la scène médiatique à l'hiver 1946. Comme l'a si bien écrit J. Hamelin, le « tribut que le père Lévesque a payé à l'idéologie dominante pour qu'elle avalise le débat alourdit la phraséologie de l'argumentation, mais ne rend pas son message tout à fait inaudible. Les puissances de l'heure - l'épiscopat et les Jésuites - comprennent vite que ces vieilles outres recèlent un vin nouveau dont la robe a la couleur du libéralisme et dont les Dominicains portent le ferment<sup>729</sup>. » De fait, les opposants du père Lévesque ne s'y trompent pas lorsqu'ils disent craindre pour la confessionnalité des œuvres économiques et sociales en général : c'est bien le cléricalisme dans son ensemble qui se trouve potentiellement mis en cause par l'article du prêtre dominicain. Bien qu'il prétende s'en tenir uniquement aux coopératives, le père Lévesque avoue dans ses communications privées son désir d'aller plus loin encore. S'il n'en tenait qu'à lui, il contesterait aussi la confessionnalité syndicale<sup>730</sup>.

---

<sup>728</sup> Comme le note J.-P. Warren, il importe de comprendre que l'enjeu de la rivalité inter-ordre dépassait de loin les seuls motifs d'orgueil : « Les dominicains, mais aussi les clercs de Saint-Viateur, les oblats et les pères de Sainte-Croix, firent une chaude compétition aux jésuites, non pour des raisons bassement arrivistes, mais parce que, à travers ces groupes religieux, s'affrontaient deux interprétations différentes du rôle de chrétien, de la situation de la chrétienté et de l'avenir de la société canadienne-française. » WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 248. Les notions d'incommensurabilité, d'incommunicabilité et de paradigme sont développées par Thomas KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972. Voir particulièrement la postface à l'édition de 1969, dans laquelle Kuhn répond à ses critiques.

<sup>729</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 95-96.

<sup>730</sup> Il le note dans un avis de 1943 à la Commission sacerdotale sur la confessionnalité syndicale commandée par le Cardinal Villeneuve et le répétera dans certaines correspondances par la suite. AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à J.M.H. Mommersteeg, 21 février 1946; AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri LÉVESQUE, *Notes sur la confessionnalité syndicale*, 1943, p. 1-2. Nous avons tout lieu de croire, cependant, que là s'arrêtaient ses velléités décléricalisatrices et qu'il partageait entièrement la position de son supérieur, Pie-Marie Gaudrault à l'effet que les distinctions faites dans

Dans une lettre à son provincial, le doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval dit vouloir « tout mettre en jeu pour gagner cette cause, car c'est le premier pas à faire pour régler le grand problème québécois de la distinction des domaines religieux et profane (ou la grande question du cléricalisme exagéré); point vital de presque tous nos problèmes sociaux. Pour ma part, je suis bien convaincu de mes positions et de l'urgence de les faire accepter pour le plus grand bien de l'Église<sup>731</sup>. »

Ainsi, s'ils exagèrent ses prétentions immédiates lorsqu'ils disent craindre pour la confessionnalité des hôpitaux et des écoles, les opposants du père Lévesque voient parfaitement clair lorsqu'ils décèlent les signes d'un enjeu beaucoup plus vaste que les seules coopératives dans la controverse provoquée par le dominicain<sup>732</sup>. Celle-ci est symptomatique d'une réforme, jusqu'alors confinée aux marges laïques de l'Église, qui oppose deux conceptions paradigmatiques de sa nature et de sa fonction dans la société québécoise. En posant le problème de la non-confessionnalité des coopératives, les intellectuels dominicains ébranlent de l'intérieur les colonnes d'une Église triomphaliste, convaincue de sa propre nécessité. Ils remettent en question ce qu'on pourrait décrire, paraphrasant un discours célèbre de Jean Lesage, comme « la possession tranquille de la vérité<sup>733</sup> ».

---

le cas des coopératives ne sauraient s'appliquer aux écoles, par exemple: « C'est ce qui fait toute la différence du monde entre élever des moutons et élever des enfants. Une coopérative d'éleveurs de moutons peut bien être non confessionnelle, mais l'École où s'élèvent les enfants ne peut pas, à moins de trahir un grand devoir, être non confessionnelle. » Pie-Marie GAUDRAULT, « L'école non-confessionnelle? Un exposé de principes », *Le Devoir*, 8 février 1947.

<sup>731</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 6 février 1946.

<sup>732</sup> Comme le père Lévesque le rappellera lui-même dans ses *Souvenances*, bien qu'il s'efforçât de maintenir le débat centré sur les coopératives, son article « étalait des principes, fournissait une clé pour une déconfessionnalisation plus élargie, si l'on voulait. J'ouvrais toute grande une porte à peine entrebâillée par le manifeste. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 179-180. Au moment des faits, un bulletin du Centre d'information Pro Deo, organe de propagande dominicain, admet d'ailleurs que bien « que son article soit écrit en rapport avec les coopératives, il se rapporte directement au problème général de l'organisation dans le domaine économique, social et politique. » Le père Cousineau ne manquera pas de rappeler cet aveu pour justifier les inquiétudes de l'E.S.P. dans un compte rendu de la brochure du père Gaudrault. Jacques COUSINEAU, « Compte rendu de T.R.P. P.-M. GAUDRAULT, o. p.: Neutralité, non-confessionnalité et l'École Sociale Populaire - Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1946, 60 pages », *Relations*, 6 (mai 1946), p. 159.

<sup>733</sup> Discours prononcé par le premier ministre provincial le 31 mai 1961 et cité dans « Le cardinal Paul-Émile Léger, Jean Lesage et Le frère Untel », *Liberté*, 3, 3-4, (15-16) (1961), p. 590. La citation complète se lit ainsi : « Jamais l'État du Québec ne se fera complice de la propagation de l'athéisme, cette maladie de l'esprit qu'il faut, certes, traiter avec justice, mais non pas favoriser par un traitement d'exception, en trahissant la presque totalité d'un peuple qui se veut en possession tranquille de la vérité. »

## **Les coopératives: terrain d'affrontement entre deux sensibilités**

S'il est certain que la polémique autour de la non-confessionnalité des coopératives révèle une fracture à l'intérieur du clergé, il n'est pas sûr, en revanche, que l'on puisse la retracer assez précisément pour identifier les parties qu'elle sépare. Catholiques de gauche ou de droite, nationalistes positifs ou négatifs, conservateurs ou progressistes, traditionalistes ou réformistes, les emprunts aux catégories du politique atteignent vite leurs limites lorsqu'on s'efforce de les plaquer sur des problèmes religieux. Il semble en effet difficile de regrouper les acteurs en présence sous une catégorie idéologique précise, car s'ils s'attribuent mutuellement plusieurs étiquettes – ultra-zélés, nationalistes positifs, nationalistes négatifs, etc. –, ils n'en revendiquent explicitement aucune pour eux-mêmes. Puisque le conflit oppose les partisans du cléricalisme aux tenants d'une Église plus discrète et plus souple, peut-être doit-on considérer ses protagonistes comme les héritiers plus ou moins consentants du combat idéologique entre libéraux et ultramontains du XIX<sup>e</sup> siècle dont la présence de l'Église au monde constituait l'un des points de discorde? Après tout, défendant le relâchement de l'emprise cléricale sur les mouvements associatifs, les dominicains ne sont-ils pas soupçonnés de faire le jeu du libéralisme anticlérical? Tel est le principal reproche que le cardinal adresse au provincial dominicain dans sa dernière lettre au père Lévesque, le 17 août 1946. Le « manque de tact » et l'« impertinence peu ordinaire » de Gaudrault ont soulevé l'enthousiasme indésirable d'anticléricaux notoires, confirmant l'impression répandue que les positions dominicaines se rapprochaient de celles que défendaient les ennemis de l'Église :

Je sais que le tirage s'en est multiplié, que les brochures se sont vendues comme des petits pains chauds. On se l'explique. Mais il y a des applaudissements qui doivent gêner, ceux du Jour et du Clairon en particulier. Ce n'est pas en tout cas l'arbitrage un peu pontifical des *Opinion libres* d'Eugène L'Heureux qui doit rassurer. D'autre part, l'anticléricalisme et le libéralisme de chez nous ont tressailli. Les applications tendancieuses, et je le sais, sans fondement, qu'on a fait des thèses dominicaines n'auront pas fait de bien à l'Église de chez nous<sup>734</sup>.

Le cardinal n'est pas le premier à formuler pareille remarque. Comme on l'a vu, on a souvent réprouvé les idées sociales des frères prêcheurs en les jugeant trop près du

---

<sup>734</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

libéralisme par le passé<sup>735</sup>. Il est vrai qu'à la fin des années 1940, la proximité des dominicains avec la bourgeoisie libérale est toujours difficile à nier. À Montréal et à Québec, leurs couvents s'érigent au cœur des quartiers cossus<sup>736</sup>, plusieurs dominicains enseignent aux jeunes privilégiés de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, le père Lévesque est doyen à Laval et comme le suppose l'historienne Dominique Marquis, le lectorat de la *Revue dominicaine* se compose principalement de « l'élite intellectuelle de la société » susceptible « d'exercer une certaine influence sur le cours des choses »<sup>737</sup>. Cela étant, il est aisé d'accuser les dominicains de « faire le jeu des libéraux ». D'ailleurs, plutôt que de chercher à l'éviter, le père Gaudrault confronte cette accusation dans sa « Réponse aux notes du délégué ». Ceux qui craignent « la doctrine dite "libérale" des Dominicains » oublient, dit-il, que les frères prêcheurs « se sont toujours faits les défenseurs des doctrines de l'Église, appuyés sur de solides principes »<sup>738</sup>. Or, rajoute-t-il, un « principe n'est pas une entrave ni une porte ouverte au "libéralisme". C'est une lumière qui montre la route entre deux attitudes d'esprit, ici encore, le conservatisme outré et le libéralisme. Mais souvent ceux qui ne prennent pas place dans les rangs du conservatisme outré sont accusés de libéralisme et leurs doctrines sont dites dangereuses<sup>739</sup>. »

S'il fallait absolument apposer une étiquette reconnaissable sur les principes défendus de part et d'autre dans ce débat, sans doute conviendrait-il de lire dans la position dominicaine une adaptation locale d'idées défendues outre-mer par les tenants du renouveau thomiste français. L'argumentaire dominicain évoque particulièrement certaines distinctions attribuées à Maritain entre le spirituel et le temporel, d'une part, et entre l'action posée « en

---

<sup>735</sup> Voir le chapitre 2. Comme le rappelle Dominique Marquis, dès leur arrivée au Canada, les dominicains « traînent une réputation de libéralisme qui les rend suspects aux yeux de plusieurs membres de l'épiscopat canadien, dont Monseigneur Bourget, qui refuse catégoriquement qu'ils prêchent dans le diocèse de Montréal. » Dominique MARQUIS, « Dialogues et échanges: la rencontre des dominicains français et canadiens au Québec, 1930-1960 », dans Marie-Pier LUNEAU, *et al.* (dir.), *Passeurs d'histoire(s): Figures des relations France-Québec en histoire du livre*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 358.

<sup>736</sup> Comme le remarquent Jean Hamelin et Nicole Gagnon, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, « les paroisses bourgeoises vont de préférence aux Dominicains ». HAMELIN et GAGNON, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 1, p. 138.

<sup>737</sup> MARQUIS, « La *Revue dominicaine*... », p. 413 et 427.

<sup>738</sup> AOPM, Fonds GHL, GAUDRAULT, *Réponse aux "notes"...*, p. 11.

<sup>739</sup> AOPM, Fonds GHL, GAUDRAULT, *Réponse aux "notes"...*, p. 11.



chrétien » et celle qui est posée « en tant que chrétien » d'autre part<sup>740</sup>. C'est du moins ainsi que l'entend Pierre Archambault lorsqu'il réagit à l'article du père Lévesque, le 18 janvier 1946. La mouvance incarnée par le père Lévesque au Québec s'inspirerait en fait de la pensée du philosophe, dont l'auteur retrace le lignage jusqu'au catholicisme libéral de *L'Avenir* :

L'objection [à la confessionnalité des coopératives] est intéressante d'un autre point de vue. Pour en comprendre les dessous, il faut savoir que celui qui l'a formulée est un dominicain qui a tellement peur de passer pour réactionnaire - souvenir de l'inquisition - qu'il penche malgré lui dans la tendance libéralisante. [...] Cette idée de la séparation du spirituel et du temporel est un thème-force de la France religieuse. Elle tire ses origines du mouvement de *L'Avenir*, a été reprise par Marc Sangnier et continuée par Maritain et l'École de Sept. [...] Le T.R. P. Lévesque appartient indiscutablement au groupe de Lacordaire et de Maritain. Ce n'est pas une mauvaise compagnie<sup>741</sup>.

L'impossibilité dans laquelle le père Lévesque affirme se trouver de cosigner, avec une poignée d'admirateurs québécois de Maritain, le télégramme d'appui que compte lui envoyer Claude Hurtubise le 18 novembre 1946 pourrait témoigner en faveur de cette affiliation symbolique. L'initiative collective proposait d'exprimer la « sympathie » et la « profonde solidarité » des signataires avec Maritain devant la condamnation papale que celui-ci venait de subir pour sa « noble position devant les problèmes sociaux qui compromettent aujourd'hui la conscience et la destinée des hommes, en particulier l'idée d'une « démocratie humaniste d'inspiration chrétienne » qu'il avait défendue dans *Christianisme et*

---

<sup>740</sup> Warren le note d'ailleurs dans sa thèse doctorale: « Sans le citer, Lévesque appliquait au débat sur les coopératives la distinction de Maritain entre "agir en catholique" et "agir en tant que catholique". » WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 275. La « distinction des deux pouvoirs a toujours été affirmée par le catholicisme médiéval. À vrai dire, l'idée de faire de ce monde purement et simplement le royaume de Dieu est une hérésie pour le chrétien. » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, p. 113. Le sociologue E.-M. Meunier a analysé la pensée de Maritain comme une porte ouverte sur ce qu'empruntant au philosophe Marcel Gauchet il appelle « une sortie religieuse de la religion ». Selon Maritain, ce que l'Église perdait en surface, en apparence, elle devait le regagner en contenu, à travers l'engagement plus sincère de ses fidèles. « Le pari est grand : remplacer l'identification par la vivification, la prise de pouvoir par l'animation interne des institutions, viser coûte que coûte l'adéquation entre les vocations des personnes et leur engagement. "Ce qui importe ici, de dire Maritain, c'est de distinguer l'apocryphe de l'authentique, un État clérical *décorativement* chrétien d'avec une société *vitalement* et réellement chrétienne...". Une société *vitalement* chrétienne n'est pas nécessairement celle qui en porte le nom ou dans laquelle on retrouve toutes sortes de partis et de groupes aux prétentions politiques dites chrétiennes. C'est "l'esprit même qui l'anime et qui *informe ses structures*" qui fait la différence. Et celui-ci, s'il est évangélisme, peut être l'œuvre de chrétiens et de non-chrétiens. » MEUNIER, *Le pari personnaliste*, p. 213.

<sup>741</sup> Pierre ARCHAMBAULT, « Un nouveau confesseur de la foi », *Le Temps*, 18 janvier 1946, p. 3.

*démocratie*<sup>742</sup>. La réponse de Lévesque manifeste son accord avec les idées de Maritain et laisse en même temps deviner le poids de la chape qui pesait sur lui depuis l'affaire de la non-confessionnalité et sa volonté de respecter la loi du silence que lui imposaient ses supérieurs: « Bien que souscrivant personnellement à tout ce qui est contenu dans ce beau message, je me trouve, à cause de circonstances bien particulières, sérieusement empêché de m'inscrire, ainsi que je le voudrais, au nombre des signataires<sup>743</sup>. »

Sans doute cette proximité idéologique avérée a-t-elle contribué à conforter l'hypothèse des sociologues E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren qui, dans un essai inspiré, ont vu dans la crise de la non-confessionnalité des coopératives un indice du passage de « l'éthique post-tridentine » à « l'éthique personnaliste » dans le Canada catholique francophone de l'après-guerre<sup>744</sup>. Leur ouvrage dresse un portrait novateur de l'Église canadienne-française au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, une Église dont les mouvements d'action catholique et certains éléments cléricaux seraient imbibés d'une même « éthique » inspirée d'un renouveau catholique français. L'analyse des sociologues repose sur l'amalgame de non conformistes français – Maritain, Bernanos, Péguy, Daniel-Rops, Marcel, notamment – et d'auteurs de la nouvelle théologie du Saulchoir – Lagrange, Chenu, Sertillange – à la philosophie personnaliste d'Emmanuel Mounier et de la revue *Esprit*. Tous sont considérés indistinctement comme appartenant à une même « famille d'esprit » suffisamment cohérente pour en faire une mouvance influente. Adossée à une « éthique post-tridentine » insistant sur la condition pécheresse de l'homme dans le respect de l'autorité et exigeant le monopole clérical sur la vie spirituelle comme mode de recreation d'un ordre originel idéal<sup>745</sup>, « l'éthique personnaliste » affirme le caractère sacré de la personne humaine, entendue comme principe spirituel, en réponse à toutes les formes d'asservissement que lui promettent les différents avatars de la modernité – marxisme, fascisme, national-socialisme et, surtout, individualisme bourgeois<sup>746</sup>. L'Église ne s'y trouve pas représentée comme un cénacle fermé

---

<sup>742</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.84 « Représentation extérieure de la Faculté des sciences sociales », Claude Hurtubise à Georges-Henri Lévesque, 11 novembre 1946.

<sup>743</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.84 « Représentation extérieure de la Faculté des sciences sociales », Georges-Henri Lévesque à Claude Hurtubise, 19 novembre 1946.

<sup>744</sup> WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 149.

<sup>745</sup> MEUNIER, *Le pari personnaliste*, p. 27. Voir aussi WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 52.

<sup>746</sup> Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1978 (1949), p. 33.

d'interprètes patentés et autorisés du Message livré, dispensant leurs consignes à des fidèles résignés et aliénés, attendant patiemment leur salut dans l'espérance d'un monde meilleur, mais plutôt dans son sens étymologique premier, comme une communauté universelle de croyants<sup>747</sup>. Le fidèle y est appelé à se relever de la prostration crispée du martyr souffrant sa propre existence terrestre et à jouer un rôle actif dans son salut et celui de ses confrères et consœurs, ainsi que le note E.-M. Meunier : « Dans cette nouvelle éthique, nul n'a le droit de se replier sur soi et de considérer la vie ici-bas comme une misère et une souffrance<sup>748</sup>. » La sanctification proposée par le personalisme français valorise l'épanouissement de la personne humaine à travers son engagement constant pour le bien commun de la collectivité. Conséquemment, il revient au laïcat de s'engager activement dans la société pour y diffuser les valeurs catholiques de justice et de charité. Cette forme d'engagement prône ce que l'on pourrait appeler un « réalisme chrétien ». Au « déductivisme » de l'Église post-tridentine, fermement attachée aux principes et doctrines auxquels elle confère valeur de lois immuables, le personalisme substitue une méthode inductive qui, partant de la réalité sensible, analyse rationnellement la situation donnée avant de chercher des solutions conformes à la morale chrétienne. Dégageant un espace d'exercice pour le libre arbitre du laïcat, le personalisme induit donc une modification majeure du rapport d'autorité pluriséculaire qui structurait l'Église post-tridentine.

Assurément, la lecture que proposent E.-M. Meunier et J.-P. Warren du passé religieux québécois dans son ensemble rend compte des intentions primordiales de certains de ses acteurs. Il est tout à fait plausible d'envisager que la Révolution tranquille ait initialement tendu vers un horizon personaliste en suivant une direction imprimée par de sincères catholiques. Cette analyse présente toutefois certaines limites que nous voudrions souligner rapidement avant de nuancer l'interprétation générale des auteurs à partir du cas spécifique de la non-confessionnalité des coopératives.

---

<sup>747</sup> Cette conception de l'Église rejoint la définition d'Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la religion* : « Au contraire [de la magie], la religion est inséparable de l'idée d'Église. [...] Or le magicien est à la magie ce que le prêtre est à la religion, et un collège de prêtres n'est pas une Église, non plus qu'une congrégation religieuse qui vouerait à quelque saint, dans l'ombre du cloître, un culte particulier. Une Église ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale; c'est la communauté morale formée par tous les croyants de la même foi, les fidèles comme les prêtres. » Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 62-63.

<sup>748</sup> MEUNIER, *Le pari personaliste*, p. 28.

Leur ouvrage repose d'abord sur la subtile distinction entre « philosophie » et « éthique » personaliste. Si subtile, en fait, que les auteurs passent de l'une à l'autre sans trop que l'on comprenne ce qui les différencie<sup>749</sup>. En résulte une confusion qui porte à agglomérer au sein d'un même ensemble des acteurs aux idées pourtant distinctes sous prétexte qu'ils gravitent autour d'un même axe idéologique, gommant au passage la spécificité de leur pensée et de leur position au sein du champ intellectuel français ou québécois<sup>750</sup>. En effet, si la filiation intellectuelle entre *Esprit* et *Cité libre*, par exemple, est clairement assumée dès les premières pages de la revue québécoise<sup>751</sup> et reconnue par son inspiration française<sup>752</sup>, on ne peut en dire autant du lien qui unit les mouvements de jeunesse catholiques ou l'École des sciences sociales de l'Université Laval à Emmanuel Mounier. Aussi les auteurs opèrent-ils un renversement logique étonnant lorsque, partant de la prémisse que le personalisme valorise le réalisme et promeut l'activisme chrétien du laïc, ils identifient au personalisme toute personne ou institution intellectuelle procédant par induction qui promeut l'engagement des laïcs dans la cité – cf. le « voir, juger, agir » des jeunesse catholiques et la sociologie lavalloise. Inspiré par Max Weber, le concept d'« éthique » devient ici une sorte de sésame ouvrant l'interprétation de tout discours catholique non orthodoxe au personalisme. Celui-ci s'apparente alors davantage à un climat

---

<sup>749</sup> Si Meunier et Warren donnent bien une définition de la philosophie personaliste, ils demeurent flous sur leur compréhension de « l'éthique personaliste ». Sans définition précise, celle-ci s'entend au fil de leur argumentaire comme une forme plus diffuse, plus lâche, de la philosophie. Ce serait en quelque sorte, la philosophie sans le corpus d'œuvres la définissant.

<sup>750</sup> Les auteurs eux-mêmes semblent hésiter avant de réunir sous une même bannière « des penseurs de tous les horizons philosophiques et politiques. Aucune ligne de parti, aucun programme à proprement parler – sauf peut-être le respect de la dignité de la personne – ne rassemble ces collaborateurs. Dès lors, il s'avère difficile pour l'analyste de définir avec exactitude cette philosophie : n'y a-t-il pas un, mais des personalismes, comme les personalistes eux-mêmes ne cessent de le répéter? S'ils partagent une sensibilité, un vocabulaire, des espoirs communs, sur le plan strictement théorique, les penseurs de cette philosophie empruntent des voies chaque fois singulières : l'un dialoguera avec Marx, l'autre avec Nietzsche, l'un se fera l'émule de Kierkegaard, l'autre ne jurera que par le docteur Angélique. Malgré cet apparent éclectisme, quelques figures s'imposent, se détachent du lot, marquent la continuité d'une intention, dégageant ainsi les grandes dimensions d'une philosophie personaliste cohérente (dont Mounier, disons-le d'emblée, nous semble le penseur le plus important). » WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 68.

<sup>751</sup> « Les instigateurs de *Cité libre* avaient décidé, dès leurs premières rencontres, de faire tenir au directeur d'*Esprit* la première copie de la revue qui sortirait des presses. C'est assez dire que *Cité libre* est née sous le signe d'*Esprit*, en fidélité aux mêmes valeurs pour lesquelles Mounier s'est battu jusqu'au dernier jour. » Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, 1, 1 (1950), p. 37.

<sup>752</sup> En 1952, *Esprit* consacre un numéro au Canada français. Pour ce faire, la revue ouvre ses pages aux auteurs de *Cité libre*. *Esprit*, 193-194, (août-septembre 1952), p. 169-280. Sur les affinités électives qui unissent les deux périodiques durant les années 1950, on lira avec profit Stéphanie ANGERS et Gérard FABRE, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec, 1930-2000. Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 59-106.

intellectuel, sorte d'atmosphère respirée par tout ce que l'Église comprenait d'esprit ouvert sur la modernité.

Soyons clairs, nous ne remettons pas en question la validité heuristique de cette analyse dans sa dimension générale. En toute justice, il faut comprendre le personalisme selon E.-M. Meunier et J.-P. Warren comme un compromis sociétal plutôt qu'un inventaire de principes rigides. Sous l'influence du catholicisme français, l'Église canadienne-française a indéniablement traversé une phase de reclassement au cours des années précédant la Révolution tranquille. Notre propre analyse porte d'ailleurs à conclure que la crise de la non-confessionnalité des coopératives a constitué un moment charnière dans cette évolution. Seulement, l'examen de cette crise révèle une lacune récurrente dans le récit que font les deux sociologues du passé religieux et intellectuel québécois : si, à l'instar de nombreux acteurs influents de l'intelligentsia catholique, les pères dominicains sont bel et bien animés d'une ferveur nouvelle d'inspiration française lorsqu'ils s'opposent à une vision triomphaliste de l'Église, aucun ne se réclame explicitement de la mouvance personaliste. Aussi pourrions-nous suggérer la nuance suivante, en paraphrasant l'aphorisme célèbre de Jacques Maritain : en s'élevant contre l'abus de cléricisme, les pères Lévesque et Gaudault n'agissent pas *en tant que* personalistes, mais peut-être – partiellement du moins – *en* personalistes<sup>753</sup>.

Ce compromis n'épuise toutefois pas la question de l'antagonisme révélé par la crise de la non-confessionnalité. Il est possible de pénétrer plus avant dans le débat pour toucher le cœur du problème qu'il soulève. Réduite à son expression la plus fondamentale, la crise de la non-confessionnalité révèle des divergences entre ses belligérants autour de deux enjeux

---

<sup>753</sup> Les auteurs de *Sortir de la grande noirceur* seraient sans doute tout à fait d'accord avec cette lecture. D'ailleurs, les présentes précisions s'adressent bien davantage à leurs critiques qu'à eux-mêmes. Le choix de l'étiquette « personaliste » pour qualifier l'éthique catholique qu'ils analysent a conduit à une certaine confusion. E.-M. Meunier et J.-P. Warren l'admettent sans peine, ils auraient « aussi bien pu nommer [l'éthique personaliste] "éthique du renouveau catholique", "éthique de l'incarnation", "éthique pré-conciliaire", "éthique catholique moderne" ou "éthique catholique progressiste". Elle transcende et subsume diverses caractéristiques qui ne sont pas exclusives à la philosophie personaliste, mais que l'on retrouve en émergence à la grandeur de la catholicité, à Rome comme en France, en Hollande comme en Allemagne, aux États-Unis comme au Canada. » Au fond, seul le contenu importe vraiment. L'étiquette n'a d'importance que dans la mesure où elle permet bien identifier ce qu'elle subsume. WARREN et MEUNIER, *Sortir de la « grande noirceur »*, p. 53.

distincts, mais liés: le rapport du catholique à la doctrine – donné révélé – et aux faits – donné sensible – d’une part, et son rapport à l’autorité cléricale d’autre part.

### « De l’évidence de l’Autorité à l’autorité de l’évidence »

Dans ses *Mémoires*, Lionel Groulx se remémore en ces termes un discours prononcé jadis par M<sup>gr</sup> Charbonneau au sujet de la Commonwealth Cooperative Federation (CCF), « parti socialiste de l’Ouest canadien » dont les idées, selon le souvenir de l’historien, ne semblaient pas déplaire entièrement à l’archevêque de Montréal : « Ce sont des socialistes, nous dit-il [M<sup>gr</sup> Charbonneau], non des doctrinaires à la mode française. Ils ne partent point de principes pour les enclorre de force dans les faits. Ils partent des faits et, malgré eux, ils remontent vers des principes qui s’apparentent étrangement à ceux des grandes encycliques pontificales sur les problèmes sociaux<sup>754</sup>. » De façon similaire, dans sa description du cardinal Louis-Elzéar Taschereau, Nive Voisine le dépeint comme un homme porté à voir les choses telles qu’elles sont et non telles qu’elles devraient être<sup>755</sup>. Chacun en leur époque et à leur manière, ces archevêques ont combattu pour un catholicisme qui remonte des faits vers les principes. Tous deux ont eu à composer avec le mécontentement de certains coreligionnaires les accusant d’adapter la doctrine aux faits plutôt que de travailler à l’établissement de l’idéal décrit par la doctrine. Le débat sur la non-confessionnalité s’inscrit en quelque sorte dans cette tradition d’affrontement entre ce que l’on pourrait qualifier de « réalisme inductif » d’une part et d’« idéalisme déductif » d’autre part. Les dominicains qui y prennent part militent pour faire reconnaître un fait : les coopératives ne sont pas et n’ont pas à être officiellement catholiques pour remplir leur mission adéquatement. Quant à leurs opposants, ils considèrent que l’idéal de la cité catholique ne saurait se passer d’une Église visible, voire omniprésente. N. Voisine décrit bien le discours normatif de l’E.S.P. lorsqu’il affirme qu’il limite l’agir catholique à la plus stricte observance des directives pontificales : « Perchés sur le promontoire des principes doctrinaux, – les principes avant les hommes, lisait-on dans la presse catholique – les commentateurs perçoivent mal les réalités du Québec qui les auraient sensibilisés à une interprétation plus souple, plus réaliste du texte

---

<sup>754</sup> GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4, p. 265.

<sup>755</sup> DUPUIS, M<sup>gr</sup> *Elzéar-Alexandre Taschereau...*, p. 9; Nive VOISINE, sv « TASCHEREAU, Elzéar-Alexandre », *Dictionnaire biographique du Canada*, XII. Université Laval/Université de Toronto, 1990, en ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau\\_elzear\\_alexandre\\_12F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau_elzear_alexandre_12F.html), page consultée le 6 septembre 2015.

pontifical<sup>756</sup>. » L'essentiel du rapport de l'E.S.P. au délégué apostolique consiste en effet à prouver que la neutralité a été condamnée par les écrits pontificaux et les directives épiscopales récentes. Peu de considération y est donnée à la réalité en jeu. Il suffit que les papes aient dénoncé la neutralité pour que tout discours qui s'en approche soit rejeté d'emblée, et que la réalité qu'il décrit soit boutée hors du monde catholique. Par sa méthode déductive, cet argumentaire montre la dimension épistémologique de la controverse initiée par l'introduction d'un nouveau terme dans le domaine du pensable, un terme mitoyen entre confessionnalité et neutralité. Le champ sémantique de l'Église catholique québécoise n'admettait jusqu'alors que le binôme confessionnalité/neutralité – ou catholicisme/incroyance. Entre ces pôles, la pensée catholique officielle peinait à reconnaître les conditions d'existence de l'Église en tant qu'autorité morale omnipotente. Une telle responsabilité exigeait d'elle qu'elle sacralise de sa présence la totalité de l'expérience humaine. Comme l'explique Jean Hamelin, l'argumentaire des partisans de la confessionnalité repose sur deux postulats :

[...] "l'oubli officiel de Dieu équivaut à la négation de Dieu" et la foi surnaturelle imprègne la foi naturelle. Du premier principe, l'Église avait tiré l'obligation pour tous les fidèles non seulement d'accepter la foi intérieurement, mais de la manifester quand il était opportun de le faire. Cette disposition s'appelle la confessionnalité. Du second principe, l'Église avait conclu qu'aucun acte humain, même si l'objectif qu'il poursuivait était purement naturel, n'échappait à l'emprise de la foi et, partant, aux directives de l'Église. Raisonner autrement serait induire une déchirure dans les consciences individuelles qui se doivent d'intégrer tous les actes qu'elles posent<sup>757</sup>.

Intermédiaire institutionnel nécessaire entre Dieu et les croyants, l'Église se conçoit dans l'esprit des opposants à l'article du père Lévesque comme inextricablement tissée dans la trame de la foi. Plus que la manifestation visible de la croyance en Dieu, elle est son intercesseur obligé auprès de l'humanité. Croire en Dieu, c'est aussi croire en son Église. Ainsi conçue, elle ne saurait exister dans l'improbable mitan entre croyance et incroyance que proposaient les intellectuels dominicains, aussi réel fût-il. En dévoilant deux approches contraires de la réalité sensible, la crise de la non-confessionnalité des coopératives témoigne donc de ce que Lamonde, dans sa thèse sur l'enseignement de la philosophie avant 1960,

---

<sup>756</sup> VOISINE, *Histoire de l'Église...*, p. 61.

<sup>757</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 88-89.

décrit comme le pénible passage de l'autorité de l'évidence à l'évidence de l'autorité<sup>758</sup>. Aussi la dimension épistémologique du problème pose-t-elle la question du rapport à l'autorité.

En remettant en question la confessionnalité des coopératives, les intellectuels dominicains soulèvent, nous l'avons vu, le problème beaucoup plus préoccupant de l'adéquation des structures catholiques dans une société moderne aspirant à l'égalitarisme et à la liberté de conscience<sup>759</sup>. Publié en écho à l'article de son confrère, le livre de Gaudrault résonne avec les forts accents d'un plaidoyer pour le laïcat. En défendant l'existence de domaines étrangers à l'autorité de l'Église, le provincial revendique un espace de légitimité pour l'expression de sociabilités profanes et affirme toute sa confiance dans la capacité des laïcs à porter fidèlement le message chrétien sans supervision cléricale immédiate<sup>760</sup>. Or, ce

---

<sup>758</sup> Passage d'ailleurs ouvert par Lammenais évoqué plus haut par Archambault, comme le signalait Yvan Lamonde : « La polémique autour de Lamennais avait permis à tout le moins de formuler les points d'achoppement de deux "philosophies" : l'une qui se faisait fort de "tout examiner", de soumettre l'autorité au raisonnement, de ne rien croire sur "la foi des autres", de privilégier le doute sur la foi et de magnifier la souveraineté de l'homme; l'autre qui limitait et encadrait l'examen, qui cherchait une autorité à laquelle soumettre la "raison", qui conséquemment invitait à croire sur la foi "des autres" et, qui finalement magnifiait un dieu souverain. » LAMONDE, *La philosophie et son enseignement...*, p. 118. Dans un ouvrage plus récent, l'historien des idées est revenu sur ce renversement en insistant cette fois sur son importance dans la légitimation du sujet pensant à partir des années 1930, signe précurseur de la modernité épistémologique. Le Auparavant oublié comme la marque intolérable du narcissisme de la raison cartésienne, le *Je* deviendra acceptable dans l'enseignement de la philosophie vers les années 1960, mais apparaît déjà dans la littérature privée et intimiste des années 1930. « Un dernier lieu révèle davantage un blocage qu'une incitation à la valorisation de soi: le contenu de l'enseignement de la philosophie. Les jeunes qui passent par les collèges classiques de 1665 à 1960 et qui seront les avocats, les prêtres et les écrivains de leur époque apprennent tous en classes de Philosophie qu'il faut préférer l'évidence de l'Autorité à l'autorité de l'évidence à laquelle conduisait le doute cartésien. Le *cogito* - JE pense donc JE suis -, ultime évidence rationnelle susceptible de fonder le sujet ou l'individu, est présenté comme un orgueil intellectuel face à la foi. Des générations d'étudiants ont ainsi appris que le "je" était suspect avant de s'entendre dire qu'il était haïssable et que l'individu trouvait son fondement hors de lui-même, dans une transcendance quand ce n'est pas dans une Autorité. » LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 232.

<sup>759</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 197.

<sup>760</sup> S'il avait développé cet aspect de sa pensée, on aurait sans doute pu formuler l'hypothèse qu'il s'inscrivait par le fait même à l'encontre du principe de séparation au fondement même du champ religieux. Celui-ci, comme l'a remarqué P. Bourdieu, se délimite d'abord suivant une stratégie de différenciation de l'univers profane : « L'opposition entre les détenteurs du monopole de la gestion du sacré et les laïcs, objectivement définis comme profanes, au double sens d'ignorants de la religion et d'étrangers au sacré et au corps des gestionnaires du sacré, est au principe de l'opposition entre le *sacré* et le *profane* et, corrélativement, entre la manipulation légitime (religion) et la manipulation profane et profanatrice (magie ou sorcellerie) du sacré, qu'il s'agisse d'une *profanation objective*, i.e. de la magie ou de la sorcellerie comme religion dominée, et de la *profanation intentionnelle*, i.e. de la magie comme antireligion ou religion inversée. » BOURDIEU, « Génèse et structure... », p. 308. Mircea Eliade fait de la séparation du monde visible entre espace sacré et espace profane un aspect fondamental du fait religieux. « Il y a donc un espace sacré, et par conséquent "fort", significatif, et il y a d'autres espaces, non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire, amorphes. Plus



qui choque dans cette apologie, ce n'est pas tant son contenu, mais sa forme. Comme l'explique le père Lévesque, il n'y avait en soi rien de répréhensible à réclamer plus de liberté pour les laïcs ou même à contester le caractère catholique des œuvres de l'Église lorsqu'on était soi-même laïque. Il en allait autrement lorsqu'un prêtre s'exprimait sur le même registre contestataire. À la rigueur, un prêtre pouvait partager un tel avis, à condition de le faire en privé et toujours avec l'assentiment des autorités morales instituées :

Aussi longtemps qu'un laïque s'exprimait ainsi, rien à craindre vraiment : on pouvait toujours nier sa compétence. Mais lorsqu'un clerc, un théologien osait énoncer la même proposition, alors le ver était dans le fruit. La société cléricale se sentait alors menacée de l'intérieur. [...] En gros, les clercs formaient à cette époque une sorte de club fermé où se discutaient les problèmes et d'où la vérité devait descendre vers le peuple via les lettres pastorales, les mandements, l'enseignement catholique. On ne se demandait pas : qu'est-ce que tu en penses? qu'est-ce qu'en dit tel théologien? La question qui se posait régulièrement : qu'en pense l'évêque? lui en as-tu parlé? Il n'était pas permis de partir d'ailleurs. Aussi ce qu'on me reproche, en vérité, c'est d'être allé dans le domaine public sans être passé par "le club". À l'intérieur du groupe, on peut toujours dire n'importe quoi; on peut et on doit discuter, débattre, critiquer, bref explorer les idées. Mais il ne faut pas que "cela sorte". La masse des fidèles n'avait qu'à se contenter de recevoir la vérité<sup>761</sup>.

Au creux de la polémique théologique que soulève l'article du père Lévesque repose donc un double enjeu central : déterminer tout à la fois les détenteurs et la teneur du discours légitime sur l'attitude de l'Église à l'égard des changements accélérés que vit le Québec et de sa place dans la société canadienne-française.

Faisant contraste avec une Église déconnectée du réel et porteuse d'un message désincarné, les pères Lévesque et Gaudrault s'affichent en défenseurs d'une Église contemporaine et ouverte, en phase avec les lames de fond qui bouleversent les équilibres anciens. Lorsqu'ils tâtent le pouls d'une élite laïque en perte de repère disent-ils, ils

---

encore : pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit *réel*, qui *existe réellement*, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure. Disons tout de suite que l'expérience religieuse de la non-homogénéité de l'espace constitue une expérience primordiale, homologable à une "fondation du Monde". » Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 (1957), p. 25.

<sup>761</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 198 et 200. Ce reproche est particulièrement apparent dans la dernière lettre du cardinal Villeneuve au père Lévesque. Ce qui a choqué le prélat par-dessus tout, c'est l'acte public d'insubordination du père Gaudrault: « Pour dire toute ma pensée, l'affaire eût été un incident très relatif, sans l'intervention de votre provincial. Qu'il ait adressé aux Évêques son mémoire, passe. Chacun l'eût jugé. Mais qu'il ait procédé à porter devant l'opinion publique ses ressentiments personnels et une mesquine rivalité de moines, ça été là [*sic*], au jugement des esprits les plus pondérés, un manque de tact et une impertinence peu ordinaires. » AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

perçoivent les symptômes d'une grave affection au sein du catholicisme canadien-français. Un mois après la parution du pamphlet apologétique de son supérieur, le père Lévesque esquisse son diagnostic dans une lettre au délégué apostolique. Doyen d'une faculté de sciences sociales, il affirme connaître « la vraie situation religieuse et du réel état d'esprit des laïques dans la province de Québec. Et je crois modestement en savoir beaucoup sur ce sujet, car depuis quinze ans j'ai été vraiment bien placé pour entrer en contact fréquent et sincère avec toutes les parties de la population et bien voir ainsi ce qu'elle est, ce qu'elle pense au fond, et ce qu'elle fait<sup>762</sup>. » Mieux que ses confrères séculiers, il dit entendre les signaux d'alarme que lancent ses coreligionnaires. À son avis, le dogmatisme et l'autoritarisme clérical ne sont pas les remèdes, mais les causes principales du mal religieux qui afflige la province :

Aussi je me [de]mande avec respect, mais non sans inquiétude si toutes les autorités ecclésiastiques de la province sont suffisamment au courant de la situation. Elles seraient sûrement étonnées de voir le nombre considérable de professionnels qui ont cessé de pratiquer notre sainte religion, assez souvent parce qu'ils ont été mal compris ou imprudemment traités par certains membres du clergé. Elles seraient aussi bien surprises d'entendre, même chez le peuple, certaines critiques qui se généralisent bien que gardant encore la pudeur de ne pas l'exprimer ouvertement. Et sans vouloir être ni trop pessimiste, ni trop optimiste, j'estime que cette situation est devenue assez grave pour constituer ce qu'on appelle un tournant. Mais je suis également convaincu qu'elle est loin d'être désespérée; qu'au contraire, si l'on sait y remédier en prenant les moyens appropriés, nous avons encore chance d'éviter la catastrophe où nous mèneraient des imprudences, et d'assister plutôt, grâce à Dieu, à un renouveau catholique des plus bienfaisants non seulement pour nos fidèles, mais aussi pour tous les frères séparés qui nous entourent<sup>763</sup>.

Œuvrant au carrefour urbain de l'université, de leur communauté religieuse et des professions libérales, les intellectuels dominicains se posent donc en douaniers catholiques de la modernité sociale. Ils témoignent par le fait même d'un renversement partiel du rapport d'autorité qui structure le champ religieux québécois<sup>764</sup>.

---

<sup>762</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Ildebrando Antoniutti, 29 avril 1946. Lévesque souligne.

<sup>763</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Ildebrando Antoniutti, 29 avril 1946.

<sup>764</sup> Une telle position, assise à la frange de plusieurs milieux distincts, peut aisément devenir inconfortable lorsque le visa est contesté. Aussi, alors qu'il vient à peine de prendre connaissance du désaveu publiquement prononcé à son endroit par le cardinal Villeneuve, le père Lévesque confesse sa lassitude à son supérieur et songe à redonner à son existence un semblant de cohérence en abandonnant ses responsabilités universitaires : « J'ai même songé à la possibilité que vous me demandiez publiquement, étant donné la façon dont on me traite ici, de donner ma démission comme doyen : ce qui entraînerait automatiquement la démission de mes

Ce germe réformateur n'a assurément pas échappé aux opposants de la non-confessionnalité. Il explique largement la virulence de leur réaction devant le constat de fait autrement inoffensif que relevait l'article de Lévesque. Se concevant comme les seuls détenteurs autorisés de la Parole légitime, à la fois en vertu de leur position de force à l'intérieur du champ clérical et de leur inclination à s'appuyer sur les écrits pontificaux, les auteurs du rapport et les évêques qui, tels NN. SS. Douville, Pelletier, Villeneuve et Courchesne, les soutiennent publiquement, ne *peuvent* reconnaître la non-confessionnalité. Ils ne le peuvent pas, d'abord, pour des raisons doctrinales, parce qu'ils sont intimement convaincus de la justesse de leur position. Ils en sont incapables, ensuite, pour des raisons politiques, parce qu'étant en position d'autorité, ce serait saper leur pouvoir que de l'accepter. Ils ne le peuvent pas, enfin, pour des raisons épistémologiques, parce qu'ils ne raisonnent tout simplement pas selon les mêmes postulats méthodologiques et conceptuels que leurs adversaires.

L'intuition de Lamonde au sujet du père Lévesque, qu'il considère d'abord en tant qu'« homme de la distinction<sup>765</sup> » prend ici tout son relief. En distinguant le temporel du spirituel, il engendrait l'introduction de nouvelles catégories avec lesquelles penser la réalité sociale. Seulement, la distinction en elle-même ne présentait pas de danger dans l'univers mental prédominant. Tout au plus soulevait-elle des questionnements préoccupants. Elle ne devenait vraiment dangereuse que dans la mesure où elle était portée par un religieux car elle remettait en question l'appareil normatif de l'Église. Déjà, les changements entraînés par la vie moderne défilaient à un rythme étourdissant pour une institution aussi lente que l'Église, voilà que des religieux, en son sein et à la vue de tous, s'affichaient à l'avant-poste de la modernité. C'est en nommant les choses que l'on parvient non seulement à les comprendre, mais à y adhérer, à s'y mouler. En conférant le moyen d'expression à un Québec non plus « neutre », mais « non-confessionnel », les pères Lévesque et Gaudrault mettaient en place le cadre conceptuel préalable à l'adaptation de l'Église au contexte changeant de l'après-guerre.

---

principaux collaborateurs. S'il était possible de reprendre notre œuvre ailleurs, vous pouvez être sûr qu'ils me suivraient tous, les étudiants aussi. Nous sommes tous fatigués des carcans et des étroitesse que le milieu ecclésiastique québécois nous fait subir indûment. » AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 23 février 1946.

<sup>765</sup> LAMONDE, « Le père Georges-Henri Lévesque... », p. 279. À cette appellation, il conviendrait d'ajouter la précision thomiste qui veut distinguer pour mieux unir. Ce procédé analytique de décomposition-recomposition est une constante dans la pensée du père Lévesque.

Or, si les nuances de l'esprit dominicain et leur proximité avec les milieux intellectuels libéraux favorisaient une telle adaptation, il n'en était pas de même pour tous les esprits catholiques de l'époque. À ceux qui raisonnaient à partir des principes, et non des faits, il ne convenait pas que l'Église s'adapte à la modernité : il fallait que la modernité s'adapte à l'Église. Ceux-ci étaient les détenteurs des formes légitimes de la pensée catholique et du seul langage acceptable. Cette pensée était déductive et ce langage, binariste.

Ainsi peut-on pousser plus loin le raisonnement d'Y. Lamonde au sujet des distinctions de la pensée dominicaine et plus spécifiquement de celle de Georges-Henri Lévesque. Non seulement faut-il les constater pour saisir le rôle du sociologue et de ses confrères dans l'histoire récente du Québec, mais il importe aussi de comprendre leur implication pour un champ religieux au sein duquel domine une vision manichéenne du monde selon laquelle « ce qui n'est pas avec nous est contre nous ». Le clerc qui s'aventurerait à introduire pareilles nuances dans le schème conceptuel catholique risquait l'anathème car cette pensée conditionnait toute l'attitude de l'Église vis-à-vis du procès de modernisation sociale. Les détenteurs des catégories légitimes de pensée détenaient l'ascendant dans le rapport de force ainsi provoqué. D'abord parce qu'ils gardaient la haute main sur l'épiscopat canadien-français. Ensuite, parce que leur raisonnement suivait textuellement les paroles de l'autorité pontificale et épiscopale. Et c'est précisément cette disposition d'esprit qui leur interdisait de saisir la pensée nouvelle et de débattre avec elle sur un même plan, en reconnaissant la validité des catégories qui en sous-tendaient l'expression.

L'affaire de la non-confessionnalité s'articulant autour de cet axe épistémologico-politique, il apparaît logique *a posteriori* que le conflit qu'elle engendra se soit répercuté presque immédiatement sur la Faculté des sciences sociales du père Lévesque. Après tout, les travaux de la Faculté posaient des questionnements similaires sur le fondement de l'agir chrétien et son rapport à l'Église. Les deux terrains d'engagement présentent en effet des similitudes dans leurs objets qui rendent leur confusion compréhensible du point de vue des opposants. Manifestation tangible du changement paradigmatique qui s'opérait à la Faculté et de la reconfiguration des rapports d'autorité entre clergé et laïc, l'affaire de la non-confessionnalité transpose dans le champ clérical les principaux enjeux soulevés par le père Lévesque dans le champ universitaire. Elle pose la question d'un assouplissement du rapport

hiérarchique entre Église et société de la même manière que la Faculté proposait d'assouplir le rapport hiérarchique entre religion et science. C'est sans doute ce qui explique pourquoi les réactions initiales à l'article d'*Ensemble* associent rapidement les deux problèmes, comme l'a remarqué J. Hamelin: « M<sup>gr</sup> Courchesne identifie le principe de non-confessionnalité à un chemin qui mène tout droit à la non-confessionnalité du système scolaire, et partant à l'effondrement de l'ordre social chrétien. Plusieurs évêques "s'inquiètent [de ce] que trop de [...] professeurs d'université et [d']agronomes aillent chercher leur complément de formation à Harvard et Cornell dont les tendances matérialistes ne font pas de doute"<sup>766</sup>. » Pavant la voie à la prise de parole publique de « nouveaux prophètes formés dans les universités », l'article du père Lévesque recèle pour eux un ferment révolutionnaire qui n'est pas étranger à l'américanisation de la culture scientifique lavalloise. À terme toutefois, nous verrons que la Faculté était aussi attaquée car elle représentait le socle institutionnel principal du père Lévesque. Sa position dans le champ intellectuel était largement attribuable à sa position dans le champ universitaire. Lui enlever celle-ci était pour ses opposants un moyen de miner sa crédibilité.

L'option défendue par le père Lévesque à la Faculté et au sujet des coopératives témoigne de l'imprégnation au Québec de la spiritualité d'incarnation. Foncièrement optimiste à l'égard de la modernisation des modes et usages du savoir, elle adhère aux idéaux de liberté du sujet rationnel et de progrès qui sous-tendent l'époque moderne. Ses tenants conçoivent les fidèles chrétiens comme une force capable d'humaniser la froide technique, de faire contrepoids à la tendance individualiste du libéralisme en incarnant les valeurs évangéliques de justice, de service, de partage, d'amour et de charité. Face à eux, l'épiscopat réfractaire à leurs idées s'apparente au catholicisme intransigeant. Il valorise une lecture littérale des enseignements pontificaux et considère essentiel de préserver intact le rapport hiérarchique qui structure l'Église et de maintenir une présence active et vigilante du clergé dans la société afin d'assurer la pérennité de la foi. Ainsi, en caricaturant un peu, on pourrait affirmer qu'au sein du clergé, devant la perte de pouvoir appréhendée de l'Église catholique, il y a d'une part, ceux qui laissent ce pouvoir couler naturellement entre les mains des laïcs, et d'autre part, ceux qui s'y accrochent avec entêtement.

---

<sup>766</sup> Cité par HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 96.

Comme nous le verrons au chapitre suivant, grâce aux efforts combinés des supérieurs dominicains au Canada et à Rome ainsi que du maître général de l'ordre, la cause du père Lévesque au Vatican sera suspendue en 1947 et finalement battue en brèche en 1950. Ce ne sera toutefois pas sans laisser des traces durables sur le champ clérical québécois. Des amitiés seront brisées à jamais; des carrières prometteuses, soudainement interrompues<sup>767</sup>. À cet égard, le débat au sujet de la non-confessionnalité des coopératives marque assurément une cassure au sein du corps clérical et une rupture non moins importante dans l'histoire intellectuelle québécoise. Après 1946, la façade d'une Église catholique triomphante et unie se lézarde visiblement sur les hauteurs des berges du Saint-Laurent<sup>768</sup>. Dans la foulée du traumatisme de l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives, la destitution de M<sup>gr</sup> Charbonneau à l'archevêché de Montréal en janvier 1950 consomme en quelque sorte le divorce entre deux représentations irréconciliables du rôle de l'Église dans la modernité<sup>769</sup>.

En dissociant le couple foi/nation jusqu'alors au fondement du nationalisme canadien-français, en replaçant le laïcat au cœur de la mission apostolique de l'Église et surtout en valorisant un catholicisme réaliste quant aux données du présent et ouvert sur la construction d'un avenir où les clercs ne détiendraient plus un droit de regard incontestable sur toutes les activités sociales, le conflit de l'hiver 1946 marque le moment initial d'une reconfiguration majeure du champ intellectuel et clérical au Québec. Comme nous le verrons maintenant, cet épisode aura d'abord des répercussions sur le champ universitaire puisqu'elle forcera le père Lévesque à défendre avec plus de vigueur sa position épistémologique ambiguë de la Faculté des sciences sociales de l'Université. C'est à l'histoire de cette ambiguïté que s'attache le prochain chapitre.

---

<sup>767</sup> Dans ses *Souvenances*, le père Lévesque affirme que la relation qu'il entretenait avec certains évêques, M<sup>gr</sup> Courchesne notamment, s'est grandement détériorée à compter de l'hiver 1946. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 181-183. À P. Desrosiers, il confiera que la carrière ecclésiastique du père Gaudrault, que l'on disait promis à un brillant avenir romain, a connu un dénouement abrupt après l'affaire de la non-confessionnalité. En 1948, les autorités dominicaines le déplaceront au Portugal, où il exercera les fonctions de vicaire général de l'ordre jusqu'à sa mort en 1953. AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 42.

<sup>768</sup> Souvent ébréchée par le passé – pensons seulement aux tensions entre N.N. S.S. Ignace Bourget et Elzéar Alexandre Taschereau

<sup>769</sup> ROBILLARD, *Monseigneur Joseph Charbonneau...*

## CHAPITRE 5 Modernité épistémologique: distinguer science et religion, concilier foi et raison (1938-1949)

*Mais il semble qu'il demeure encore implicitement un malaise à vouloir lier le développement historique des sciences sociales et une éthique religieuse, comme si ces deux réalités étaient incompatibles, irréconciliables.*

Jean-Philippe Warren<sup>770</sup>

Dans les couloirs de l'École des sciences sociales, économiques et politiques ouverte par le père Lévesque en octobre 1938, l'écho de la crise moderniste a longtemps résonné avec les accents d'une sourde menace. Amorcée en contexte de crise économique et morale, l'histoire de cette institution, qui est aussi celle de l'institutionnalisation des sciences sociales à l'Université Laval, ne peut se comprendre pleinement que si l'on tient compte de la tension entre science rationnelle et doctrine catholique qui dynamisait toujours les champs clérical et universitaire au cours des années 1938 à 1955. Sous le décanat du père Lévesque en effet, l'École, devenue Faculté des sciences sociales en 1943, a vécu dans un équilibre précaire entre deux représentations de l'institution. La première, insistant sur le caractère catholique de la faculté, tendait à y voir d'abord un vecteur de reproduction de l'ordre social et moral. La deuxième, privilégiant le développement des méthodes scientifiques, aspirait à l'autonomie institutionnelle et à la liberté académique et tendait à concevoir l'institution comme un vecteur de changement social.

Ce fil sur lequel balançait le devenir de l'institution lavalloise était celui sur lequel devait constamment marcher son doyen. En qualité d'homme d'Église et d'homme de science, de clerc et d'universitaire, Georges-Henri Lévesque incarne en effet tout le problème théologico-scientifique au cœur de la crise moderniste. Succinctement résumée, la problématique de ce chapitre porte à comprendre comment ce funambule est parvenu à garder son équilibre. Comment a-t-il concilié les deux termes en apparence irréconciliables de la crise moderniste: le lien indissoluble formé par la croyance en Dieu, en la Vérité qu'Il a révélée aux hommes et la soumission à l'Église qui l'incarne dans l'histoire d'une part, et d'autre part, l'appartenance à une communauté scientifique aspirant librement à une

---

<sup>770</sup> Jean-Philippe WARREN, « Sciences sociales et religions chrétiennes au Canada (1890-1960) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 57, 3 (2004), p. 422.

connaissance vérifiable du réel et régie uniquement par les règles de la raison inductive? Il ne s'agira pas ici de refaire l'histoire institutionnelle de la Faculté, déjà plusieurs fois écrite<sup>771</sup>. On ne trouvera pas dans ce chapitre de chiffres précis suivant l'évolution du rapport laïcs/clercs au sein du corps professoral, nous n'élaborerons pas sur la création des différents départements qui jalonne l'histoire de la Faculté, pas plus que nous ne suivrons par le détail l'évolution des programmes ou du contenu des cours pour y chercher les indices d'une possible laïcisation de l'enseignement. Plus modestement, nous voudrions suivre la piste déjà bien dégagée par J.-P. Warren et montrer que si les sciences sociales lavalloises ont pu représenter une menace pour les autorités religieuses par leur potentiel critique inhérent, elles se sont néanmoins développées avec la religion, et non contre elle. Elles ne se sont pas constituées en un champ disciplinaire autonome par un mouvement de rejet des dogmes et de la cosmologie catholiques, mais ont plutôt cheminé vers cet état de scientificité qu'on leur connaît aujourd'hui grâce à l'effort d'adaptation du catholicisme à la réalité de la société québécoise du XX<sup>e</sup> siècle<sup>772</sup>. Nous évaluerons ainsi dans quelle mesure la conciliation du discours normatif de la religion et du discours positif de la science participait d'une stratégie d'intégration des sciences sociales au champ universitaire et dans quelle mesure elle a pu apparaître subversive aux acteurs dominants du champ cléricale.

À cet égard, les quelque dix premières années de décanat du père Lévesque ont représenté une période charnière. Nous verrons en effet que le père Lévesque a agi en qualité de passeur, d'agent de changement ou, pour emprunter au champ lexical d'André-J. Bélanger<sup>773</sup>, de « douanier » de la modernité épistémologique. Notre propos fait voir que s'il

---

<sup>771</sup> BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... »; FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... »; GAGNON, « Le département de sociologie »; FALARDEAU, *L'essor des sciences sociales...* et surtout J.-P. Warren qui a analysé les transformations de la discipline sociologique en examinant l'évolution de sa tradition – approches méthodologiques, objets, modes d'organisation du travail et de diffusion des résultats, valeurs qu'elle colportait, etc. WARREN, *L'engagement sociologique*.

<sup>772</sup> WARREN, « Sciences sociales et religions... », p. 407-408.

<sup>773</sup> A.-J. Bélanger emploie la notion de « visa » pour désigner la caution morale apportée par le catholicisme français sur la *Relève*. En se réclamant du renouveau thomiste, les intellectuels de la *Relève* jouissaient soudainement d'une certaine immunité auprès du clergé d'ici. Ce qui n'était pas condamné par Rome devait en quelque sorte présenter un caractère acceptable. BÉLANGER, *Ruptures et constantes...*, p. 24-25. Le concept a une certaine valeur heuristique, surtout par son pouvoir d'évocation. D'ailleurs, nous avons nous-mêmes employé l'expression « douanier de la modernité » dans un récent article. Jules RACINE ST-JACQUES, « Les douaniers de la Modernité. L'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de confessionnalité, 1940-1946 », *Revue de la Société historique du Canada/Journal of the Canadian Historical Association*, Nouvelle série, 24, 1 (2014), p. 247-295. Toutefois, nous reconnaissons aujourd'hui qu'elle n'est peut-être pas tout à fait



fut bien un éducateur au sens le plus large du terme, ce n'est toutefois pas par son enseignement que le dominicain a le plus contribué à assurer la transition vers une nouvelle manière d'appréhender la réalité sociale. Doyen avant d'être professeur, c'est davantage par ses qualités d'organisateur et sa position dans le champ intellectuel que par le contenu de ses cours à proprement parler qu'il a participé à la mise en place des conditions propices à l'autonomisation progressive de la discipline et de l'institution qu'il a fondée et dirigée pendant 17 ans. Son action à cet effet se déroule en trois temps: il lui fallait d'abord aménager une place aux sciences sociales dans le champ universitaire lavallois, ce qui impliquait de définir l'orientation axiologique de l'enseignement conformément à *l'ethos* universitaire de l'époque, de systématiser l'enseignement, de voir au financement et de valoriser la pertinence sociale des sciences sociales. Il lui fallait ensuite organiser l'École de façon durable, ce qui exigeait de produire son propre corps professoral et de clarifier sa position épistémologique. À compter de 1946, toutefois, l'inconfort latent de l'épiscopat devant l'ambivalence de cette position se manifesta violemment à la faveur de la crise de la non-confessionnalité forçant le doyen à défendre son institution avec vigueur devant les autorités ecclésiastiques romaines et québécoises. Le lecteur attentif aura remarqué que le propos de ce chapitre s'interrompt avant la fin du décanat du père Lévesque. Comme le montre ce chapitre, la suite de l'histoire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval est déterminée en grande partie par l'affaire de la non-confessionnalité, puis par la participation du père Lévesque à la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada. Le fil du récit qui se rompt à la fin du présent chapitre sera donc renoué dans le chapitre suivant.

---

appropriée puisqu'elle induit l'idée que la modernité est comme un pays dans lequel on entre et on sort. À cet égard, le titre de l'ouvrage de Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité*, est particulièrement représentatif. Or, comme nous l'avons expliqué en introduction, la modernité est un processus complexe et protéiforme qui, procédant d'un changement dans le rapport de l'homme au temps et au monde, englobe tous les rapports sociaux et pénètre profondément dans les consciences. Si on peut la rejeter sur certains aspects de son existence, on ne choisit pas, à proprement parler, d'entrer ou de demeurer à l'écart de la modernité. La modernité existe indépendamment de ce qu'en fait un acteur ou un groupe d'acteurs donnés. Aussi, l'objet de cette thèse n'est pas de déterminer si oui ou non le père Lévesque était moderne – ou l'abbé Groulx, ou le père Archambault. Qu'ils le veuillent ou non, tous étaient modernes dans une certaine mesure et d'une certaine manière. Reste donc précisément à déterminer dans quelle mesure et de quelle manière. D'où – insistons – notre choix d'analyser l'engagement de Georges-Henri Lévesque non pas pour ou contre, mais *dans* la modernité.

## 5.1 Définition. Aménager un espace propre aux sciences sociales à l'Université Laval

Institution assurant la reproduction sociale, l'université des années 1930 dans laquelle s'inséra l'École des sciences sociales, économiques et politiques était aussi animée d'une sincère ambition d'assimiler les techniques et théories nouvelles de la science moderne. Aussi l'alliage délicat des principes et des faits dans les sciences sociales telles que les concevait le père Lévesque reflétait-il l'*ethos* universitaire de la fin des années 1930. En ce sens, les intentions primordiales du directeur de la nouvelle école procédaient d'une stratégie d'intégration de celle-ci au champ universitaire et d'une volonté de démarcation de l'œuvre lavalloise à l'intérieur du champ des sciences sociales en émergence au Québec.

### Le champ universitaire canadien-français dans les années 1930

Le soir du 28 février 1938, dans la salle du Palais Montcalm, à quelques pâtés de maisons de l'Université Laval, le chancelier de cet établissement, le cardinal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve annonça la transformation prochaine de l'École de sciences sociales, politiques et économiques. Les cadres de l'école de l'abbé Arthur Robert seraient refondus et dès le mois d'octobre suivant, l'école revampée ouvrirait ses portes sous la direction de l'homme qui avait eu l'idée de cette refonte: le père Georges-Henri Lévesque.

Un cardinal, un abbé, un père dominicain...les personnages au centre de cette scène le laissent deviner sans peine: les universités francophones au Québec étaient alors sous contrôle clérical. Créée par une charte royale en 1852 et érigée en université pontificale en 1876, l'Université Laval relevait en dernière instance de la Sacrée Congrégation de la Propagande puis, à compter de 1908, de la Sacrée Congrégation des séminaires et des universités<sup>774</sup>. Vers la fin des années 1930, la plupart des sièges de ses instances – le conseil suprême de vigilance et le conseil universitaire – étaient occupés par des clercs. En vertu des statuts institutionnels, la haute direction incombait à des dignitaires ecclésiastiques: le poste de visiteur royal et chancelier apostolique revenait d'office à l'archevêque de Québec tandis

---

<sup>774</sup> « En 1908, la constitution apostolique *Sapienti consilio*, modifie le statut de l'Église catholique au Canada. Désormais, les vingt-neuf diocèses canadiens ne dépendent plus de la Propagande, comme c'est le cas pour les Églises en pays de missions, mais sont dorénavant régis par les différentes congrégations romaines chargées d'administrer l'Église catholique et placés sous l'autorité de la consistoriale. » Gilles ROUTHIER, « Les défis de l'Église », dans Serge COURVILLE et Robert GARON (dir.), *Québec, ville et capitale*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 281.

que la fonction de recteur échoyait automatiquement au supérieur du Séminaire de Québec, donc à un ecclésiastique<sup>775</sup>. En qualité d'institution-mère de l'Université, le Séminaire pourvoyait d'ailleurs tant bien que mal à ses besoins financiers et comptait sur la générosité publique – subsides gouvernementaux et souscriptions privées – pour compenser ses insuffisances<sup>776</sup>. Précisons que la mainmise du clergé sur l'enseignement supérieur était peut-être mieux assurée à l'Université Laval qu'à l'Université de Montréal. En effet, celle-ci avait obtenu son indépendance tardivement, en 1920, grâce à une charte civile qui accordait plus de place aux laïcs dans sa gestion<sup>777</sup>. Cependant, à Montréal comme à Laval, les postes les plus élevés et les responsabilités d'ordre moral et doctrinal demeureront l'apanage du haut clergé jusqu'aux années 1960<sup>778</sup>.

Ainsi gouvernée par l'Église à l'instar de l'ensemble du système scolaire, l'université francophone au Québec n'était ni un espace de recherche scientifique à la manière des établissements d'enseignement supérieur prussiens ou américains, ni un lieu d'expression de la pensée critique et encore moins un terreau propice aux idées subversives. Au contraire, elle était conventionnellement conçue comme un organe de reproduction de l'ordre établi et, en ces années de crise morale et économique, comme un vivier de régénération catholique du monde, vecteur de restauration de la chrétienté. En ce sens, elle devait contribuer à la conservation et à la transmission du patrimoine culturel catholique ainsi qu'à la formation de l'élite intellectuelle, professionnelle et morale. Ainsi, au-delà de sa fonction

---

<sup>775</sup> Charte royale de l'Université Laval, citée par Jean HAMELIN, *Histoire de l'Université Laval: les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 40.

<sup>776</sup> HAMELIN, *Histoire de l'Université...*, p. 40.

<sup>777</sup> Ainsi, Édouard Montpetit avait-il été nommé Secrétaire général dès l'accession de l'établissement à l'autonomie. Notons néanmoins qu'il agissait sous la supervision directe du recteur, M<sup>gr</sup> Georges Gauthier, archevêque de Montréal, et du vice-recteur, le chanoine Émile Chartier. En outre, il est significatif que l'Université de Montréal n'ait obtenu son indépendance de l'Université Laval qu'après que les autorités religieuses du Canada français eussent reçu l'aval du Saint-Siège. Marcel J. RHEAULT, *La rivalité universitaire Québec-Montréal revisitée 150 ans plus tard*, Québec, Septentrion, 2011, p. 243.

<sup>778</sup> C'est d'ailleurs ce que rappelait le père Marie-Dominique Voyer le 28 janvier 1934 en citant l'article 17 de la loi d'incorporation de l'Université de Montréal dans une causerie radiophonique retranscrite dans la *Revue dominicaine*: « L'archevêque de Montréal et ses suffragants, les évêques résidentiels de la province ecclésiastique actuelle de Montréal veillent dans l'Université à l'intégrité de la doctrine et à la pureté de la morale. Ils détiennent et exercent l'autorité suprême dans toutes les questions qui se rattachent à ce double objet, avec pouvoir souverain de décider quelles sont ces questions et dans quels cas il y a lieu à leur intervention. Ils appliquent, après enquête, les sanctions qui conviennent. Leur décision est finale et doit être exécutée par les diverses commissions, nonobstant tout autre article de cette charte. » VOYER, « Université catholique », p. 237-238. En 1965, Roger Gaudry deviendra le premier recteur laïc de l'Université de Montréal tandis qu'il faudra attendre à 1972 pour que Larkin Kerwin tienne le même rôle historique à Laval.

« professionnalisante » immédiate, la mission humaniste de l'université répondait-elle à trois impératifs: religieux, national et culturel<sup>779</sup>.

Institution para-ecclésiastique, l'université prolongeait par l'enseignement supérieur l'apostolat général de l'Église. En sa qualité de créature de l'Église, l'université « pontificale agit au nom du Saint-Siège » comme le martelait M<sup>gr</sup> Villeneuve vers le milieu des années 1930. Les diplômes qu'elles délivrent « sont une participation formelle au divin magistère de l'Église et de son sublime rôle doctrinal<sup>780</sup> ». Écoles « de guerre où nous devons former les chefs qui livreront et gagneront les nobles batailles de l'idée chrétienne » comme le proclamait fièrement M<sup>gr</sup> Georges Gauthier en 1919<sup>781</sup>, les universités catholiques avaient une part active à jouer dans la défense du fait catholique en Amérique du Nord contre les idéologies athées, qu'elles émanent du communisme soviétique, du fascisme italien, du national-socialisme allemand ou du matérialisme américain. Tel que le rappelait M<sup>gr</sup> Villeneuve en 1934, il en allait « de l'honneur catholique » voire de la « logique élémentaire » qu'elles assument pleinement cette responsabilité: « Avons-nous des universités catholiques pour que les étudiants en sortent juristes et physiciens, de la même sorte qu'il en sortirait d'ailleurs, oui ou non? »<sup>782</sup>

Lieu de formation supérieure de l'élite catholique, l'université était représentée comme un incubateur des meilleurs éléments de la nation, « un organisme nécessaire de survivance » de la « race canadienne-française » ainsi que l'affirmait M<sup>gr</sup> Camille Roy en 1936<sup>783</sup>. Seuls les diplômés du cours classique suffisamment nantis pour défrayer

---

<sup>779</sup> Cette conception n'est pas sans rappeler le modèle de Louvain. Yvan LAMONDE, « Louvain, modèle et inspiration pour l'université catholique québécoise aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles », dans Françoise HIRAUX et Françoise MIRGUET (dir.), *Finances, mobilités et projets d'éducation universitaire. Le regard des historiens*, Louvain-la-Neuve, Academia et L'Harmattan, 2012, p. 145-158. Précisons que nonobstant ces finalités humanistes supérieures, la vocation première de l'université consistait à fournir aux étudiants une formation professionnelle adéquate.

<sup>780</sup> Cité par HAMELIN, *Histoire de l'Université...*, p. 158.

<sup>781</sup> M<sup>gr</sup> Georges GAUTHIER, « La mission de l'université, 13 novembre 1919 », dans Claude CORBO, *L'idée d'université: une anthologie des débats sur l'enseignement supérieur au Québec, de 1770 à 1970*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001, p. 127

<sup>782</sup> Cardinal Rodrigue VILLENEUVE, « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales, 1934 », dans CORBO, *L'idée d'université...*, p. 157.

<sup>783</sup> Camille ROY, *Le problème universitaire du Québec. Allocution prononcée à la séance de clôture et de collation des diplômes, à l'Université Laval, vendredi 29 mai 1936*, Québec, Ateliers de l'Action catholique, 1936, p. 5.

l'inscription aux programmes et les frais de subsistance afférents aux études universitaires y avaient accès. L'institution était, pour le dire avec le directeur du *Devoir*, Gérard Filion, une « fabrique de messieurs<sup>784</sup> »: un réservoir des forces vives de l'intelligence destiné à régénérer le bassin de main-d'œuvre des professions libérales qui, en cette époque, présidaient au devenir de la nation canadienne-française. Conformément à la conception organique de la société qui prévalait à l'époque, ses dirigeants la représentaient comme le « cerveau d'une nation<sup>785</sup> » censé imprimer ses mouvements au corps social. Foyers « de science et pépinières de chrétiens d'élite<sup>786</sup> » comme l'écrivait J. Hamelin, les universités s'érigeaient en remparts contre la médiocrité intellectuelle. Elles formaient une enclave d'érudition et de vertu catholique vitale pour toute saine démocratie, ainsi que le rappelait M<sup>gr</sup> Camille Roy à l'occasion d'un dîner-causerie organisé par le Club canadien de Québec au Château Frontenac, le 16 décembre 1933:

Une démocratie a besoin, autant et plus peut-être que tout autre système politique, de supériorité intellectuelle. [...] Et à moins de se condamner au régime de l'incompétence, elle doit avoir des institutions supérieures où se puissent former les professionnels, les politiques, les hauts fonctionnaires, des hommes de lettres et de sciences, tous ceux-là qui doivent procurer à la démocratie la dignité de sa tenue, la sagesse de son gouvernement, la compétence de ses techniciens, le prestige de sa culture<sup>787</sup>.

La vocation humaniste de l'université la prédisposait certes à accueillir le savoir le plus pointu, les dernières avancées de la science expérimentale tel que cela se faisait ailleurs dans le monde. Or, dans les établissements francophones du Québec, cette potentialité demeurait encore largement inexploitée vers la fin des années 1930. Outre Polytechnique, fondée en 1876<sup>788</sup>, l'enseignement des sciences naturelles et appliquées était peu développé en regard des autres disciplines. Les universités francophones se percevaient surtout comme un haut lieu de culture libérale. Le perfectionnement des facultés de l'esprit, indépendamment de ses applications immédiates, y était considéré comme une fin suffisante. Aussi la formation universitaire était-elle davantage tournée vers l'élévation culturelle que vers le

---

<sup>784</sup> Gérard FILION, « L'université est l'affaire de tout le monde, 27 octobre 1947 », dans CORBO, *L'idée d'université...*, p. 196.

<sup>785</sup> GAUTHIER, dans CORBO, *L'idée d'université...*, p. 156.

<sup>786</sup> HAMELIN, *Histoire de l'Université...*, p. 155.

<sup>787</sup> Camille ROY, *Nos problèmes d'enseignement*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1935, p. 156.

<sup>788</sup> Robert GAGNON, *L'histoire de l'École Polytechnique de Montréal, 1873-1990. La montée des ingénieurs francophones*, Montréal, Boréal, 1991.

développement scientifique. Les années de crise marquèrent toutefois un changement à cet égard, à tout le moins en ce qui concerne l'Université Laval. Tout en demeurant prudentes face à la rationalité scientifique, les autorités s'y montraient de plus en plus sensibles aux bénéfices économiques que procuraient les sciences naturelles et appliquées à l'industrie et au commerce. C'est dans cet esprit que M<sup>gr</sup> Camille Roy avait contribué à l'établissement de l'École de chimie à l'Université Laval avec Alexandre Vachon. Le 16 décembre 1933, le recteur se désolait que les établissements d'enseignement supérieur de langue française dans la province de Québec aient échoué à leur mission de fournir à la nation non seulement ses meilleurs éléments, mais aussi ses sujets les mieux outillés pour affronter les nécessités du temps, abandonnant aux étrangers et aux Canadiens anglais des champs de compétences cruciaux pour l'avenir économique du pays. Faisant écho aux discours du frère Marie-Victorin et de son collègue lavallois Adrien Pouliot, il voyait dans cet échec l'une des causes du retard socio-économique des Canadiens français exacerbé par la crise des années 1930:

Quels hommes ont alors instruits, formés nos universités canadiennes-françaises? Elles ont fait ce qui coûte le moins cher à fabriquer: des avocats, des notaires et des médecins. Encore faut-il savoir quelles Écoles de médecine nous avons, et quelle part misérable y était faite aux laboratoires et aux cliniques! Quant à former des chimistes, des géologues, des minéralogistes, des botanistes, des zoologistes, des physiciens, des mathématiciens, des économistes, des ingénieurs forestiers: il ne pouvait en être question. Cela dépassait tous nos moyens. Nous avons laissé ces tâches coûteuses à McGill, à Toronto, à Frédéricton, à Dalhousie et plus tard aux jeunes universités de l'Ouest. [...] et il s'en est suivi que notre province française de Québec a eu recours elle-même en mesure trop large à ces techniciens de langue anglaise, ou qu'elle a laissé pénétrer chez elle avec les industriels étrangers des techniciens étrangers; [...] et il s'en est suivi enfin, qu'à force de n'avoir pas de formation scientifique supérieure et universitaire, nous avons créé la légende que nos compatriotes sont inaptes aux carrières techniques et que le Canadien français instruit est tout juste capable de faire un avocat, un médecin, un notaire, ...ou un député<sup>789</sup>.

Il ne faudrait donc pas croire l'université canadienne-française si obtuse qu'elle se montrait totalement réfractaire aux percées et aux méthodes scientifiques contemporaines. Aussi conservateur fût-il, l'*ethos* universitaire des années 1930 s'ouvrait à la science rationnelle. Seulement, si une place était faite à la science, celle-ci devait néanmoins marcher main dans la main avec la foi, un principe bien exprimé par la devise de l'Université de Montréal – *Fide splendet et scientia* – « Elle rayonne par la foi et la science ». L'union entre science et religion demeurait indissoluble: hors de la religion ne pouvaient régner que l'erreur et la

---

<sup>789</sup> ROY, *Nos problèmes d'enseignement*, p. 167-168.

confusion. La science qui s'enseignait à l'université était donc une science *catholique*, c'est-à-dire une science qui se confinait aux limites prescrites par les dogmes de la foi, par la doctrine catholique et par les enseignements pontificaux. En 1934, conformément à la volonté de la constitution apostolique *Deus Scientiarum dominus*, proclamée en 1931 par Pie XI, M<sup>gr</sup> Villeneuve déclarait ainsi l'urgence de relever le niveau des études philosophiques et théologiques dans les universités canadiennes-françaises afin d'endiguer les « torrents de systèmes nouveaux qui nous inondent et nous noient<sup>790</sup> » en provenance de l'étranger et de les passer au filtre de la Révélation. En allant à la rencontre des sciences nouvelles qui prospéraient hors de l'enceinte universitaire catholique canadienne-française, il fallait donc veiller à ne pas s'abîmer dans les profondeurs insondables du scientisme areligieux:

Pour l'instant, omettant les erreurs d'ordre religieux qui sapent visière levée nos croyances les plus fondées, je veux indiquer, par exemple, en philosophie rationnelle, le matérialisme, le pragmatisme, le phénoménisme, qui composent un scepticisme saturé et capiteux; en pédagogie, le naturalisme; en mathématique et physique, le relativisme d'Einstein, les thèses évolutionnistes, les propriétés radiesthésiques; en biologie, l'évolutionnisme fatal; en psychologie, le déterminisme; en chimie, les hypothèses électroniques; en économie sociale, les formes nouvelles du marxisme; en politique, les systèmes fascistes; en théorie de paix mondiale, les alliances des nations et les impérialismes truqués. Certes, tout cela n'est pas fausseté, mais l'alliage est si chargé de minerais qu'on peut bien facilement s'y tromper [...] Le tourbillon des nouveautés scientistes est si rapide et si mêlé, que si vous n'avez point saisi les principes formels et les raisons suffisantes de la foi et de la science chrétienne, je crains que [...] le scepticisme ne vous ronge sourdement l'esprit et ne mine votre vie morale [...] <sup>791</sup>.

Un tel climat de suspicion à l'endroit de certaines des tendances les plus lourdes de la science moderne rendait délicate l'introduction d'un champ disciplinaire original comme les sciences sociales dans l'université canadienne-française. Aussi l'école de l'abbé Robert tenait-elle une place marginale à l'intérieur du champ universitaire lavallois. Rattachée à l'Institut supérieur de philosophie, elle se conformait en tout point au rôle que le pape Pie XI attendait d'une école de sciences sociales catholique lorsqu'il encourageait l'élargissement du champ d'étude des facultés ecclésiastiques<sup>792</sup>: scruter les problèmes sociaux à la lumière des enseignements pontificaux et des lettres épiscopales en matière sociale afin de répondre au discours concurrent de la sociologie athée et, plus dangereux encore en ces temps économiquement

---

<sup>790</sup> GAUTHIER, dans CORBO, *L'idée d'université...*, p. 155.

<sup>791</sup> GAUTHIER, dans CORBO, *L'idée d'université...*, p. 155.

<sup>792</sup> HAMELIN, *Histoire de l'Université...*, p. 157.

difficiles et moralement troublés, aux séductions subversives du communisme<sup>793</sup>. Telle que la concevait l'abbé Robert, l'École se voulait donc essentiellement un lieu d'éducation populaire d'où devait rayonner la doctrine sociale catholique. Son corps professoral, à moitié composé d'éminents représentants de l'Église<sup>794</sup>, professait un enseignement apologétique et déductif. Comme l'a déjà remarqué J.-P. Warren, pour ces sociologues « de l'ordre », la doctrine sociale de l'Église jetait les bases d'un modèle de société. Par son travail de propagande, l'École devait contribuer à conformer la réalité à cet idéal: « Étant donné que leur fonction était celle d'une médiation entre les vérités révélées et les réalités sociales, politiques et économiques, la démarche des sociologues doctrinaux paraît éminemment déductive en comparaison de la sociologie tourvillienne. Ils partent des principes (philosophiques) pour arriver aux faits (sociologiques)<sup>795</sup>. » Conformément à cette démarche, les cours que dispensait l'École consistaient à étudier la doctrine pour ensuite éclairer les problèmes sociaux à sa lumière. Conçu comme une initiation populaire à la morale sociale de l'Église, le programme d'étude, d'une durée de deux ans, reposait sur une dizaine de chaires qui dispensaient leur enseignement uniquement de soir « à raison d'un [cours] par semaine pour chaque matière<sup>796</sup> » à une majorité d'auditeurs libres afin de propager la doctrine au plus grand nombre.

Par la dimension éthique de son enseignement, l'École se rattachait aisément à la faculté de philosophie que dirigeait d'ailleurs Arthur Robert à compter de sa création. Mais il serait aussi possible de défendre l'hypothèse selon laquelle ce rattachement institutionnel répondait à une nécessité d'ordre stratégique. Dominée par la figure omniprésente, omnisciente et omnipotente de saint Thomas, la philosophie, nous l'avons vu déjà, tendait en ces années à s'imposer comme reine des sciences humaines. Elle devait toutefois soumettre son développement disciplinaire au regard de la théologie, qui demeurait la discipline souveraine du champ universitaire. Tout comme l'Académie Saint-Thomas-d'Aquin, dont

---

<sup>793</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 88-90 et HAMELIN, *Histoire de l'Université...*, p. 157-158.

<sup>794</sup> Outre Arthur Robert, les professeurs ecclésiastiques étaient: M<sup>gr</sup> L.-A. Pâquet, M<sup>gr</sup> Wilfrid Lebon, le chanoine Cyrille Gagnon, l'abbé Ferdinand Vandry, l'abbé Guillaume Miville-Deschênes et le père jésuite Joseph-Papin Archambault. Du côté des laïcs, on comptait: Léo Pelland, Wilfrid Leblond, Jules Dorion, Charles-Joseph Magnan, Joseph-Ernest Grégoire, Oscar Hamel et Eugène L'Heureux.

<sup>795</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 182.

<sup>796</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *École des sciences sociales, politiques et économiques: organisation et programme des cours*, Québec, Université Laval, 1938, p. 7.



nous avons déjà esquissé les traits, la faculté de philosophie de l'Université Laval avait été formée sous la supervision de M<sup>gr</sup> Louis-Adolphe Pâquet, doyen de la Faculté de théologie souvent présenté comme le théologien le plus influent de la province<sup>797</sup>. Sous ce rapport, la faculté de philosophie pouvait apparaître comme un écrin institutionnel idoine pour la jeune école de l'abbé Robert. Discipline à la légitimité reconnue, à cheval entre la théologie spéculative et la science positive, la philosophie était susceptible d'agir en manière de parapluie, protégeant l'École émergente contre les éventuelles tempêtes que sa présence déclencherait. En somme, elle aurait apposé sur son enseignement une sorte de caution intellectuelle<sup>798</sup>.

Dans ce contexte et devant cette hypothèse, cependant, plusieurs questions s'imposent: comment l'École des sciences sociales, économiques et politiques que le père Lévesque reprit en mains en 1938 s'est-elle affranchie de cette tutelle institutionnelle pour s'ériger elle-même en faculté? Dans une institution universitaire vouée à la reproduction de l'ordre social établi, comment – sous quelles forces et en quelles circonstances – cette faculté s'est-elle développée pour devenir un vecteur de changement social? Ces questions nous ramènent tout compte fait au dilemme central de la crise moderniste puisqu'elles posent en dernière analyse le problème des modalités de conciliation entre science et religion à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Comme nous le verrons maintenant, le projet dualiste d'une École, puis d'une Faculté des sciences sociales à la fois catholique et scientifique, s'il procédait bien d'une modalité d'intégration au champ universitaire, ne relevait pas d'une stratégie de subversion de celui-ci, mais plus simplement d'une intention sincère de fonder les sciences sociales sur le socle précaire, mais néanmoins porteur, de la foi

---

<sup>797</sup>Tom FAULKNER, « Paquet, Louis-Adolphe », *L'encyclopédie canadienne/The Canadian Encyclopedia*, 2008, en ligne: <http://www.thecanadianencyclopedia.com/fr/article/paquet-louis-adolphe/>, page consultée le 2 juillet 2015.

<sup>798</sup>Comme l'a déjà remarqué M. Fournier, le même phénomène s'observait à l'Université de Montréal avec l'École des sciences sociales d'Édouard Montpetit: « Tant que des membres du clergé et de communautés religieuses monopolisent l'ensemble des positions et en particulier les positions supérieures, dans le système d'enseignement supérieur, les intellectuels qui tentent de constituer de nouveaux corps de spécialistes et de les insérer dans le système universitaire peuvent difficilement ne pas respecter leur idéologie et leurs intérêts : ainsi Édouard Montpetit, qui, en 1920, met sur pied une École des Sciences sociales à l'Université de Montréal, est-il contraint de donner à ce nouvel enseignement une orientation "manifestement thomiste, pontificale et nationale", d'accepter au Conseil de l'École la présence de M<sup>gr</sup> Gauthier et de recruter un professeur de philosophie sociale qui soit un ecclésiastique (l'abbé Léonidas Perrin). » Marcel FOURNIER, « Les conflits de discipline: philosophie et sciences au Québec, 1920-1960 », dans Claude PANACCIO (dir.), *Philosopher au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 7.

et de la raison. Par son caractère à la fois traditionnel et novateur, ce projet participait probablement davantage d'une stratégie de domination du champ des sciences sociales que d'une intention de révolution paradigmatique. Il importe donc maintenant de considérer les différents moyens employés par le père Lévesque pour intégrer son école au champ universitaire, pour la démarquer dans un champ des sciences sociales encore largement ouvert et pour s'assurer de son actualisation au fil du temps. Son action à cet égard se décline sur quatre plans: définir la position épistémologique de l'École, systématiser l'enseignement, assurer son financement et promouvoir la pertinence sociale de ses diplômés.

### **Se fondre dans le moule pour mieux se démarquer?**

Aménager une place qui soit propre aux sciences sociales dans le champ universitaire canadien-français impliquait d'abord de se conformer à ses codes. Le champ universitaire étant largement régi par les règles du champ clérical, il apparaissait normal que le projet de refondation d'une école de sciences sociales, économiques et politiques fût dévolu à un religieux, le père Lévesque. Tout comme il était indispensable que celui-ci reçût l'appui de l'archevêque de Québec et chancelier de l'établissement, M<sup>gr</sup> Villeneuve, avant de soumettre son projet au conseil universitaire. Selon les mots mêmes du père Lévesque, son École « n'aurait pu naître sans l'archevêque de Québec; elle n'aurait pu se développer non plus sans sa bienveillante bénédiction<sup>799</sup> ». D'une part, les règles institutionnelles lavalloises exigeaient que toute nouvelle fondation reçoive l'aval officiel de l'Église. D'autre part, dès sa refondation, l'École des sciences sociales, politiques et économiques provoqua l'inquiétude de « certains gros intérêts », comme son directeur le confiait au cardinal Villeneuve dès le mois de mars 1939<sup>800</sup>. Pour convaincre ces sceptiques de l'orthodoxie doctrinale de son entreprise, le père Lévesque aurait apprécié obtenir un document papal en faveur de son école, mais se contentera finalement d'une marque de reconnaissance officielle publiée par M<sup>gr</sup> Villeneuve à l'occasion de l'ouverture de l'École<sup>801</sup>. Cette « arme redoutable dans la lutte que l'École doit livrer pour la libération et la diffusion, en cette province, de la pensée sociale

---

<sup>799</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 14.

<sup>800</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 13 mars 1939.

<sup>801</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », Jean-Marie Rodrigue VILLENEUVE, *Lettre de S. Ém. le Cardinal Archevêque au R.P. G.-H. Lévesque, O.P. - L'École des Sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval*, 1938.

chrétienne<sup>802</sup> » sera placée en tête de l'annuaire de l'École, puis de la Faculté jusqu'en en 1949-1950, prouvant par le fait même qu'il ne suffisait pas que l'École soit dirigée par un prêtre régulier: elle avait besoin de la caution épiscopale pour légitimer son existence aux yeux de ses opposants<sup>803</sup>. Non seulement Lévesque devait-il « travailler étroitement avec les autorités du diocèse, mais aussi respecter le climat religieux de l'époque<sup>804</sup> ». Dans ces circonstances, sans doute ne faut-il pas s'étonner qu'à ses débuts, la nouvelle école des sciences sociales, économiques et politiques ait largement poursuivi le mandat de l'école précédente.

De fait, comme l'ont bien relevé M. Fournier, Stephen Brooks et Alain-G. Gagnon, les objectifs de l'École du père Lévesque à ses débuts ne déviaient guère des mandats confiés aux lieux d'éducation sociale préexistants, que ce soit l'École des sciences sociales, économiques et politiques de Montréal, l'École sociale populaire et les Semaines sociales du père Archambault ou encore les groupes d'action catholique spécialisés. Contre le socialisme, le communisme, le libéralisme anticlérical et l'indifférence religieuse, tous ces organismes ambitionnaient d'établir les fondements d'un nouvel ordre social catholique en formant des apôtres de la doctrine sociale rompus aux rudiments de l'analyse sociologique et aux principes directeurs du relèvement moral de la société<sup>805</sup>. L'ébauche du prospectus promotionnel que le père Lévesque rédigea à l'occasion de l'ouverture de son école plaçait résolument celle-ci à l'ombre de la croix: « L'École a pour but de donner un enseignement social supérieur basé sur les principes de la philosophie thomiste et de la doctrine chrétienne et adapté aux conditions et nécessités particulières de notre pays<sup>806</sup>. » Par ce triple caractère:

---

<sup>802</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 13 mars 1939.

<sup>803</sup> Notons que l'annuaire de 1949-1950 reproduit celui des deux années antérieures tandis que l'annuaire universitaire de 1950-1951 ne comprend pas celui de la Faculté des sciences sociales.

<sup>804</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 14.

<sup>805</sup> FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... », p. 34-36 et BROOKS et GAGNON, *Social Scientists and Politics...*, p. 30.

<sup>806</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Annuaire de l'École des sciences sociales, politiques et économiques [en préparation]*, 1938, p. 1. Lévesque souligne. Fait à noter: le caractère scientifique de l'enseignement n'est pas affirmé directement dans la mission originelle de l'École. Le directeur a préféré le terme « enseignement supérieur », ce qui porte davantage une connotation de qualité que de scientificité. L'énoncé des objectifs de l'École sera reformulé dans l'annuaire de 1944-1945, soit un an après son érection en Faculté, de manière à affirmer plus franchement le caractère scientifique de l'enseignement prodigué: « La Faculté a pour but de procurer à ses étudiants la meilleure formation scientifique possible et de leur donner un enseignement social supérieur basé sur les principes chrétiens et adapté aux conditions et nécessités particulières de notre pays. »

universitaire, catholique et national, l'École reflétait à petite échelle la vocation générale de l'université. Cultiver la connaissance par un enseignement supérieur, prolonger en son enceinte l'apostolat de l'Église et servir la nation formaient la raison d'être de l'université à la fin des années 1930. Tout en subissant les variations imposées par la réalité sociale contingente et l'évolution de la discipline elle-même, la visée de servir la collectivité demeurera constamment à l'esprit du directeur puis du doyen Lévesque au cours de ses mandats successifs<sup>807</sup>.

Étoffant la mission générale de l'École, les principes qui en guident l'enseignement manifestent chez son directeur un souci primordial de se placer du côté de la stricte orthodoxie sur l'échiquier mis en place par la crise moderniste quelque trente ans auparavant. En effet, les « idées maîtresses » qui ont inspiré la création du programme de l'École soulignent à gros traits l'obédience thomiste de l'École ainsi que son affiliation à la Faculté de philosophie, dont la légitimité est d'ores et déjà reconnue. Tel que le prévoit le document, l'enseignement de l'École sera orienté par trois lignes de force: thomisme, doctrine sociale de l'Église et pertinence nationale:

a) Nécessité de baser tout l'enseignement sur la philosophie thomiste, celle-ci étant le fondement solide de toute étude sérieuse; l'École est d'ailleurs annexée à la Faculté de Philosophie. Certes, cela ne veut pas dire que l'École ignore les sciences positives modernes. Au contraire, elle leur fera la plus large part possible en utilisant leurs méthodes et leurs découvertes, mais toujours sous le contrôle de la philosophie.

b) Devoir de tout considérer à la lumière de la doctrine sociale chrétienne, "la seule qui puisse apporter la vraie lumière, dans les choses sociales comme dans les autres problèmes, la seule doctrine de salut". D'ailleurs, l'École ne reçoit-elle pas sa mission sociale d'une Université Catholique?

c) Souci de répondre aux besoins particuliers de notre pays. Il s'agit, en effet, de former des sociologues canadiens capables de résoudre nos problèmes canadiens. Notre société a ses formes particulières, nos problèmes comportent des données qui leur sont propres, notre milieu a ses composantes spéciales, etc... Nos sociologues doivent connaître tout cela pour bien comprendre et diriger la vie sociale canadienne. Les Écoles européennes,

---

*Annuaire de la Faculté des Sciences Sociales, 1944-1945*, Québec, Université Laval, 1944, p. 14-15. Nous soulignons.

<sup>807</sup> « [...] je retrouve dans son développement la pensée qui a fécondé sa conception: servir la société par la vérité dans liberté. [...] Vous le savez aussi bien que moi, les sociétés changent de peau continuellement. On ne peut leur être utile qu'en s'adaptant à leurs mutations, en orientant leur changement, au besoin en le provoquant. C'est dans cet esprit que la Faculté s'est développée. »

elles aussi, élaborent leur programme en fonction des conditions particulières de leur patrie respective<sup>808</sup>.

L'accent placé ici sur le respect de la primauté des deux doctrines au fondement de la réponse papale aux défis du modernisme – thomisme et doctrine sociale – témoigne d'une prudence sans doute exigée par le climat religieux au Québec vers la fin des années 1930. Tout se passe en effet comme si le père Lévesque avait voulu dissiper toute insinuation d'affinité suspecte avec le rationalisme scientifique avant même qu'elle ne survienne. Aussi la mission originelle de l'École visait-elle davantage à en faire, conformément à l'université dans son ensemble, un organe de reproduction de l'ordre établi plutôt qu'un vecteur de changement social. D'emblée toutefois, l'École aménageait une place aux « sciences positives modernes ». Pour régler les « problèmes canadiens », elle ferait appel aux « méthodes » et aux « découvertes » récentes de la science. Cependant, la « large part » qui leur serait accordée dans l'enseignement demeurerait dans les limites du « possible » et « sous le contrôle de la philosophie ». Que ses lecteurs soient rassurés, cette brochure promotionnelle n'avait rien d'un manifeste pour le renversement des sciences sociales doctrinales par les méthodes positives. La primauté dans l'enseignement irait toujours aux principes catholiques édictés par la philosophie sociale. Néanmoins, il s'agissait bel et bien d'une École de *sciences* sociales, et à ce titre, ses étudiants seraient rompus à la rationalité scientifique fondée sur l'observation des faits. Ainsi, l'acte fondateur même de l'École témoignait d'un esprit ambivalent, aussi soucieux d'orthodoxie doctrinale qu'ouvert à l'empirisme scientifique. Dès sa fondation, l'École portait donc en elle-même le germe d'un changement paradigmatique. Fondée sur cette ambivalence entre discours scientifique positif et discours philosophique normatif, l'École des sciences sociales, économiques et politiques vivra tout au long du décanat du père Lévesque de cette tension entre raison et foi dans l'enseignement et la pratique sociologique.

Cependant, à ses débuts, elle n'en constituait pas moins un élément-clé de la stratégie de sacralisation de la société québécoise par l'Église romaine<sup>809</sup>. Dès son origine, son

---

<sup>808</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Annuaire de l'École...* p. 4.

<sup>809</sup> « Thus, the creation of the School of Social Sciences at Laval in 1938 represented in part a further step towards the "sacralization" of society, a strategy pursued by the Quebec episcopate since the early twentieth century. Villeneuve and its advisers hoped that Catholic education in the social sciences would dissuade the

directeur affirmait ainsi vouloir contribuer, dans la plus parfaite conformité aux directives pontificales, à rechristianiser la société en lui fournissant des apôtres sociaux modernes et compétents. « L'École répond ainsi aux désirs pressants des Souverains Pontifes qui demandent aux universités de former des maîtres, des apôtres et des chefs sans lesquels il sera toujours vain d'espérer un Ordre Social Chrétien<sup>810</sup>. » Dans la déclaration officielle sous forme de lettre au père Lévesque qu'il publia à l'occasion de l'inauguration de l'École, M<sup>gr</sup> Villeneuve représentait celle-ci comme un foyer de rayonnement de la culture catholique dont les étudiants « pourront justement ambitionner la tâche et l'honneur d'inoculer à l'organisme social ce ferment salubre et purificateur qu'est l'influence chrétienne ». L'École formera selon le cardinal des « artisans de la rechristianisation » du Canada français afin de sauver celui-ci de la perte morale et religieuse qui le guettait en ces temps modernes<sup>811</sup>. L'École représentait donc plus qu'un canal spécialisé de diffusion des directives pontificales en matières sociales: un haut lieu de formation de l'élite catholique laïque censée conduire le peuple sur la voie de la vertu, faire percoler la doctrine catholique dans les différentes classes sociales et assurer la perpétuation de l'influence de l'Église au sein de la société. D'où l'insistance sur le caractère « supérieur » de l'enseignement qui s'y prodiguait, d'où la place aménagée à la rationalité scientifique. Si ce trait est marqué, c'est parce que le fondateur et les autorités lavalloises étaient convaincus de la nécessité d'aller au-delà du prosélytisme organisé par les organes de propagande catholique préexistants. Il faut rappeler ici que la refonte des cadres de l'École des sciences sociales intervenait quelques mois après la création de la Faculté des lettres et de la Faculté des sciences, le 6 décembre 1937 et quelques mois avant la fondation de l'École des gradués, le 17 mars 1939. Regroupant la littérature, l'histoire, la géographie, la pédagogie, la psychologie et les langues, la Faculté des lettres, dont M<sup>gr</sup> Camille Roy assurait la direction, se voulait une façon de relever le niveau des études dans ces champs en émergence. L'École des gradués de la Faculté des sciences, dont le mandat sera élargi à l'ensemble des facultés l'année suivante, avait quant à elle pour mandat d'encadrer les études aux cycles supérieurs. Ainsi l'Université avait-elle entamé sa marche vers la modernisation de ses structures afin de les adapter aux conditions nord-

---

*Québécois from adopting the realistic philosophy of the "objective" social sciences or the atheistic collectivism of Marxism.* » BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... », p. 323.

<sup>810</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Annuaire de l'École...* p. 1.

<sup>811</sup> DGDAUL, Fonds GHL, VILLENEUVE, *Lettre de S. Ém. le Cardinal...*, p. 93.

américaines de l'enseignement supérieur. L'École du père Lévesque était partie prenante de ce mouvement. Il ne suffisait plus de simplement diffuser la doctrine sociale de l'Église au plus grand nombre, il fallait l'articuler à une connaissance systématique du fait social – une sociologie – et à un savoir-faire dans l'enquête et l'intervention sociales – une méthodologie – de manière à former des acteurs sociaux qui, par leur science et leur vertu, incarneraient le type idéal du catholicisme social. À la charité chrétienne devait succéder l'apostolat de la compétence. C'est ce que rappelait Eugène L'Heureux dans un article publié à l'occasion de l'ouverture de l'École. Citant une directive du pape Pie XI à l'endroit des évêques américains, le journaliste nimbait la nouvelle école d'une aura de légitimité:

Le Saint-Père recommande que, "à cause des exigences de l'époque présente, les éducateurs catholiques en Amérique donnent une attention spéciale aux sciences civiques, sociales et économiques. Il demande que l'Université catholique, en tant que tête et maîtresse de toutes les autres institutions d'enseignement catholique, mette sur pied un programme constructif d'action sociale adapté dans ses détails aux besoins locaux, qui commandera l'approbation et l'admiration de tous les hommes bien pensants."<sup>812</sup>

La complexité des enjeux de la société moderne appelait une formation « supérieure »: une étude plus systématique, une approche plus rigoureuse, plus scientifique, en somme, non pas des problèmes sociaux pris un à un, mais du fait social dans son ensemble. Par son enseignement, l'École répondrait à cette « urgence<sup>813</sup> » et enchâsserait en quelque sorte dans la structure universitaire le « voir, juger, agir » de l'Action catholique. Elle ajouterait donc aux bonnes intentions des âmes charitables un supplément de compétence qui faisait défaut à bien des acteurs cruciaux du fait social au Québec. Et là n'était pas son moindre mérite, ainsi que le notait Bruno Lafleur, de *l'Événement-Journal*. Si M<sup>gr</sup> Villeneuve se félicitait au premier chef de l'inspiration « inexorablement » chrétienne de l'École, Lafleur, lui, insistait davantage sur l'urgence d'un enseignement catholique de la sociologie positive au Québec, sur la nécessité de former des praticiens des sciences sociales qui sachent user des outils d'analyse modernes afin de mieux critiquer le monde contemporain en fonction non plus seulement des critères moraux et des valeurs de l'Église catholique, mais d'une connaissance méthodique des faits:

---

<sup>812</sup> Eugène L'HEUREUX, « L'urgence d'enseigner la sociologie catholique », *L'Action catholique*, 20 octobre 1938.

<sup>813</sup> L'HEUREUX, « L'urgence d'enseigner... ».

C'est peut-être de ce point de vue que l'École rendra les plus grands services. Avant de former des sociologues catholiques, elle formera des sociologues, c'est-à-dire des penseurs, des observateurs, des maîtres qui absorberont toute la doctrine chrétienne et non seulement des hommes sincères, bien intentionnés, qui veulent tout faire catholique, mais qui se contentent, faute de connaissances, de citer les encycliques à tort et à travers<sup>814</sup>.

L'ouverture aux usages de la science moderne démarquait donc l'École des sciences sociales, économiques et politiques de l'Université Laval dans le champ disciplinaire qui se constituait à l'époque. Ce n'est pas pour dupliquer ce qui se faisait avant sous la direction de l'abbé Robert que l'Université accepta son projet, mais bien parce qu'elle croyait fermement que ce type de programme était devenu désuet et qu'il fallait le remplacer par quelque chose de plus moderne. À la différence des autres lieux de formation sociale, l'École offrait donc un programme d'enseignement systématisé, de jour, à temps plein et divisé en quatre diplômes exigeant chacun au moins une année d'étude: le certificat, le baccalauréat, la licence et le doctorat. Diplôme spécialisé, le certificat ne demandait que la réussite de cours ciblés dans l'ensemble de ceux offerts. L'obtention d'un diplôme de baccalauréat exigeait le passage de tous les examens oraux semestriels offerts à la première année ainsi que d'une épreuve écrite sur un sujet choisi par le candidat de pair avec la direction de l'École. Cumulant ces exigences, la licence s'obtenait au terme d'une deuxième année d'études et demandait la rédaction d'une thèse plus élaborée dont le sujet serait à nouveau approuvé par la direction. Le diplôme de doctorat serait quant à lui octroyé au candidat ayant rédigé une thèse novatrice, « considérée comme une contribution originale au progrès de la science sociale<sup>815</sup> » et soutenue devant jury au terme de la troisième année.

Le choix du lieu lui-même procédait d'une stratégie de démarcation. En effet, ce n'est pas par hasard que l'École aboutit à Québec. De son propre aveu, le père Lévesque aurait préféré Montréal, mais il choisit l'Université Laval pour ne pas faire une concurrence trop directe à « la prestigieuse école de M. Montpetit<sup>816</sup> » – et sans doute aussi pour ne pas avoir à pâtir lui-même de cette proximité. Du même coup, il faisait main basse sur le vaste bassin de

---

<sup>814</sup> Bruno LAFLEUR, « L'École des Sciences Sociales », *Le Journal*, 10 septembre 1938.

<sup>815</sup> LÉVESQUE, *École des sciences sociales, politiques et économiques: organisation et programme des cours*, p. 10.

<sup>816</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Résumé et commentaires sur conception - naissance et développement de la Faculté des sciences sociales*, s.d., p. 5.



recrutement que représentaient l'Est du Québec, la Côte nord et le Saguenay-Lac-St-Jean, sans compter l'Acadie<sup>817</sup>. Très rapidement d'ailleurs, l'École du père Lévesque bénéficiera de revenus plus importants que celle de Montpetit. Tandis que celle-ci, quinze ans après son ouverture, en 1945, vivait encore sur un budget annuel oscillant entre 5 000\$ et 6 000\$, le même qu'à ses débuts<sup>818</sup>, le père Lévesque à lui seul était parvenu, durant les trois premières années d'existence de son établissement, à lui obtenir un total de 15 000\$ en dons privés<sup>819</sup>. Dès l'élévation de l'École en Faculté, le gouvernement libéral d'Adélard Godbout, sous la pression du ministre du Travail Wilfrid Hamel, lui consentira un octroi annuel de 15 000\$ avec lesquels il pourra embaucher quatre nouveaux professeurs de carrière. Deux ans plus tard, cette subvention atteindra 50 000\$ sous le gouvernement unioniste de Maurice Duplessis, un montant inégalé par les autres établissements d'enseignement des sciences sociales<sup>820</sup>. La Faculté lavalloise achevait par le fait même d'établir sa domination dans le jeune champ des sciences sociales au Québec. Reflet de cette hégémonie? Ses effectifs croissent rapidement durant la même période: de 48 étudiants réguliers lors de la première cohorte, ils passent à 145 étudiants, tous cycles confondus, en 1946<sup>821</sup>.

---

<sup>817</sup> Lévesque ne s'en cache pas dans ses *Souvenances*, le choix de Québec répondait à des visées stratégiques: à Montréal, son École aurait « sans doute été trop près des mouvements nationalistes, sociaux et culturels, alors très forts » générés entre autres par les écoles de sciences sociales d'Édouard Montpetit et de Joseph-Papin Archambault. Au surplus, la proximité des lieux de pouvoir politique promettait des bénéfices matériels non négligeables (ressources documentaires, financement, etc.) et enfin, Québec représentait « la Mecque de toute une région qui s'étend jusqu'à Chicoutimi et au Lac-Saint-Jean » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 288-289.

<sup>818</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 83.

<sup>819</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.8 « Bilans financiers de la Faculté des sciences sociales », Georges-Henri LÉVESQUE, *Provenance et emploi des fonds que le père Georges-Henri Lévesque a sollicité lui-même et qu'il a obtenus pour l'École*, 1941. Sur cette somme, 60% provenait de trois donateurs: M. Félix Dumontier, bibliothécaire au Barreau du Québec (5 000\$); J. Gagnon, curé de Ste-Agnès (3 000\$) et Mlle Catherine Labrecque des Hospitalières de St-Antoine (1 000\$ en afin de défrayer la presque totalité du salaire du secrétaire de l'École, Victor Trépanier). La liste des « Amis de l'École » dressée pour ce bilan comprend 20 noms, auxquels s'ajoutent les sommes amassées par Lévesque depuis le rapport (1 200\$).

<sup>820</sup> *Débats de l'Assemblée législative du Québec, 22<sup>e</sup> législature, 1<sup>ère</sup> session (7 février 1945 au 1<sup>er</sup> juin 1945)*, Québec, Assemblée nationale du Québec, 2010, p. 634

<sup>821</sup> Notons toutefois que rapportée aux effectifs de l'ensemble de l'Université Laval, cette croissance correspond à peu près à celle de l'établissement en général: Lors de l'année 1938-1939, l'École des sciences sociales, économiques et politiques rassemblait 2,11% des 2 271 étudiants de l'Université (hormis les collèges affiliés). Ce pourcentage s'établissait à 2,4% en 1945-1946. Notons encore que l'ouverture de l'École semble avoir attisé la curiosité de la population, puisqu'on dénombrait en 1938-1939 235 auditeurs libres, une hausse 235% par rapport à l'année précédente. Cette curiosité semble toutefois s'être rapidement résorbée. Dès la deuxième année d'existence de l'École, ce nombre retombait à 15, un seuil moyen tout au long du décanat du père Lévesque, à l'exception des deux années précédant l'élévation de l'École en Faculté, où les auditeurs libres affluèrent à nouveau nombreux à l'École. On trouvera à l'annexe 3 le tableau détaillant l'évolution des effectifs étudiants.

Sans doute ce succès est-il en partie attribuable à l'accent placé dans les documents promotionnels de l'École sur la pertinence sociale des diplômes qu'elle décerne. Investie d'une mission papale de rechristianisation du monde, l'École du père Lévesque cherche, on l'a vu, à recruter ses étudiants parmi les esprits les plus prometteurs de la province pour les imprégner de : « la culture personnelle vraiment sociale, indispensable aujourd'hui »<sup>822</sup>. Tel que spécifié dans son premier annuaire, elle s'intéresse « tout spécialement [à] ceux qui se proposent d'éclairer et de diriger la Société, soit par la plume ou la parole, soit par l'exercice de fonctions publiques, v.g. futurs journalistes, professeurs, apôtres sociaux, aumôniers professionnels, hommes politiques, etc... »<sup>823</sup> Il est significatif qu'une part importante de ce document soit consacrée aux débouchés professionnels d'une formation à l'École. Il semble que le souci premier de son auteur ait été de promouvoir la fonction sociale de l'École, plus encore que de défendre son caractère strictement catholique. La valeur d'un diplôme en sciences sociales est ainsi indiquée pour chacune des carrières susnommées. Le journaliste, par exemple, appelé qu'il est à « parler sans cesse de questions sociales, économiques, politiques et internationale », ne saurait s'improviser expert en ces matières. Il « doit avoir fait, de ces difficiles questions, une étude sérieuse et approfondie » telle que l'École lavalloise, sous-entend-on, est la seule à offrir<sup>824</sup>. Le même raisonnement s'applique en ce qui concerne les étudiants qui se destineraient à une carrière de haut fonctionnaire: les diplômes que délivrent l'École leur donneront « préséance sur une foule de candidats incapables de présenter les qualifications sociales, économiques et politiques de plus en plus exigées » par un appareil étatique dont on prévoit déjà la croissance prochaine<sup>825</sup>. Dans une université encore fortement orientée par une conception libérale de l'éducation, ce souci de pertinence sociale n'a rien d'anodin. Il témoigne chez le fondateur de l'École d'un pragmatisme original. À en croire le doyen, ce pragmatisme se voulait une défense contre le scepticisme soulevé par l'École dès sa naissance. Selon lui, les sciences sociales étaient encore assimilées à une discipline morale procurant au citoyen averti ce supplément de vertu catholique susceptible de christianiser ses rapports à autrui. On ne voyait donc pas toujours bien à quelle carrière

---

<sup>822</sup> DGDAAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Annuaire de l'École...* p. 1.

<sup>823</sup> DGDAAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Annuaire de l'École...* p. 1.

<sup>824</sup> LÉVESQUE, *École des sciences sociales, politiques et économiques: organisation et programme des cours*, p. 8.

<sup>825</sup> LÉVESQUE, *École des sciences sociales, politiques et économiques: organisation et programme des cours*, p. 8.

pouvait bien conduire un diplôme dans ces disciplines<sup>826</sup>. Il semblerait qu'elle ait été souvent réduite à une vulgaire « manufacture de chômeurs<sup>827</sup> », une étiquette dont son directeur s'efforçait vigoureusement de la détacher en insistant sur l'utilité éminente de la formation qui s'y donnait. Cependant, au-delà de l'épisode somme toute anecdotique du conflit avec certains responsables de la Faculté de Droit à laquelle elle faisait concurrence, nous n'avons trouvé aucun témoignage étayant les dires du doyen<sup>828</sup>. Au contraire, les motions de félicitations publiques foisonnent au moment de l'ouverture officielle. Cela ne signifie pas que le père Lévesque ait tort, mais plus sûrement que les préjugés à l'encontre des sciences sociales, s'ils circulaient bien dans l'opinion publique, ne passaient pas souvent le filtre médiatique. Il n'en demeure pas moins plausible de considérer que la valorisation des carrières en sciences sociales participait pour Lévesque d'une stratégie de positionnement de son École dans le champ des sciences sociales en formation. Une institution d'enseignement supérieur ne survit que dans la mesure où elle accueille des étudiants, et elle ne rayonne qu'à la mesure du potentiel de ceux-ci. Aussi apparaissait-il primordial de créer de toutes pièces un marché de l'emploi pour les diplômés de l'École, notamment en mettant de l'avant les compétences acquises dans le cadre de la formation.

Toutefois, il ne suffit pas d'affirmer la pertinence des diplômés pour prouver leur apport à la société, encore faut-il qu'ils trouvent leur place au sein du marché de l'emploi. Le père Lévesque semble avoir vite compris qu'il ne pouvait se contenter de former des apôtres sociaux pour une société qui n'était pas tout à fait prête à les accueillir. Il lui fallait leur créer lui-même des débouchés professionnels. Il est significatif qu'il se soit souvenu lui-même avoir fondé le Conseil de la coopération en partie pour améliorer le taux de placement des

---

<sup>826</sup> Comme il l'explique en 1943 dans une lettre à M<sup>gr</sup> Camille Roy: « l'opinion publique n'était pas habituée à considérer les études sociales comme prometteuses d'emplois permettant de gagner sa vie tout en travaillant pour les autres. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.77 « Mémoires, 1943-1956 », Georges-Henri Lévesque à Camille Roy, 21 février 1943.

<sup>827</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Camille Roy, 21 février 1943.

<sup>828</sup> Au Quart d'heure universitaire du 13 février 1939, par exemple, le doyen de la Faculté de droit, le juge Ferdinand Roy, dans une causerie intitulée éloquentement « les fureurs d'un juriste », prononça une apologie de sa discipline. S'il faut enseigner les sciences sociales, dit-il en substance, c'est à la Faculté de droit de le faire. Le droit était, selon lui, « la science uniquement sociale qu'il faut continuer d'enseigner ». Quelques jours plus tard, Antoine Rivard, professeur de droit à l'Université Laval et futur ministre des gouvernements unionistes, se fera fort de rappeler lui aussi – non sans quelque malice – que sa faculté avait produit, depuis sa naissance, bien davantage que des avocats et des notaires, mais surtout « des hommes capables de gagner leur vie, et non simplement des sociologues ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 353-354.

diplômés de l'École<sup>829</sup>. Ainsi, on ne peut que sourire lorsqu'il se targue, dans une allocution prononcée à l'occasion du 5<sup>e</sup> anniversaire de l'École, que « presque tous ses finissants sont déjà placés »: l'énumération des lieux où ceux-ci se sont trouvés un emploi reproduit *grosso modo* son propre réseau institutionnel<sup>830</sup>.

La valorisation des diplômes, la recherche de financement, la systématisation du programme d'enseignement, l'aménagement d'une place à la rationalité scientifique dans l'enseignement, le tout dans le respect de l'*ethos* universitaire et des directives pontificales, représentaient autant de facteurs de démarcation de l'École par rapport à l'école antécédente et aux établissements concurrents de Montréal. C'est pourquoi sa refondation suscita l'espoir enthousiaste de nombreux acteurs du champ intellectuel de l'époque qui, à l'instar du jeune Maurice Tremblay, adressèrent leurs félicitations au père Lévesque lors de sa nomination à la tête de la nouvelle école: « Vous êtes pour nous une grande, une puissante raison d'espérer; nous avons la conviction que vous préparez une étape glorieuse de l'histoire de notre cher petit peuple<sup>831</sup>. » L'ambivalence épistémologique de la jeune École reflétait chez son fondateur une conception novatrice de la discipline au même titre que l'état transitoire imposé aux universités catholiques par des directives pontificales allant dans le sens d'un affermissement du caractère scientifique de l'enseignement supérieur catholique. Recoupant ainsi les objectifs académiques locaux et universels les plus actuels, la mission de l'École lui permettait de se détacher de ses concurrentes en proposant un projet disciplinaire en phase avec son époque et avec la culture institutionnelle lavalloise.

---

<sup>829</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 334.

<sup>830</sup> « Dans les deux premières promotions on en trouve un qui est secrétaire du Conseil supérieur du Travail de la province de Québec un autre attaché au secrétariat de l'École, un autre secrétaire du Conseil Supérieur de la Coopération, un autre rédacteur à la revue "Ensemble", un qui est gérant du personnel à la Drummondville Cotton, un autre assistant de l'agent des relations ouvrières [p. 3] à la Marine Industries de Sorel, un qui est secrétaire général de la Fédération provinciale des syndicats de la pulpe et du papier, un autre secrétaire de l'Institut d'Orientation professionnelle un autre attaché aux quartiers-généraux de la marine à Ottawa, un autre gérant d'une importante Caisse populaire de Québec, un journaliste à l'"Action Catholique", un autre à l'"Événement-Journal", cinq autres dans les services civils fédéral et provincial, etc., etc. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », Georges-Henri LÉVESQUE, *L'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval*, s.d. [~1943], p. 2-3.

<sup>831</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Tremblay, Maurice », Maurice Tremblay à Georges-Henri Lévesque, 3 mars 1938.

## **5.2 Clarification. De « l'École du père Lévesque » à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval: l'américanisation des sciences sociales lavalloises**

Le passage du statut d'école à celui de faculté a parfois été compris comme une rupture fondamentale dans l'histoire de l'institution fondée par le père Lévesque. Sous l'impulsion des diplômés des facultés de sciences sociales américaines se serait alors implantée une culture proprement scientifique à la Faculté des sciences sociales lavalloises. La science des faits sociaux aurait ainsi pris le pas sur la morale catholique. Si une telle évolution a bel et bien eu lieu à la Faculté à compter du retour des diplômés lavallois de leurs séjours d'études aux États-Unis, il importe toutefois de comprendre qu'elle n'était en vérité que la concrétisation de potentialités inhérentes à la position épistémologique initialement adoptée par l'École dès sa fondation.

### **1944: une rupture?**

Axées sur le respect de la philosophie thomiste et le primat de la doctrine sociale de l'Église, les lignes directrices de l'École restèrent intactes jusqu'en 1944-1945. L'érection de l'École en Faculté le 28 décembre 1943 appelle alors une refonte de l'annuaire. Réitérant la primauté de la « doctrine sociale chrétienne » dans l'enseignement, le texte refondu s'efforce de préciser la position de la Faculté quant à la rationalité scientifique. L'idéal de la nouvelle Faculté entend se situer au confluent des *sciences* sociales, qui expriment la réalité telle qu'elle est, et de la *philosophie* sociale, qui énonce la réalité telle qu'elle devrait être. Loin de s'exclure mutuellement, le réalisme scientifique et l'idéalisme chrétien doivent s'unir en vue de remédier aux problèmes sociaux. Aussi le doyen entend-il fournir « aux étudiants une formation à la fois positive et normative: la seule qui soit vraiment réaliste, judicieuse et complète<sup>832</sup> ». Cette position mitoyenne représentait une évolution par rapport à la position antérieure, plutôt campée du côté de la religion dans le spectre qui s'étend de la démarche purement scientifique, inductive et empirique, à la démarche strictement dogmatique, déductive et spéculative. Se tenant à égale distance de ces pôles épistémologiques, la nouvelle « Faculté tiendra ainsi le juste milieu entre l'absolutisme trop étroit des doctrinaires et le relativisme exagéré des positivistes, entre ceux qui cultivent les principes sans se

---

<sup>832</sup> *Annuaire de la FSSUL, 1944-1945*, p. 15.

préoccuper assez des faits et ceux qui considèrent les faits en se souciant trop peu de connaître les principes de la vie sociale<sup>833</sup>. » Certes plus clairement affirmée, cette position épistémologique demeurait toutefois conséquente avec les intentions primordiales du père Lévesque à son entrée en fonction, qui consistaient à conjoindre en un même mouvement de l'esprit sociologique la recherche positive des faits sociaux et la quête normative des fins catholiques. Paradoxalement, cette conjonction impliquait d'abord de distinguer les deux discours participant de l'idéal disciplinaire du directeur. Dès le tout premier cours de science économique qu'il donna à l'École, le 5 octobre 1938, Lévesque expliqua ce paradoxe fondateur en vertu duquel la bonne pratique des sciences sociales – qu'il s'agisse de la sociologie, de la politique ou de l'économie – devait distinguer, sans les séparer, la science positive et la pensée normative, qu'il identifiait toujours à la philosophie. Le lendemain, le journaliste Bruno Lafleur résuma ainsi les propos tenus par le doyen lors de cette leçon inaugurale:

Considérée dans son aspect subjectif, la science économique est l'ensemble des disciplines qui ont pour objet la réalité économique. Aussi, faut-il distinguer entre science économique proprement dite, dans son acception expérimentale, et la philosophie économique. La première, tournée particulièrement vers le passé, considère l'activité économique comme un fait donné, dont elle cherche à dégager les lois; l'autre, tournée vers l'avenir, se demande, non pas ce qui est, mais ce qui doit être: c'est une discipline normative, directrice de l'action. Ces deux disciplines, il faut les distinguer, mais non pas les séparer. La première est celle du savant, l'autre du réformateur. C'est pourquoi on distingue entre économie politique, science des faits, et politique économique, qui serait plutôt une sagesse ou une règle morale. [...] Il existera toujours des hommes qui s'opposent à tout changement par intérêt et égoïsme. D'autres s'y opposent aussi, mais par suite d'une erreur intellectuelle. À ceux-ci il faut enseigner la politique économique et la sociologie. Il en est aussi qui ne veulent aucunement tenir compte de la réalité et qui voudraient plier le monde aux plans, aux constructions de leurs cerveaux. À eux, il faut enseigner l'économie politique. [...] Nous avons parfois l'impression que bien des mésententes proviennent de ce qu'aucun effort sérieux et suivi n'avait été tenté pour réconcilier ces deux mentalités. Ce rôle ne serait-il pas celui de l'École des Sciences sociales, économiques et politiques<sup>834</sup>?

Aussi difficile fût-elle à maintenir, cette position épistémologique s'avérait selon lui essentielle pour mieux agir sur le réel, ce qui demeurait la raison d'être de toute science sociale. Or, l'action sociale sur laquelle devait déboucher la formation en sciences sociales exigeait non seulement d'être guidée à parts égales par une connaissance exacte des faits et

---

<sup>833</sup> *Annuaire de la FSSUL, 1944-1945*, p. 15.

<sup>834</sup> Bruno LAFLEUR, « Les sciences économiques et la réalité », *Le Journal*, 6 octobre 1938. Nous soulignons.

de la doctrine, mais encore par un savoir-faire méthodologique signifiant à la fois une méthode d'enquête et une pratique d'intervention sociale. Aussi est-ce pour spécifier le caractère à la fois théorique et pratique de l'enseignement dispensé à la Faculté qu'un nouveau paragraphe est inséré dans l'énoncé de principes de l'annuaire de 1944-1945 prônant un sain équilibre entre connaître et agir, entre le savoir et le savoir-faire, dans le cursus offert:

La Faculté cherche aussi à donner à ses étudiants une formation à la fois théorique et pratique. C'est pourquoi son programme comporte des cours destinés à faire connaître aux étudiants les principes rationnels et les méthodes scientifiques indispensables; mais elle exige aussi, dans chacun des départements, de nombreuses heures de laboratoire et d'enseignement pratique (fieldwork). On devine facilement pourquoi un tel dosage est nécessaire. Dans le domaine de la vie sociale, des théoriciens sans orientation pratique ne sont guère plus souhaitables que des praticiens sans principes<sup>835</sup>.

L'érection de la Faculté des sciences sociales apparaît donc marquer une rupture, un raffermissement des intentions positivistes du personnel de l'institution. Elle suit d'ailleurs de peu la venue du sociologue américain Everett Cherrington Hughes qui, en un bref séjour d'un semestre à titre de « *visiting professor*<sup>836</sup> » à l'automne 1942, imprime la marque positive de la sociologie de l'Université de Chicago sur la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval<sup>837</sup>. Le Programme de recherches sociales pour le Québec qu'il propose au terme de son séjour, en évacuant toute considération d'ordre doctrinale, ne donne-t-il pas l'esprit et la lettre de la future Faculté des sciences sociales? La tâche qu'il assigne à « l'enquêteur social » n'est-elle pas strictement scientifique en ce qu'elle consiste essentiellement « à interpréter l'état du milieu, à un moment donné, après en avoir fait une étude minutieuse et l'avoir comparé aux événements dont d'autres temps et d'autres lieux lui offrent le spectacle<sup>838</sup> »? Et la mission qu'il confie à tout « institut de recherches sociales » n'est-elle pas rigoureusement

---

<sup>835</sup> *Annuaire de la FSSUL, 1944-1945*, p. 16.

<sup>836</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Hughes, Everett, C. », Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 21 juillet 1942.

<sup>837</sup> Quelques mois après la venue de Hughes, le père Lévesque peinait encore à trouver les mots pour le remercier pour « l'œuvre de première importance » laissée derrière lui: « Votre absence nous a fait réaliser à quel point vous étiez devenu l'un des nôtres. Nous avons l'impression qu'il y a maintenant une place vide à l'École! [...] Combien il m'est agréable de vous redire que vous avez laissé ici des disciples fidèles et des amis sincères. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Hughes, Everett, C. », Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 11 avril 1943.

<sup>838</sup> Everett C. HUGHES, « Programme de recherches sociales pour le Québec », *Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*, 10, 4 (1943), p. 4.

limitée à la production de connaissances fiables sur son milieu et à la régénération du bassin de chercheurs<sup>839</sup>? Ce document n'a-t-il pas directement contribué à obtenir l'aval des autorités universitaires et la collaboration des responsables gouvernementaux dans la mise sur pied du Centre de recherches sociales à l'automne 1943<sup>840</sup>? Cela étant, il semble bel et bien que les contacts de la Faculté avec la culture scientifique américaine aient incurvé sa trajectoire institutionnelle et teinté sa conception des sciences sociales d'un nouvel objectivisme scientifique. Or, l'étude de la correspondance échangée entre les diplômés lavallois et le père Lévesque lors de leurs séjours d'études aux États-Unis tend à nuancer le constat de rupture que l'on serait tenté de poser en regard des transformations institutionnelles et épistémologiques entamées avec la visite de Hughes et concrétisées à leur retour.

### **L'acculturation disciplinaire des « retours d'Amérique »**

L'érection de l'École en Faculté a donné lieu à la partition de la Faculté en quatre départements: sociologie et morale sociale, économique, relations industrielles et service social<sup>841</sup>. Dès leur création, ces nouvelles entités seront dirigées par des diplômés de la toute première cohorte que le père Lévesque avait envoyés se perfectionner en 1941. La Deuxième Guerre mondiale rendant la traversée de l'Atlantique et le séjour d'étude en Europe virtuellement impossibles, c'est principalement aux États-Unis que ces jeunes Canadiens français s'en étaient allés acquérir le complément de formation qui leur manquait. De septembre 1941 à septembre 1943, Jean-Charles Falardeau part ainsi étudier la sociologie à l'Université de Chicago tandis que les deux Maurice, Lamontagne et Tremblay, séjournent à Boston pour étudier respectivement l'économie et la sociologie à Harvard et que l'avocat

---

<sup>839</sup> HUGHES, « Programme de recherches... », p. 6.

<sup>840</sup> « Et aidé de votre Mémoire puissant et lucide, j'ai entrepris de convaincre les autorités universitaires et gouvernementales de la nécessité de fonder immédiatement à l'École un Département de Recherches Sociales. Après de multiples démarches, je puis vous dire que cette fondation est presque chose décidée. S.E. le Cardinal-Chancelier, M<sup>gr</sup> le Recteur et les Conseils de l'École et de la Faculté de Philosophie la désirent ardemment. L'Honorable Premier Ministre, l'Honorable Secrétaire Provincial et Monsieur le Surintendant de l'Instruction Publique sont très favorables au projet. J'ai demandé à ces derniers un octroi de \$25,000, octroi renouvelable annuellement. Ils ont paru agréer ma demande. Je dois avoir une réponse définitive sous peu. J'ai de bonnes raisons d'espérer. [...] En attendant, je suis heureux de vous dire que votre Mémoire m'a grandement aidé. Les Ministres en ont été beaucoup impressionnés. » DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 11 avril 1943.

<sup>841</sup> Ce dernier sera converti en École de service social le 20 octobre 1944, par une décision du conseil universitaire. La nouvelle école demeurera toutefois rattachée à la Faculté.



Roger Marier se spécialise en service social à l'Université catholique de Washington<sup>842</sup>. Tous en reviendront détenteurs d'une maîtrise dans leurs champs respectifs. Le cas de Marier à Washington semble particulier. D'abord, il est le seul des quatre qui exerce déjà un métier au moment de quitter Québec. Surtout, il est le seul qui semble vivre l'expérience américaine telle une véritable épiphanie. En effet, Marier trouve à Washington plus qu'une spécialisation, une passion pour le service social:

J'ai constaté depuis trois semaines que je n'avais avant de venir ici aucune idée de ce qu'est le "service social". Je vous remercie tous les jours plus de m'avoir envoyé, ainsi que le bon Dieu de nous avoir donné un fier coup de main. C'est formidable de ce que le champ d'action du service social et ses possibilités sont vastes! Je fais des plans, je vois grand [...] Mon père je saute de joie dans ma chambre en pensant à ce que nous allons faire. Je rajeunis tous les jours<sup>843</sup>.

Pas le moins du monde incommodé par l'atmosphère intellectuelle de la capitale américaine, il recueille un enseignement essentiellement tourné vers la technique d'intervention sociale et la gestion rationnelle des services sociaux. En revanche, si son séjour se passe relativement sans embûches, il en va différemment des trois autres qui se trouvent confrontés à un important choc culturel sur le plan scientifique. Les cours qu'ils suivent à leur premier semestre donnent effectivement une bonne idée du décalage culturel entre les programmes de sciences sociales américains et le cursus lavallois.

Lors de son premier semestre à Chicago, Falardeau est piloté par Everett C. Hughes, sociologue américain spécialisé dans l'étude des relations entre groupes ethniques à l'ère industrielle. À la suggestion de celui-ci, il a choisi le cours d'anthropologie sociale et de sociologie générale que donne Lloyd Warner. Il y apprend notamment « les procédés d'investigation et d'analyse » de l'approche monographique. Il suit aussi les leçons du « vieux [Ernest] Burgess » sur « l'évaluation et les formes pathologiques de la société familiale à

---

<sup>842</sup> De 1941 à 1945, Albert Faucher est quant à lui envoyé à l'Université de Toronto parfaire ses connaissances en histoire économique. Revenu plus tardivement et formé au Canada anglais, nous ne tiendrons pas compte de la spécificité de son apport à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval dans le virage qui nous intéresse ici.

<sup>843</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Marier, Roger », Roger Marier à Georges-Henri Lévesque, 18 juillet 1942.

travers les siècles » et enfin un aride cours de sociologie statistique où il s'initie entre autres « à la manipulation d'appareils à calculer »<sup>844</sup>.

Lamontagne, lui, s'est vu imposer trois cours obligatoires. Le premier, *Economic Theory*, « est une étude de la valeur et des problèmes qui s'y rattachent ainsi que de la distribution » donnée par Edward Hastings Chamberlin et Gottfried Haberler. Le deuxième, le cours de statistiques de William Leonard Crum, « considéré comme l'un des plus grands statisticiens actuels » présente un niveau de difficulté particulièrement élevé. Il s'étendra sur deux ans. Le troisième cours, d'histoire économique celui-là, est donné par Abbott P. Usher et présente « une histoire des faits à l'exclusion des doctrines ». C'est pourquoi dans le quatrième cours, le seul qui soit laissé à son choix, Lamontagne a opté pour l'histoire des doctrines économiques auquel collaborent trois professeurs: « MM. [Overton H.] Taylor, [Paul] Sweezy [Économiste marxien] et [Wassily] Leontief »<sup>845</sup>.

Enfin, Tremblay qui, au départ devait suivre une formation en sciences statistiques, tel que l'avait annoncé le père Lévesque aux responsables politiques auprès desquels il avait sollicité une bourse d'études à l'étranger<sup>846</sup>, aboutit finalement au département de sociologie de l'Université Harvard. Là, il suit les cours *Social Organization*, donné par Charles P. Loomis, *Social Institutions*, avec le professeur Talcott Parsons, *Social Dynamics* et un séminaire général de sociologie, tous deux donnés par son superviseur de recherche, Pitirim Sorokin<sup>847</sup>.

La correspondance qu'ils entretiennent avec leur ancien directeur durant leurs séjours d'étude témoigne de l'ampleur du fossé culturel qui séparait les institutions américaines de l'établissement canadien-français. À l'évidence, les diplômés lavallois étaient mal préparés par leur formation généraliste à affronter les exigences académiques élevées d'une formation scientifique marquée au coin de la rationalité pure et du détachement presque complet vis-à-

---

<sup>844</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Falardeau, Jean-Charles », Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 17 octobre 1941.

<sup>845</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Lamontagne, Maurice », Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

<sup>846</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Tremblay, Maurice », Georges-Henri Lévesque à Hector Perrier, 6 juillet 1941.

<sup>847</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Tremblay, Maurice », Maurice Tremblay à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

vis de l'objet d'étude. Pour des étudiants issus d'un programme catholique et scientifique d'études sociales à qui l'on avait enseigné que l'épanouissement des capacités de l'homme était la fin dernière de l'activité économique, politique et sociale, et qu'à ce titre toute science sociale devait comporter une dimension philosophique normative, de tels programmes d'études avaient quelque chose de déstabilisant. Lamontagne, par exemple, se dit quelque peu « égaré dans ce milieu hétérogène<sup>848</sup> » qu'est le département d'économique de Harvard. Le contraste entre sa culture académique première et seconde le frappe avec force à son arrivée:

L'atmosphère intellectuelle qui règne dans le département de l'économique est très complexe. Inutile de dire que la philosophie est considérée comme un luxe qu'il ne faut pas se permettre. Les quelques originaux qui l'étudient sont hégéliens ou marxistes. En économique, ils sont tous, à différents degrés, disciples de Marshall<sup>849</sup>. Comme il arrive d'ordinaire, certains points de la doctrine sont rejetés, d'autres sont plus élaborés et plus solidement constitués, mais le fonds reste identique<sup>850</sup>.

De la même manière, Falardeau avoue ainsi au père Lévesque que le « calibre intellectuelle [*sic*] » et « l'atmosphère "scientifique" » de ce milieu exigent « un inouï réajustement psychologique »:

[...] mon Père, c'est comme si je me trouvais sur une planète nouvelle, en présence d'êtres qui au lieu d'un esprit humain auraient un microscope très précis, mais mécanique et pour qui les notions de valeur et les principes philosophiques ou éthiques seraient des étiquettes sur des fossiles d'un univers inconnu. Tous ces grands (?) bonshommes sont fils illégitimes de Durkheim et la langue qu'ils parlent n'évoque aucune résonance habituelle. Leur science est mécaniste, mathématique, micrométrique, empirique et uniquement préoccupée de considérations plastiques, hermétiques. Certains soirs, j'ai soif d'un cours de Philosophie économique et je me prends à mal résister contre l'asphyxie<sup>851</sup>...

À l'instar de leur mentor avant eux lors de ses études à Lille, les diplômés lavallois en séjour à Boston et à Chicago traversent donc une crise d'acculturation scientifique lors de leur première année d'étude à l'étranger. Seul Tremblay confie ne pas avoir « trouvé la mentalité matérialiste [qu'il] appréhendai[t] », probablement grâce à la présence temporisatrice de

---

<sup>848</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

<sup>849</sup> Alfred Marshall, considéré par plusieurs économistes comme l'un des fondateurs de l'école de pensée néo-classique en économie.

<sup>850</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

<sup>851</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 17 octobre 1941. Falardeau souligne.

Sorokin, « catholique orthodoxe très convaincu [qui] fait de la sociologie en sociologue sans empiéter sur le domaine propre de la Philosophie et de la Théologie qu'il respecte »<sup>852</sup>. À des degrés divers, ils partagent avec leur maître dominicain la même stupéfaction devant le rationalisme scientifique des cours, la même surprise devant l'évacuation de toute considération morale dans l'approche des sciences sociales et le même dégoût instinctif devant la froideur mathématique avec laquelle leurs nouveaux professeurs abordent l'humain et la société. Néanmoins, tout comme le père Lévesque avant eux, les étudiants canadiens-français aux États-Unis parviennent tant bien que mal à s'acclimater à leur milieu d'accueil et affirment en ressortir enrichis sur le plan intellectuel. C'est du moins ce que laisse entendre l'enthousiasme de Falardeau devant les perspectives scientifiques que lui ouvre l'outillage mental acquis à Chicago au terme de son séjour là-bas. Comblé par les bons soins de Hughes, qui fut pour lui « plus qu'un professeur délié, un initiateur puissamment protecteur et un conseiller de chaque heure<sup>853</sup> », le futur professeur de sociologie ébauche des projets de recherche inspirés par ses études, suggère de nouvelles acquisitions à la bibliothèque de l'Université Laval et envisage d'implanter une formule de cours-séminaire à son retour à Québec<sup>854</sup>. Il en va autrement de Lamontagne qui, au terme de son premier semestre d'étude, confie au père Lévesque éprouver encore de la difficulté à accepter la conception « rationnelle ou pure » des sciences économiques soutenue par ses professeurs. Il déplore le caractère déshumanisant et capitaliste de l'approche du fait économique à laquelle l'astreint son programme d'étude: « Il y a au Département de l'Économique, un vide essentiel, un manque d'âme. La mentalité capitaliste y remplace la mentalité sociale: on étudie, non pour améliorer ou réformer une situation anormale, mais pour en tirer le plus d'argent possible<sup>855</sup>. » Il semble que la conversion disciplinaire des stagiaires envoyés par le père Lévesque aux États-Unis ait trouvé là sa limite: le sens profond des sciences sociales demeurait pour eux fermement ancré dans la réforme morale de la société. Par conséquent, le lien entre morale catholique et sciences sociales, s'il s'effaçait inévitablement quelque peu

---

<sup>852</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Maurice Tremblay à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

<sup>853</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Falardeau, Jean-Charles », Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 1<sup>er</sup> février 1942.

<sup>854</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Falardeau, Jean-Charles », Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 27 avril 1943; DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Falardeau, Jean-Charles », Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 4 juin 1943.

<sup>855</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Lamontagne, Maurice », Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 10 janvier 1942.

derrière le primat accordé à la connaissance des faits, n'en demeurerait pas moins indissoluble dans leur esprit: les sciences sociales devaient servir à réformer les abus et à corriger les erreurs des différents systèmes d'organisation des rapports humains. C'est pourquoi, insatisfait de l'enseignement de professeurs comme Chamberlin qui « suivent Marshal [*sic*] et les théoriciens de l'utilité marginale » ou des autres qui, tel Joseph Schumpeter, « sont des disciples de Walras<sup>856</sup> [qui] construisent la science sur le modèle des pures mathématiques », Lamontagne cherche dans d'autres systèmes de pensée l'ancrage dans le sol ferme des réalités sociales qui fait défaut à sa formation: « Quoi qu'obligé par le programme d'étudier ces systèmes, je n'ai pas réussi à m'y adapter. J'ai dû chercher une conception de la science plus réaliste; j'ai étudié Moore, Mitchell, Clark, Simiand et Atfalion<sup>857</sup>. » Nonobstant ces difficultés d'adaptation, lorsqu'il se trouvera contraint par la précarité de sa situation financière à envisager l'arrêt de ses études à Harvard, l'économiste québécois reconnaîtra qu'il ne quitterait pas Boston sans en éprouver quelque regret: « La vie américaine n'a rien d'attirant en elle-même, il est vrai, puisqu'elle ne contient plus rien d'humain: c'est un monde qui se meurt d'avoir perdu son âme; le travail, parce que trop intense, ne réserve pas les joies intellectuelles de l'activité créatrice; mais je crois que c'est un stage nécessaire quand même, car le système force à prendre connaissance de ce que les autres ont pensé<sup>858</sup>. » Ainsi, tous reconnaissent la chance qu'ils ont d'ajouter à leur appareillage mental les méthodes et cadres d'analyse des sciences sociales américaines et d'éprouver leur intellect à l'aune de quelques-uns des meilleurs établissements au monde. Qu'ils en soient revenus changés, transformés même, ne fait pas de doute. Mais en revinrent-ils transfigurés ou déformés? En d'autres mots, jusqu'à quel point leur séjour à l'étranger a-t-il remodelé leur schème de pensée? Dans quelle mesure a-t-il renversé leur épistémé?

#### **1944: rupture et continuité**

Aussi inconfortable et imparfaite qu'ait pu être leur acculturation au schème conceptuel des sciences sociales américaines, tous les étudiants de l'École du père Lévesque en reviennent forts des succès académiques remportés dans leurs institutions et programmes

---

<sup>856</sup> Avec Alfred Marshall, Léon Walras est considéré comme l'un des initiateurs de l'école néo-classique en économie.

<sup>857</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Lamontagne, Maurice », Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 10 février 1942.

<sup>858</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 10 février 1942.

d'études respectifs. Aussi pourrait-on aisément croire qu'ils rapportent avec eux les méthodes, les approches conceptuelles, les pratiques, bref, l'*ethos* disciplinaire américain et qu'il leur revient d'avoir transfiguré l'enseignement de la Faculté qui s'érigait au moment de leur retour à Québec pour l'orienter résolument vers une approche positiviste, rationnelle, inductive et empirique des sciences sociales. Comparant les cursus de la Faculté de Québec avant et après le retour des diplômés américains pour soutenir cette hypothèse, on constaterait alors une notable diminution du nombre de cours à connotation catholique dans le programme ou encore l'importance quantitative et qualitative que prirent les laïcs au sein du corps professoral. Tel est, par exemple, le postulat de la thèse que défendait M. Fournier en 1973. Selon lui, *l'inbreeding* lavallois<sup>859</sup> opéré à travers les établissements d'enseignement supérieur américains aurait amorcé la conversion de l'École des sciences sociales, économiques et politiques de l'Université Laval en institution productrice de connaissances sur la société canadienne-française, la détachant par le fait même de son statut d'organe informel de propagande catholique: « Dès lors s'effectue un commencement de redéfinition des critères de l'accomplissement professionnel, des normes de recrutement du personnel et aussi de la nature et des fonctions de l'enseignement des sciences sociales<sup>860</sup>. » Il est indéniable que l'embauche des « retours d'Amérique » à la Faculté y ait entraîné un certain glissement épistémologique. Comme l'a bien remarqué J.-P. Warren, sous l'influence de la sociologie américaine, la recherche devient l'obsession de la Faculté des sciences sociales durant les années 1940 et 1950<sup>861</sup>. En créant le Centre de recherches sociales en 1943 afin « d'organiser, de stimuler et de coordonner les divers travaux de recherches entrepris à la Faculté<sup>862</sup> », le père Lévesque procure d'ailleurs un cadre institutionnel idoine à cette ambition renouvelée d'observer systématiquement la réalité sociale pour mieux l'analyser.

---

<sup>859</sup> Notons que le terme « *inbreeding* » peut être mal interprété dans le cas présent. Appliqué à une institution d'enseignement, *l'inbreeding* suppose une régénération du bassin de professeurs à l'intérieur d'une seule institution. Or, il ne s'est pas agi, pour le père Lévesque, de compléter lui-même la formation de ses étudiants pour les embaucher ensuite comme professeurs, mais au contraire de les envoyer hors du foyer lavallois parfaire leurs connaissances. En ce sens, le terme choisi par M. Fournier peut paraître inapproprié. Cependant, il veut surtout signifier qu'à l'Université Laval, « le recrutement s'effectua principalement parmi les anciens élèves de la Faculté » FOURNIER, « De l'influence de... », p. 653. Notons en outre qu'il emprunte le concept au père Lévesque lui-même. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 323.

<sup>860</sup> FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... », p. 38.

<sup>861</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 244.

<sup>862</sup> *Annuaire de la Faculté des Sciences Sociales, 1947-1948 et 1948-1949*, Québec, Université Laval, 1947, p. 62.

De là, on pourrait conclure que la soumission officielle à la philosophie thomiste et la valorisation de la doctrine sociale de l'Église dans l'enseignement des premières années de la Faculté n'avaient été au fond qu'une stratégie d'infiltration des sciences sociales positives et rationnelles dans un champ universitaire dominé par la théologie spéculative et la philosophie normative dans le but inavoué de renverser cet ordre symbolique en inversant le rapport des sciences sociales aux faits et aux doctrines. Ainsi, selon M. Fournier, cette stratégie de subversion du champ des sciences sociales et de l'université serait devenue manifeste dès l'érection de l'École en Faculté, car en s'affranchissant de la tutelle philosophique, elle aurait acquis une autonomie suffisante pour mettre au jour les intentions réelles du père Lévesque et de ses professeurs, jusque-là masquées par un fard d'observance doctrinale. Dès lors, affirme le sociologue, ce qui n'avait été jusque-là qu'une « tolérance » à l'égard du thomisme et de la doctrine sociale « disparaît pour faire place à des critiques nombreuses et sévères<sup>863</sup> ». Ainsi, le caractère officiellement catholique conféré au programme d'enseignement des sciences sociales à Laval n'aurait été qu'une mesure « largement stratégique puisqu'elle permet[tait] d'éviter les critiques à la fois de la direction de l'Université et des fractions les plus conservatrices de la classe dirigeante et du clergé<sup>864</sup> ». Durant les cinq premières années d'existence de l'École, l'étiquette catholique aurait selon lui dissimulé les « importantes modifications<sup>865</sup> » apportées par les sociologues lavallois au champ des sciences sociales. Avec J.-P. Warren, nous voudrions plutôt croire en la « bonne foi » catholique des acteurs concernés. Loin de consentir à l'intégration de la philosophie thomiste et de la doctrine sociale de l'Église dans le cursus pour des fins basement stratégiques, ceux-ci voyaient dans le mariage entre science et philosophie la marque de distinction lavalloise dans le champ émergent des sciences sociales et le gage d'un levier efficace de réforme sociale. Et en ce sens, le changement d'attitude du doyen lavallois et de son équipe à l'égard des faits et des principes catholiques à compter de 1944 marquait moins une révolution qu'une continuité par rapport à la « tradition sociologique » du Québec francophone:

---

<sup>863</sup> FOURNIER, « Les conflits de discipline... », p. 12.

<sup>864</sup> FOURNIER, « Les conflits de discipline... », p. 11.

<sup>865</sup> FOURNIER, « Les conflits de discipline... », p. 11.

C'est en restant fidèles à la tradition dualiste que les sociologues de l'après-guerre se sont spécialisés aux États-Unis et ailleurs, et se sont inspirés des méthodes des universités anglo-saxonnes ou européennes. Il y avait moins révolution que continuité, et une continuité d'autant plus frappante que son originalité consistait d'abord à renforcer un procès déjà existant au sein de l'épistémologie scientifique catholique. Ce que la sociologie doctrinale n'avait jamais osé tenter, c'est-à-dire dissocier la connaissance positive de ce qui est, d'une part, et le jugement moral qu'il est toujours possible de porter sur la réalité, d'autre part, la sociologie lavalloise allait le faire d'autant plus aisément qu'elle prenait seulement acte, mais en le radicalisant, du dualisme intrinsèque à la sociologie catholique<sup>866</sup>.

Certes, un changement épistémologique s'amorce en 1938 et se dessine en quelque sorte plus nettement à compter de 1944. D'une sociologie doctrinale qui partait des principes pour descendre vers les faits, on passe à l'Université Laval à une sociologie qui valorise tout autant les faits que les principes. Surtout, la sociologie lavalloise distingue deux moments dans le cycle de vie du savoir social: production de la connaissance – observation et explication – d'abord, puis application de cette connaissance aux fins du bien commun telles qu'indiquées par la doctrine catholique. Pour le père Lévesque, il faut d'abord connaître les faits bruts, indépendamment de tout *a priori* normatif, c'est la phase d'observation systématique. Elle procède selon des techniques éprouvées et validées au préalable. En parallèle à l'observation des faits, le chercheur les décortique et les recompose en un ensemble analytique en fonction d'une approche théorique, d'une grille conceptuelle scientifique qui permette de mieux les expliquer. Produire, par l'observation et l'analyse, une connaissance juste et précise du fait social est la condition indispensable à la mise en pratique des sciences sociales. Ce n'est qu'une fois le problème connu et compris qu'il devient possible, nécessaire même, de mettre la science sociale au service de la société en proposant les mesures à prendre pour y remédier. C'est la phase de l'application. De l'avis du père Lévesque, les sciences sociales ont pour vocation de mieux diriger la collectivité vers un idéal sociétal dont les contours sont tracés par la doctrine sociale de l'Église. Ainsi, la recherche empirique, la collecte systématique de faits sociaux apparaît-elle prioritaire dans l'ordre logique de la démarche du praticien des sciences sociales, mais les principes de la morale catholique demeurent en trame de fond, telle la conscience sociale du chercheur. La finalité dernière de cette recherche demeure l'action normative en fonction d'un idéal qui lui, continue d'être prescrit, quoique de plus en plus lâchement, par la doctrine sociale de l'Église

---

<sup>866</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 319.



à la Faculté des sciences sociales. Que sous le décanat du père Lévesque, cet horizon ait été peu à peu remplacé par l'objectif strictement positif d'atteindre à une connaissance plus exacte de la société et des rapports de forces qui l'animent, le fait est indéniable. Or, pour M. Fournier, cette évolution en elle-même fournit une preuve suffisante que s'il n'a pas consciemment contribué à ce virage épistémologique, Georges-Henri Lévesque a à tout le moins accepté plus ou moins consciemment de le couvrir de sa caution d'ecclésiastique:

Il serait trop facile de conclure que les références-révères que les spécialistes en sciences sociales font à la philosophie thomiste (et aux Encycliques pontificales) ne constituent qu'une stratégie d'expression ostentatoire d'humilité et donc de bluff. [...] Il serait en fait plus exact d'affirmer que les responsables de ces nouveaux enseignements qui se différencient graduellement de celui de la philosophie constituent une sorte de paravent derrière lequel a pu se réaliser le glissement d'une science sociale catholique vers une science sociale dite "positive" dont l'inspiration est plus nettement américaine. L'on comprend dès lors mieux pourquoi tant de premiers responsables des nouveaux enseignements en sciences humaines et sociales soient des membres du clergé ou de communautés religieuses: tactique, mais contradictoire, l'alliance entre des membres du clergé convertis aux sciences sociales et des jeunes, qui entendent se spécialiser et faire carrière dans ce nouveau champ, apparaît en effet comme une condition nécessaire de l'institutionnalisation des sciences sociales au Québec<sup>867</sup>.

Dessinait le portrait d'un Georges-Henri Lévesque artificieux qui aurait élevé pour sa Faculté une façade d'orthodoxie catholique, pendant que derrière les portes closes des salles de classe, des professeurs laïques préparaient la Révolution tranquille à grands renforts de positivisme scientifique, ce jugement nous apparaît, comme à J.-P. Warren, « peu convaincant<sup>868</sup> ». C'est là, ce nous semble, mal comprendre tout à la fois le père Lévesque, les professeurs impliqués et le champ universitaire de l'époque.

Siégeant aux conseils départemental, facultaire et universitaire, entretenant avec les membres de sa faculté et la haute direction de l'Université une relation de collaboration, voire d'étroite amitié avec certains, le doyen était tout aussi responsable que ses professeurs de l'enseignement prodigué à sa faculté. Quant à la direction de l'Université, elle n'était absolument pas étrangère au programme d'étude, au contraire: une communauté d'intention – sinon une affinité intellectuelle – entre les niveaux administratifs était nécessaire au développement de la Faculté. Faire de Georges-Henri Lévesque un « Tartuffe<sup>869</sup> » des

---

<sup>867</sup> FOURNIER, « Les conflits de discipline... », p. 13-14.

<sup>868</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 318.

<sup>869</sup> L'expression est de WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 318.

sciences sociales, c'est donc oblitérer que l'américanisation des sciences sociales s'est opérée avec le consentement des autorités universitaires. C'est omettre, par exemple, que la venue d'Everett C. Hughes à Laval fut d'abord autorisée par le recteur Camille Roy<sup>870</sup>. C'est oublier encore que Jean-Charles Falardeau a bénéficié du soutien empressé des autorités lavalloises pour obtenir le financement initial nécessaire à son séjour d'études à Chicago<sup>871</sup>, ou que le séjour de Maurice Lamontagne à Harvard a pu être prolongé grâce à un important prêt (1 000\$) du très traditionaliste M<sup>gr</sup> Courchesne, évêque de Rimouski, dont Lamontagne était, avec Tremblay, l'une des ouailles qu'il avait lui-même envoyées à l'École du père Lévesque en 1938<sup>872</sup>. C'est ignorer, en outre, que le tronc commun de cours inscrits à la première année du programme de chaque département, s'il s'est bien enrichi de quelques cours au contenu méthodologique ou positif après le retour des diplômés américains, conservera néanmoins jusqu'en 1951 des cours fondés sur le thomisme ou axés sur l'étude des enseignements pontificaux<sup>873</sup>. C'est oublier, enfin et surtout, que l'américanisation progressive de la Faculté fut d'abord l'effet du hasard de l'histoire qui voulut que la Deuxième Guerre mondiale soit déclarée au même moment où l'École des sciences sociales, économiques et politiques célébrait la diplomation de sa première cohorte et songeait à envoyer ses éléments les plus prometteurs se spécialiser à l'étranger. Pourquoi ne pas croire Georges-Henri Lévesque lorsqu'il soutient, dans ses mémoires, que la Guerre a considérablement limité l'éventail des approches disciplinaires possibles à ce point crucial de l'histoire de l'institution lavalloise? L'« idéal, affirme-t-il, aurait été de les envoyer dans différents milieux culturels: Canada

---

<sup>870</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 21 juillet 1942.

<sup>871</sup> Ainsi écrit-il au père Lévesque avant son départ que M<sup>gr</sup> Vachon, alors recteur de l'Université, s'est montré « Très très aimable et obligeant. Il s'est spontanément chargé de présenter et faire valoir lui-même mes documents de candidature [au concours de bourses de la Société royale du Canada] auprès de qui de droit: il m'informe que le président de la Soc. Royale est le Dean de l'Université Queens, Mr Wallace, "un de mes amis", dit-il, et j'ai cru discerner qu'il le verra pour moi. Il m'a suggéré de savoir, par M<sup>gr</sup> C. Roy, les noms des membres de la section française qui s'occupent des bourses. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Falardeau, Jean-Charles », Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, s.d. [1941]. Falardeau souligne.

<sup>872</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Lamontagne, Maurice », Georges-Henri Lévesque à Georges Courchesne, 16 septembre 1942.

<sup>873</sup> De façon non exhaustive, citons, parmi les cours généraux inscrits au cursus de 1947-1948: « Technique et morale de l'action », donné par le père Georges-Henri Lévesque, o.p.; « Encycliques sociales », donné par le père Gilles-Marie Bélanger, o.p.; Philosophie sociale générale », donné par Maurice Tremblay; « Morale familiale », donné par l'abbé Louis-Émile Hudon; « Morale professionnelle », donné par l'abbé Gérard Dion; « Philosophie économique », donné par Georges-Henri Lévesque, o.p.; « Théorie et technique de l'Action catholique », donné par le père J.-Papin Archambault; etc. *Annuaire de la FSSUL, 1947-1948 et 1948-1949*, p. 64-69.

anglais, États-Unis, France, Angleterre, Suisse, Belgique. De retour ici, nantis de spécialités et d'approches culturelles diverses, ils nous auraient procuré une collaboration plus fructueuse pour le plus grand bien de la Faculté<sup>874</sup> ». La Guerre ayant fermé les frontières, c'est vers les États-Unis et le Canada anglais que le père Lévesque se tourna pour entamer *l'inbreeding* qui allait étoffer l'enseignement de son École et lui permettre de s'ériger en Faculté quelques années plus tard. La tendance épistémologique adoptée par la Faculté au retour de ses diplômés compromettait à n'en point douter le rêve de syncrétisme disciplinaire que son fondateur entretenait pour elle. D'ailleurs, lorsque les frontières s'ouvrirent de nouveau, le doyen regrettera la tendance par trop américaine accusée par l'enseignement et la recherche à la Faculté, ainsi qu'il s'en confesse dans une lettre au père Chenu, o.p., le 3 juillet 1946:

Nous comptons bien en effet non seulement reprendre, mais aussi intensifier notre politique d'envoi d'étudiants en France. Nous avons tellement été privés, durant la guerre, de ces contacts de notre jeunesse avec les milieux culturels français, tout comme de vos livres qui nous ont terriblement manqué...Il faut reprendre le temps perdu et rétablir un équilibre menacé par les influences américaines pratiquement seules à s'exercer chez nous durant la guerre<sup>875</sup>.

Le doyen tiendra parole: à compter de 1945, il enverra plusieurs diplômés parfaire leur formation en France. Ainsi, Fernand Dumont et Yves Martin étudieront la sociologie à Paris tandis que Gérard Bergeron et Léon Dion s'y formeront en science politique<sup>876</sup>. En tenant compte de ces faits, les motivations derrière et la réalité même du changement paradigmatique qui s'opère à Laval au retour des diplômés d'universités américaines nous apparaissent sous un jour plus nuancé. Si l'année 1944 marque bien un certain durcissement de la position épistémologique initiale de l'École des sciences sociales, économiques et politiques, ce durcissement correspond néanmoins à la volonté généralement admise dans le champ universitaire de relever le niveau scientifique des études et dans le champ clérical, d'étayer le discours religieux par une connaissance approfondie de la question sociale. En outre, les diplômés américains ne rentrent pas au bercail porteurs d'une ambition positiviste

---

<sup>874</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 323.

<sup>875</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 1 - « Correspondance », Georges-Henri Lévesque à Marie-Dominique Chenu, 3 juillet 1946.

<sup>876</sup> La fin de la Guerre ne signera toutefois pas l'arrêt de l'influence américaine à la faculté lavalloise: Guy Rocher obtiendra à Harvard un doctorat en sociologie et Marc-Adélar Tremblay, un doctorat en anthropologie à Cornell.

radicalement séculière. Si leurs études de maîtrise les ont rompus aux techniques d'investigations scientifiques, ils n'en demeurent pas moins des sujets catholiques. Malgré toute sa richesse heuristique, leur cursus ne les a pas vidés de tout sens moral pour les remplir de cadres conceptuels et d'approches méthodologiques. La statistique n'a pas remplacé chez eux la philosophie sociale, elle est simplement venue l'enrichir. Telle était du moins la manière de voir du doyen Lévesque lorsqu'on le poussera à défendre sa Faculté.

### **5.3 Durcissement. La contestation de l'ambivalence épistémologique lavalloise après 1946**

Si elle avait pu causer quelque tension au sein de l'Église auparavant, l'ambivalence de la position épistémologique ne devint véritablement problématique qu'après la crise de la non-confessionnalité des coopératives qui se manifesta dans l'espace public en 1946 avant de se replier dans la sphère privée et de se transporter devant les autorités ecclésiastiques romaines. Parce qu'elle mettait en pratique, dans le champ socioéconomique large, des options prises par le père Lévesque dans le cadre plus étroit de son travail de doyen, l'affaire de la non-confessionnalité mit en jeu l'avenir même de l'institution fondée par le père Lévesque. En effet, par ses fondements épistémologiques, par l'identité de son instigateur et par l'étroitesse des liens institutionnels entre la Faculté et le Conseil supérieur de la coopération, le débat sur la non-confessionnalité des coopératives força le père Lévesque à défendre avec plus de vigueur que jamais la position épistémologique de la Faculté des sciences sociales de l'Université.

#### **Le premier procès romain: la courte victoire du père Lévesque**

[...] *nos modestes efforts rencontrent l'appui et complètent le travail de ceux qui, comme nous, cherchent la vérité et le bien [...].*

Georges-Henri Lévesque

Dîner annuel des étudiants en sciences sociales, 8 mai 1946.

Le 17 août 1946, en convalescence de la crise cardiaque qu'il a subie quelques jours auparavant, M<sup>gr</sup> Joseph-Marie-Rodrigue Villeneuve rédige ce qui s'avèrera sa dernière lettre au révérend père Georges-Henri Lévesque. Les propos du cardinal ne sont pas tendres à l'endroit du dominicain. Lui qui l'avait pourtant appuyé depuis son entrée à l'Université Laval rend ici, « avec autant de sérénité que de franchise », un bien sévère jugement au père

Lévesque. Rectifiant méthodiquement ses torts dans les événements qui, depuis l'hiver dernier, ont bouleversé l'Église canadienne-française, il remet notamment en question l'orthodoxie catholique de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Il se trouve en effet que le soupçon doctrinal qui pesait déjà depuis un certain temps sur la Faculté parmi les évêques les plus traditionalistes affleure plus que jamais à la surface des reproches qu'on adresse au religieux à la faveur de la crise de la non-confessionnalité. Celui qui, il n'est pas inutile de le rappeler, représente encore l'autorité suprême à l'Université Laval en sa qualité de chancelier, s'avoue ainsi troublé par le jugement « de la plupart de mes vénérés Collègues, qui m'ont demandé de vous éloigner de l'École [*sic*] des Sciences sociales de Laval ». Il suggère au religieux de s'appliquer de manière « plus constante à imprégner votre Faculté du vrai sens catholique de notre doctrine sociale »<sup>877</sup>. Recevant le jugement de Son Éminence « avec tout le respect et l'humble soumission » qu'il lui doit, Lévesque jure de garder le silence sur la question de la non-confessionnalité et promet de lui produire « un jour un rapport aussi exact que possible de ce qui se fait à notre Faculté » en regard de la doctrine sociale de l'Église<sup>878</sup>.

Après une troisième attaque du cœur, la mort emportera finalement le cardinal le 17 janvier suivant, achevant selon toute apparence d'éteindre une discorde en apparence étouffée depuis le printemps. Mais le feu couve sous la cendre. Avant même que le décès du cardinal ne soit prononcé, les pères Gaudrault et Lévesque apprennent que l'affaire de la non-confessionnalité s'est ébruitée à Rome et qu'elle s'ajoute à une liste déjà longue d'actes jugés répréhensibles par leurs adversaires<sup>879</sup>. Le dossier d'accusation présenté devant le

---

<sup>877</sup> AOPM, Fonds GHL, Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

<sup>878</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 7 mai 1946. Comme il le confie à son provincial le 11 février 1947, son acte de soumission n'était en vérité qu'une posture officielle, non un reniement de ses convictions: « Celui-ci [le cardinal] étant mon archevêque et mon chancelier et m'affirmant qu'il me donnait son jugement définitif, je ne pouvais faire autre chose que de l'accepter même si ses idées me paraissaient aussi inacceptables que jamais. D'ailleurs sa grande maladie rendait toute discussion impossible en même temps qu'odieuse. » AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947. Il est probable que Lévesque ait tenu promesse dès le mois suivant et qu'il ait acheminé à son archevêque le « Mémoire sur la Faculté des sciences sociales » daté de novembre 1946 qui se trouve dans ses archives. On peut toutefois douter de l'efficacité de ce document qui reproduisait essentiellement la description de la Faculté comprise dans son annuaire. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.77 « Mémoires, 1943-1956 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Mémoire sur la Faculté des sciences sociales de Laval*, 1946.

<sup>879</sup> On ignore le moment précis où la cause a été portée à Rome. Dans ses mémoires, le père Lévesque affirme qu'il n'en a appris l'existence « qu'une fois l'affaire lancée ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 205. Quant au

cardinal Alfredo Ottaviani, de la Congrégation du Saint-Office, exige la « condamnation doctrinale [du père Lévesque] et sa destitution au poste de doyen de la faculté des sciences sociales » de l'Université Laval<sup>880</sup>.

L'affaire fait toutefois long feu. En effet, tout indique que la cause portée devant la Congrégation du Saint-Office par les évêques Courchesne, Douville et Desranleau, probablement de connivence avec les jésuites de l'École sociale populaire, est rapidement bloquée dans l'antichambre du Saint-Siège<sup>881</sup>. Dès janvier, le père Lévesque semble assuré que l'affaire sera déboutée<sup>882</sup>. Une lettre acheminée à M<sup>gr</sup> Charbonneau par un de ses contacts dans la ville éternelle lui a laissé entendre que « les S.J. ont perdu leur cause [...] et qu'on dit que c'est une querelle: Jésuites vs Dominicains<sup>883</sup> ». Huit mois plus tard cependant, la sensibilité de l'affaire est toujours telle qu'elle requiert l'intervention du père Émile-Alphonse Langlais devant le premier *socius* et commissaire du Saint-Office, Christophe Rigazzi, o.p. afin de la neutraliser pour de bon. Dans la requête qu'il dépose à la Congrégation, le protecteur romain du père Lévesque fait valoir que rien, dans la situation des coopératives canadiennes-françaises, ne justifie une décision du Saint-Siège. Au contraire, en regard des positions déjà adoptées en faveur de la coopérative d'Antigonish, un « jugement différent sur la coopérative dans la Province de Québec et sur la coopération dans les autres provinces pourrait paraître contradictoire et causer de la confusion, [il] serait aussi

---

responsable, les recherches de Denise Robillard pointent en direction de M<sup>gr</sup> Desranleau. Ce serait lui qui, aidé par le père Archambault, aurait porté le dossier d'accusation à Rome: « En 1947, M<sup>gr</sup> Desranleau prolonge ses séjours à Rome d'où il informe le père Archambault des démarches qu'il a faites. La réponse de ce dernier révèle qu'elles portent sur les sanctions réclamées contre le père Lévesque, et sans doute aussi contre M<sup>gr</sup> Charbonneau, la question de la non-confessionnalité ayant été soumise à Rome. Le jésuite lui suggère, après sa visite au général des Dominicains, d'adresser à ce supérieur la lettre du cardinal au père Lévesque. "Ce document le mettra au courant de la question mieux que tous les mémoires." » ROBILLARD, *Monseigneur Joseph Charbonneau...*, p. 314.

<sup>880</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 204.

<sup>881</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance, non-confessionnalité et procès à Rome », Émile-Alphonse Langlais à Christophe Rigazzi, 28 août 1947. Sur les opposants du père Lévesque au sein de l'épiscopat, voir ROBILLARD, *Monseigneur Joseph Charbonneau...*, p. 306-314.

<sup>882</sup> Au juge Michaud, qui le félicitait dans une lettre antérieure, le père Lévesque répondait en effet dès le 8 janvier qu'« en très haut lieu où la cause a été portée les choses s'annoncent très bien d'après des informations sûres ». AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à A. Michaud, 8 janvier 1947.

<sup>883</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Pie-Marie Gaudrault à Georges-Henri Lévesque, 6 février 1947.

peu compris par les laïques en général, et spécifiquement les coopérateurs<sup>884</sup> ». Il précise en outre que la discussion, déjà « aigre », était vite « devenue personnelle » et qu'en conséquence le Saint-Siège aurait tout avantage à suspendre son jugement, le temps que « les esprits se calment », d'autant que le successeur de Villeneuve à l'archevêché de Québec, M<sup>gr</sup> Maurice Roy, « n'a pas pris parti dans la question »<sup>885</sup>. Selon toute vraisemblance, les arguments du père Langlais et du maître général de l'ordre, à qui il communique tous les renseignements nécessaires, l'emporteront sur les doléances des évêques. À la fin de l'été 1947, les accusations contre Lévesque semblent bel et bien s'être perdues dans les coulisses du Vatican. Quant à savoir si l'affaire est suspendue indéfiniment ou simplement retardée comme le demande le père Langlais dans sa requête, seul l'avenir le dira.

En attendant, les adversaires de Lévesque ont la vie dure au Québec. Ils semblent déterminés à le décrédibiliser aux yeux du clergé et à saper les fondations de son œuvre intellectuelle. En juin 1947, le père Gaudrault apprend que la lettre de réprimande du cardinal au père Lévesque, dans laquelle il se trouve lui aussi vertement admonesté, a été acheminée par son auteur à d'autres évêques, qui l'ont eux-mêmes communiquée à d'autres prêtres, qui l'ont laissée couler entre les mains de laïcs. De fil en aiguille, la missive se serait ainsi répandue par la poste – des confrères dominicains en ont reçu copie – et ferait l'objet d'une vaste campagne diffamatoire, procédé salissant qui soulève l'indignation du supérieur dominicain devant le délégué apostolique: « C'est un document privé que l'on publie ainsi, et qui est de nature à faire un tort grave et au père Lévesque et à moi-même<sup>886</sup>. »

Toutes ces difficultés accablent le père Lévesque. Déjà surchargé de travail, celui-ci sent par moment ses forces défaillir sous le poids des attaques à son endroit. Le 11 février 1947, il confesse sa fatigue à son prieur provincial « devant la multiplicité de [s]es obligations<sup>887</sup> ». Son épuisement est tout autant physique que psychologique. D'un point de vue physique, ses tâches de doyen et les règles de la vie conventuelle le forçant « à être sur la sellette une quinzaine d'heures par jour durant dix mois consécutifs », il lui est pénible de

---

<sup>884</sup> AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Christophe Rigazzi, 28 août 1947.

<sup>885</sup> AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Christophe Rigazzi, 28 août 1947.

<sup>886</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance, confessionnalité et procès à Rome », Pie-Marie Gaudrault à Ildebrando Antoniutti, 27 juin 1947.

<sup>887</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 4 - « Confessionnalité », Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.

concilier ses deux « devoirs d'état »<sup>888</sup>. D'un point de vue psychologique, cette double vie présente pour lui un caractère presque schizophrénique:

Comme religieux et comme doyen je me trouve intégré dans deux institutions très différentes dont les cadres ne coïncident pas et ne sont pas faits pour s'harmoniser; chacune a sa vie et ses lois propres; les exigences de l'une contredisent souvent celles de l'autre. Tirailé en tout sens, je deviens malgré toute ma bonne volonté incapable de les satisfaire toutes et je finis par me trouver dans une situation intenable. Et alors le cœur me manque, ce qui m'est arrivé l'autre jour et me porte à me demander de plus en plus sérieusement si je ne dois pas laisser l'Université pour être plus fidèle aux obligations de l'Ordre<sup>889</sup>.

Cette confiance exprime tout le problème de vivre à la frontière du champ clérical et du champ universitaire au milieu du siècle dernier dans la province de Québec, particulièrement en une période aussi troublée sur les plans intellectuel et religieux. En ce sens, elle évoque le défi affronté avant lui par Alfred Loisy, Teilhard de Chardin ou Marie-Joseph Lagrange, ces religieux français qui, tout en demeurant fidèlement attachés au service de leur Église, avaient cherché à en adapter les cadres et le message aux circonstances de leur temps en œuvrant dans le champ du haut savoir. Comment ne pas voir en effet l'analogie de sa situation avec celle des théologiens qui s'étaient efforcés avant lui de concilier leur foi et les conquêtes de la raison scientifique moderne dans le respect d'une autorité magistérielle intransigeante à l'égard de ces tentatives? L'interrogation que pose P. Colin lorsqu'il cherche à cerner le constant dilemme d'un théologien universitaire au début du XX<sup>e</sup> siècle ne peut-elle pas s'appliquer au père Lévesque?

La situation se complique d'ailleurs du fait que le théologien n'est pas d'un seul côté. Certes, il appartient à une communauté croyante au sein de laquelle on lui demande de contribuer à une meilleure intelligence de la foi commune. Mais, comme chercheur, il appartient aussi à une communauté scientifique, dont les objectifs et les critères sont différents. Et ce qui le rattache à cette communauté scientifique, ce n'est pas seulement l'usage plus ou moins développé qu'il fait des sciences humaines, c'est d'abord le type d'exigence critique qu'il exerce dans son travail proprement théologique. Il faut d'ailleurs aller encore plus loin. À travers le problème encore restreint de la liberté de la recherche scientifique se pose le problème plus fondamental de la liberté de l'esprit non seulement dans la recherche théologique, mais dans l'acte de foi lui-même, dans l'obéissance raisonnable de la foi. Il est difficile, non seulement de résoudre, mais déjà de formuler, ce problème fondamental. Risquons au moins cette formulation: comment concevoir le rapport de l'esprit humain à la vérité chrétienne de telle sorte que s'accordent la

---

<sup>888</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.

<sup>889</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.



reconnaissance d'une autorité doctrinale, magistérielle, liée à la Révélation, et la liberté de l'adhésion et de la recherche intellectuelle au sujet des réalités de la foi<sup>890</sup>?

Voilà résumée toute la question que tentait de résoudre le père Lévesque dès sa nomination à la tête de l'École des sciences sociales, économiques et politiques de Laval et qu'on le pressera d'élucider avec une insistance toute particulière à compter de l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives. L'aspiration à la « liberté de l'esprit » chez les laïcs, le père Lévesque la ressentait mieux que quiconque puisqu'il en était l'un des principaux inspirateurs et qu'il s'en faisait le porte-parole dans le champ clérical. Par son travail de doyen, en effet, il mettait en place les conditions institutionnelles, matérielles et culturelles favorables à l'exercice du sens critique essentiel au juste examen des réalités sociales. Orienter ainsi « la pensée de la Faculté<sup>891</sup> » représentait l'un des aspects les plus importants et les plus périlleux de son métier. Car, comme il aimait à le répéter, « il est délicat de travailler dans les idées sociales »<sup>892</sup>.

### **L'apologie d'une ambivalence: distinguer les faits et les fins, 1946-1948**

L'état du champ disciplinaire au sein duquel œuvrait le père Lévesque y était pour beaucoup dans les difficultés qu'on lui fit à compter de 1946. À la Faculté, on l'a vu, il a érigé en principe fédérateur des sciences sociales la distinction entre discours positif et discours normatif qui a pour corolaire de détacher l'activité scientifique des considérations de nature religieuses, valeurs et croyances. À n'en point douter, cette ambivalence fut la source des nombreux obstacles qu'il eut à déblayer de sa route jusqu'à la fin de son dernier mandat au décanat de la Faculté. D'autres facteurs d'ordre plus proprement idéologique viendront se greffer aux griefs déposés contre lui tant à Rome qu'à Québec: les autorités épiscopales et politiques lui reprocheront en particulier sa tendance socialisante et sa proximité idéologique avec le fédéralisme canadien. Dans son *Engagement sociologique*, J.-P. Warren a efficacement montré les trois principales mutations idéologiques qui s'opèrent à travers la sociologie lavalloise: « du corporatisme, on passait au socialisme; de la foi nationaliste, on passait au fédéralisme; l'insistance sur l'idée d'ordre cédait la place à une insistance sur la

---

<sup>890</sup> COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 34-35.

<sup>891</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.

<sup>892</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.

personne<sup>893</sup>. » Il est indéniable que ces évolutions concomitantes ont motivé le mécontentement qui s'éleva contre le père Lévesque et l'institution qu'il avait fondée à compter de l'affaire de la non-confessionnalité. Il ne serait pas utile ici de refaire l'histoire de ce cheminement. En revanche, peut-être est-il pertinent de faire remarquer que sous ces changements, de façon plus fondamentale, le débat tel qu'il s'engage à compter de l'hiver 1946 porte essentiellement sur le renversement paradigmatique opéré à travers l'enseignement et la recherche à la Faculté. Le changement qui s'était amorcé sur le plan épistémologique dès 1939 et poursuivi à compter de 1944, tendit à se radicaliser sous la pression de l'adversité provoquée par la crise de la non-confessionnalité des coopératives en 1946. Ainsi, si les attaques contre le père Lévesque dans les années 1946-1948, et même au-delà, sont assurément motivées par les effets idéologiques de sa position épistémologique, c'est néanmoins autour de celle-ci que s'organise sa défense puisque qu'elle constitue le socle philosophique des options prises par la Faculté sur les plans social, économique et politique à compter de 1946<sup>894</sup>.

---

<sup>893</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 251.

<sup>894</sup> S'il est un reproche que l'on puisse adresser au chapitre que J.-P. Warren a consacré à la « sociologie lavalloise » dans sa thèse doctorale, c'est peut-être d'avoir considéré en un seul et même bloc chronologique ce qu'il appelle la « sociologie d'après-guerre » qui s'étend de 1945 à 1960. À l'intérieur de ce bloc, l'auteur puise divers éléments de preuve à l'appui de son analyse sans trop se soucier de leur position sur la ligne du temps. En témoigne l'ordonnancement des événements qui « scandent » les trois mutations ci-haut mentionnées: « la Grève de l'amiante (1949), le Rapport Massey (1951) et la déconfessionnalisation des coopératives (1946) ». De la même manière, il confond quelque peu son lectorat en produisant pour preuves des trois grands bouleversements idéologiques vécus par la Faculté des exemples tirés surtout des années 1950. Dans ce schème explicatif, la Deuxième Guerre mondiale joue le rôle de la grande rupture chronologique, entraînant, sur le plan économique, une croissance rapide et un interventionnisme étatique accru au palier fédéral, et sur le plan idéologique, une soudaine méfiance à l'égard du corporatisme et du nationalisme ethnique contre lesquels s'adossait une valorisation de la personne qu'il identifie au personnalisme. S'il est tout à fait exact d'un point de vue général d'affirmer que le bouleversement des consciences engendré par le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale et la reprise économique d'après-guerre ont affecté le Québec au même titre que l'ensemble des pays occidentaux, il importe aussi de rappeler que les mutations analysées par J.-P. Warren surviennent toutes à partir de la crise de la non-confessionnalité. C'est elle qui, en transposant sur le terrain des associations économiques des options prises par le père Lévesque sur le plan épistémologique, a catalysé ces changements en attirant sur la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval les foudres du clergé dit conservateur, forçant par le fait même le père Lévesque à réaffirmer avec plus de force qu'auparavant la légitimité de sa position épistémologique. Ainsi, s'il faut absolument noter les effets cumulatifs du conflit qui se déclare ouvertement avec l'affaire de la non-confessionnalité, il nous semble qu'il y eut plutôt deux temps dans le conflit opposant le père Lévesque à ses adversaires. Dans un premier temps, qui va de la crise de la non-confessionnalité au début de la Commission Massey (1946 à 1949), le conflit porte sur une question de nature épistémologique. Dans un second temps, qui va de 1951 à la démission de Lévesque en tant que doyen, le conflit entre dans une phase plus idéologique. Aux soupçons quant à l'orthodoxie doctrinale de la Faculté s'ajoutent les doutes quant à l'obédience nationale de son doyen, les discussions portant à distinguer entre autonomisme et fédéralisme. Cette seconde phase sera analysée au chapitre 6. Pour l'heure, notons simplement

Jusqu'à la fin de son décanat, le doyen lavallois prononce de nombreuses allocutions en lien avec la Faculté qu'il dirige<sup>895</sup>. Les traces écrites qui nous en sont restées témoignent toutes, à des degrés divers, de l'importance fondamentale que revêtait à ses yeux la distinction entre faits et fins dans l'enseignement des sciences sociales. Cette distinction se retrouve notamment au cœur du mémoire qu'il soumet aux autorités lavalloises, le recteur, M<sup>gr</sup> Ferdinand Vandry, et le chancelier, M<sup>gr</sup> Maurice Roy, le 19 décembre 1947<sup>896</sup> afin de défendre l'institution qu'il dirige devant les griefs de « [c]ertains théologiens et des supérieurs ecclésiastiques » qui reprochent à la Faculté de réserver « la portion congrue à la doctrine sociale de l'Église »<sup>897</sup>. Pour organiser sa défense, le père Lévesque reprend dans ses grandes lignes le propos qu'il avait tenu quelques mois plus tôt, le 29 mai 1947, lors d'une allocution devant la *Canadian Political Science Association*, en y apportant toutefois les ajustements rendus nécessaires par la différence de destinataire. Sa conférence elle-même réitérait des idées déjà plusieurs fois répétées au cours de sa carrière, des notions qui se trouvaient notamment dans tous les annuaires de la Faculté publiés depuis le début de son existence. D'emblée, il y posait le postulat selon lequel toute étude de la société comprend nécessairement deux aspects fondamentaux: le positif et le normatif. Le positif, ce sont les faits tels que vécus par les gens dans le passé et le présent. Le normatif, ce sont les faits tels

---

l'importance d'une rigoureuse chronologie dans l'analyse de cette phase cruciale de l'histoire de la Faculté. C'est à partir de l'affaire de la non-confessionnalité que se décide l'opposition ecclésiastique au père Lévesque et à son établissement. L'opposition politique s'y agrègera à compter de la Commission Massey.

<sup>895</sup> L'exhaustive bibliographie dressée par François Beaudin dans le volume hommage paru à l'occasion de la mort de Lévesque recense 8 conférences et 9 articles abordant le sujet large des sciences sociales et indirectement l'œuvre du père Lévesque dans ce champ entre 1946 et 1955. François BEAUDIN, « Bibliographie du père Georges-Henri Lévesque, o.p. », dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 260-261 et 271-272.

<sup>896</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.50 « Doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales, 1947-1959 », Georges-Henri Lévesque à Maurice Roy, 19 décembre 1947; DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.50 « Doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales, 1947-1959 », Georges-Henri Lévesque à Ferdinand Vandry, 19 décembre 1947.

<sup>897</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 355. Une copie de ce mémoire se trouvant dans les archives lavalloise du père Lévesque a été recopiée dans l'anthologie de Maxime Allard et Jean-François Simard avec la note erronée indiquant qu'il s'agit d'une « conférence prononcée à Québec en 1947 ». À notre connaissance, ce texte n'a jamais été lu devant public à Québec. Seule une version différente et antérieure a été prononcée sous forme de conférence en mai de la même année. En dépit de cette coquille, pour des raisons pratiques, nous ne citerons que la copie de M. Allard et J.-F. Simard, et non l'original, auquel le lecteur sourcilleux se référera au besoin: DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.50 « Doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales, 1947-1959 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Mémoire sur l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales de Laval, présenté à son Excellence Monseigneur le chancelier apostolique et à Monseigneur le recteur*, 1947.

qu'il faudrait les vivre à l'avenir. Ainsi, les deux aspects se distinguent selon le temps où ils sont vécus: le positif est ce que nous sommes, le normatif est ce que nous devons être. D'un même souffle, en tant qu'homme de science et homme de Dieu, le père Lévesque insistait sur la distinction et la complémentarité de ces aspects. Autant faut-il selon lui distinguer le jugement de fait, propre à la science, du jugement de valeur, propre à la morale religieuse, autant importe-t-il que la science éclaire les principes catholiques du vivre ensemble et qu'à terme, cette connaissance permette de poser sur les problèmes des jugements de valeur plus appropriés. Saint Thomas lui-même n'affirmait-il pas que tout jugement moral devait nécessairement reposer sur l'expérience<sup>898</sup>? Certes, il « ne saurait être question [...] de méthodes statistiques spécifiquement catholiques, pas plus d'ailleurs qu'on ne peut raisonnablement parler de mathématique catholique ». Pour éviter de « construire dans les nuages », il faut considérer les faits dans leur « vérité ontologique » c'est-à-dire qu'il « n'y a qu'à les voir tels qu'ils sont », objectivement, sans *a priori*<sup>899</sup>. Toutefois, pour éviter que la science sociale ne s'assèche en une discipline éthérée, déracinée de l'humus des réalités terrestres, elle doit nécessairement déboucher sur l'action normative. Aussi les connaissances sociales acquises grâce aux lumières de la raison scientifique et grâce à ses pratiques d'enquête ne sauraient trouver de fin plus utile qu'en éclairant à leur tour les ordonnances normatives inhérentes à la doctrine catholique pour mieux construire l'idéal de la cité chrétienne<sup>900</sup>.

---

<sup>898</sup> LÉVESQUE, « Principes et faits... », p. 108 et LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111. Le doyen ne cite pas saint Thomas inconsiderément dans son mémoire. Le fond et la forme du document sont réfléchis et arrangés en fonction de produire le plus grand effet chez ses destinataires. Il l'a d'ailleurs soumis au jugement d'au moins un évêque, M<sup>gr</sup> Alfred Langlois de Valleyfield, et un collègue, Adrien Pouliot. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.50 « Doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales, 1947-1959 », Alfred Langlois à Georges-Henri Lévesque, 14 février 1947. Comme il l'explique en réponse à une lettre d'appréciation reçue de ce dernier, qui lui suggérait de décaler le témoignage de saint Thomas un peu plus loin dans le texte en vue d'une diffusion plus large du document: « Si vous me permettiez une petite remarque au sujet de "l'ordre des arguments" contenus dans le document que je vous ai envoyé, je vous disais [*sic*] que je l'ai voulu tel parce que le papier était destiné à des personnes pour qui l'argument d'autorité est de PREMIÈRE importance... » DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Pouliot, Adrien », Georges-Henri Lévesque à Adrien Pouliot, 1<sup>er</sup> octobre 1948 et DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Pouliot, Adrien », Adrien Pouliot à Georges-Henri Lévesque, 30 septembre 1948.

<sup>899</sup> LÉVESQUE, « Principes et faits... », p. 105 et LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 110.

<sup>900</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111. Le même raisonnement sur la distinction nécessaire entre science et religion, raison et foi pour mieux servir Dieu se retrouve expliqué dans une allocution aux étudiants de première année de la Faculté en décembre 1949: « En étant meilleur économiste, on possède de meilleurs moyens de servir le catholicisme social. Le catholicisme social, en effet, ne consiste pas en des principes en l'air, en des principes qu'on ne peut jamais appliquer dans la réalité. Non, ce sont des

En dépit des vives protestations de Lévesque pour considérer les deux termes ensemble, cette distinction comportait une part de risque. Elle constituait en effet une manière de pari, car elle permettait de considérer l'acte de raison séparément de l'acte de foi. La nuance est fine entre distinction et séparation. Et il était périlleux de faire d'une démarcation si ténue la ligne directrice de la Faculté des sciences sociales. En distinguant la science sociale de la philosophie sociale, le doyen partitionnait le champ large des études sociales et excluait pratiquement la doctrine catholique des sciences sociales, ici considérées comme un sous-champ des études sociales. Du moins était-ce ainsi que l'entendait Marcel Clément, pourtant lui-même professeur à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, dans un article de *Notre Temps* daté du 12 novembre 1949. L'auteur, qui avait été recommandé au père Lévesque par l'économiste français François Perroux, y dénonçait vertement la position épistémologique de l'institution qui l'employait. Sans nommer qui que ce soit, c'est en effet ses propres collègues qu'il cite en exemple de l'attitude à proscrire par les praticiens des sciences sociales<sup>901</sup>. Il songe notamment à son doyen lorsqu'il relève dans la dualité qu'il défend « une faute de raisonnement [...] qui a des conséquences extrêmement graves<sup>902</sup>. » Ainsi partitionnée, en effet, la science sociale se trouve coupée de sa finalité propre, qui est d'améliorer le sort des hommes tandis que la philosophie sociale se trouve

---

principes qui doivent être incarnés dans la réalité. Mais pour les incarner, ces principes, il faut connaître la réalité; et pour connaître la réalité, il faut connaître toutes ces sciences positives et expérimentales dont on vous parle si souvent. » LÉVESQUE, « Responsabilité *versus* fanatisme », p. 123. S'il appuyait aussi sur le caractère « complémentaire » de la science et la philosophie sociales – « La science sociale et la philosophie sociale ne sont donc pas deux ennemies mais plutôt deux sœurs, deux lumières qui éclairent chacune à sa manière la vie sociale des hommes. » –, devant l'assemblée anglophone de la *Canadian Political Science Association*, le doyen n'insistait toutefois pas sur le caractère catholique des normes étudiées par la philosophie sociale: « Mais après qu'on a méthodiquement pris connaissance de ce qui a été et de ce qui est, et qu'on est parfaitement au courant des faits sociaux et des lois qui les régissent, il faut savoir ce qui doit être, connaître quels sont les devoirs sociaux. Et ces derniers constituent à leur tour l'objet propre d'une discipline spéciale qu'on appelle la philosophie sociale et dont le rôle spécifique est de déterminer quelles sont les fins et les normes de l'activité sociale. » LÉVESQUE, « Principes et faits... », p. 105.

<sup>901</sup> Le parallèle est frappant, en effet, entre certains passages de cet article et le mémoire du père Lévesque aux dirigeants lavallois. Lorsque Marcel Clément affirme par exemple qu'on lui « disait récemment qu'il ne pouvait pas plus y avoir une science sociale chrétienne qu'il ne pourrait y avoir de statistique chrétienne ou de médecine chrétienne », on peut comprendre le père Lévesque de s'être senti visé, lui qui affirmait à ses supérieurs universitaires qu'il « ne saurait être question en effet de méthodes statistiques spécifiquement catholiques, pas plus d'ailleurs qu'on ne peut raisonnablement parler de mathématique catholique. » LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 110.

<sup>902</sup> Marcel CLÉMENT, « Où s'en va l'enseignement des sciences sociales? », *Le Temps*, 12 novembre 1949 (1949).

dépourvue de toute assise empirique factuelle. De telle sorte que les jugements de part et d'autre sont invalidés:

Finalemment, en effet, dans le langage courant, on finit par admettre que le sociologue qui se borne à décrire, seul, est scientifique. On reconnaît aussi, sans doute, la nécessité du moraliste, mais on l'enferme dans une sorte de camp de concentration intellectuel. Le moraliste apparaît, à ces sociologues, comme un doux rêveur, comme un homme qui est tellement soucieux de réformer la société, qu'il méprise ou ignore ce qu'elle est réellement. Les étudiants, petit à petit, bien légitimement désireux d'être aussi "scientifique" que possible, sont *insensiblement portés à croire que le moindre jugement de valeur sortant de leur bouche met pour toujours en péril leur réputation d'hommes de science*. La formation doctrinale qu'ils reçoivent, dans la mesure où elle subsiste, leur devient donc un bagage inutile, sinon même encombrant. C'est l'organisation systématique de la paralysie de l'action catholique en matière sociale<sup>903</sup>.

Pour Clément, il n'existe pas deux attitudes face à la réalité sociale dans son ensemble, mais trois. Entre l'attitude strictement normative qui prescrit impérativement les normes sociales, et l'attitude purement positive qui décrit de façon détachée la réalité sociale, il insère « l'attitude appréciative, qui *juge* les résultats de la description positive à la lumière des impératifs de la doctrine normative<sup>904</sup> ». Le tort des sociologues catholiques a été d'ignorer cette tripartition pour confondre en un même mouvement de l'esprit l'attitude normative et l'attitude appréciative, rejetant par le fait même cette facette de l'étude sociale hors du champ scientifique, dans le domaine de la philosophie sociale. Clément milite donc pour qu'on reconnaisse aux sociologues le droit de juger les problèmes sociaux d'un point de vue moral de manière à corriger les conduites qui les causent: « L'observation positive des faits doit cesser de se conduire pratiquement comme une ennemie méprisante de la doctrine sociale de l'Église. Elle doit devenir sa servante<sup>905</sup>. »

Si la distinction entre les faits et les fins pouvait poser problème au Québec, il en allait différemment au Canada anglais. Le père Lévesque avait déjà exposé l'ambiguïté

---

<sup>903</sup> CLÉMENT, « Où s'en va... ».

<sup>904</sup> CLÉMENT, « Où s'en va... ».

<sup>905</sup> Cet acte de dissidence à l'intérieur de la Faculté lavalloise conduira finalement au renvoi de son auteur. Signe de la sensibilité du sujet, des années plus tard, Georges-Henri Lévesque réservait encore des mots inhabituellement durs à cet ancien collègue: « Ce cher monsieur, frais émoulu d'une certaine France d'extrême droite, portant haut le verbe et la jactance caractéristiques, ne se gêne pas non plus pour attaquer au-dehors la Faculté, la direction et le corps professoral. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 359. Il est à noter que le 17 novembre 1948, les relations de Clément avec son doyen étaient encore assez cordiales pour qu'il lui dédicace son ouvrage, *Esquisses pour l'homme*, « en hommage de très respectueuse admiration [*sic*] ». AUL, P151/A/3 « Contenu de la bibliothèque et dédicaces d'auteurs »

épistémologique constitutive de sa Faculté devant l'assemblée de la *Canadian Political Science Association*, en mai 1947. Avec franchise, il avait alors affirmé que les étudiants lavallois étaient formés à distinguer les moments sociologique et philosophique dans les études sociales, non pas par crainte que la doctrine sociale catholique soit mal appliquée, mais au contraire afin d'éviter que la religion n'empiète sur la science, que les jugements moraux ne teintent le regard de l'enquêteur:

On pourrait peut-être craindre qu'une telle méthode d'enseignement comporte de graves inconvénients, et qu'en fait, dans de telles conditions pédagogiques, un étudiant peut difficilement faire un travail vraiment scientifique, indûment influencé qu'il pourrait être dans ses recherches par la vision de la fin qui lui est proposée par la philosophie. La chose serait sûrement à craindre si nous n'avions pas pris les précautions voulues pour assurer à chaque discipline toute l'autonomie à laquelle elle a droit<sup>906</sup>.

Il est symptomatique de la conscience du père Lévesque à l'égard de la sensibilité épistémologique de son auditoire – voire de la duplicité du personnage, dirait M. Fournier – qu'il n'ait pas présenté la question de la distinction disciplinaire entre positif et normatif de la même façon en ces deux circonstances. Devant les Canadiens anglais de l'Association canadienne de sciences politiques, il prenait soin de préciser qu'à l'intérieur du champ élargi des études sociales, science et philosophie sociales conservaient leur autonomie intacte, tandis qu'à ses supérieurs, inquiets du caractère séculier de l'enseignement, il faisait remarquer, plus délicatement, « que si notre Faculté doit s'inspirer des principes de la théologie et de la philosophie, elle est cependant et proprement une Faculté de sciences sociales et non de théologie ou de philosophie<sup>907</sup>. » Mais pour autonomes qu'elles fussent vis-à-vis de la philosophie et de la théologie, les sciences sociales n'en demeuraient pas moins un formidable outil pour répondre aux maux sociaux qui affligeaient la société canadienne-française et ce, précisément en vertu du pouvoir heuristique que leur conférait l'objectivité de leurs méthodes de recherche et de leurs cadres d'analyse.

L'étude des faits est nécessaire non seulement pour mieux faire voir les principes, mais aussi pour permettre de les mieux appliquer. En effet, les principes sociaux chrétiens doivent s'appliquer à des circonstances bien concrètes de temps, de lieu, de personnes,

---

<sup>906</sup> LÉVESQUE, « Principes et faits... », p. 107.

<sup>907</sup> Aux étudiants de première année réunis pour l'entendre en décembre 1949, le doyen dira: « C'est une des missions de la Faculté de mettre chaque chose à sa place. C'est une Faculté de sciences et la science se distingue de la théologie, même si elle lui est subordonnée. » LÉVESQUE, « Responsabilité *versus* fanatisme », p. 125. Lévesque souligne.

etc., et l'on sait le rôle important que jouent ces circonstances dans la moralité de l'activité humaine. Or la vertu de prudence exige que ces circonstances (c'est-à-dire les faits) soient très bien connues si l'on veut que les principes eux-mêmes y soient bien appliqués<sup>908</sup>.

Ainsi la conception épistémologique des sciences sociales que défendait le père Lévesque reposait-elle sur la conviction que l'objectivité scientifique et la rationalité méthodologique n'étaient pas ennemies de la morale religieuse, mais bien la condition même de sa portée sociale. Le principal intéressé était le premier à admettre que cette dualité dans l'enseignement, qui faisait toute l'originalité de la Faculté, présentait une certaine ambivalence<sup>909</sup>. Or, de l'ambivalence à la controverse, il n'y a souvent qu'un pas. Aussi le côté paradoxal de sa position épistémologique risquait-il à tout instant de plonger la Faculté dans un relent local de la crise moderniste qui sourdait encore çà et là des tensions entre catholiques plus près de l'intégrisme et tenants d'une approche plus souple de la doctrine. Faisant l'apologie de son institution, le doyen lavallois dénonce ainsi les dogmatiques qui, sans souci des faits, édictent des directives sociales afin de conformer la réalité à leur improbable idéal. « Ne s'est-on pas trop contentés jusqu'ici au Canada français de répéter abstraitement les directives générales des encycliques ou d'en importer certaines formules d'application des pays étrangers sans se préoccuper suffisamment de savoir quelle était exactement et concrètement la meilleure façon d'appliquer ces directives à nos problèmes particuliers<sup>910</sup>? » C'est pourquoi l'enseignement qu'il a mis en place à la Faculté ne procède pas selon les méthodes de la vieille scolastique, par l'apprentissage aride de principes désincarnés, mais bien selon une approche plus souple des textes pontificaux qui en émaille la substance au gré des problèmes concrets étudiés:

Pour rendre la doctrine plus facilement assimilable et afin de mieux faire accepter par les étudiants (laïques pour la plupart) les principes féconds dont elle est riche, nous cherchons à éviter un apriorisme et un dogmatisme aussi maladroits que rebutants. C'est pourquoi les professeurs s'efforcent de présenter la doctrine non pas en l'imposant d'autorité ni à coups de textes pigés ici et là dans les divers documents officiels de l'Église, mais en essayant plutôt d'imiter la façon dont les souverains Pontifes procèdent eux-mêmes dans leurs encycliques où ils expliquent les raisons profondes des conclusions auxquelles ils arrivent après l'examen de tel ou tel problème social. [...] Nos

---

<sup>908</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111.

<sup>909</sup> « C'est cette conception pour ainsi dire ambivalente de la fin des études sociales qui a déterminé le caractère de l'enseignement que nous donnons à la Faculté. » LÉVESQUE, « Principes et faits... », p. 106.

<sup>910</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111. Lévesque souligne.



professeurs s'efforcent plutôt de faire passer dans leurs enseignements respectifs la substance des enseignements pontificaux, sans pour cela marteler l'esprit des élèves à coups de textes et de noms de papes dont la répétition constante finit par ahurir et ne laisse pas de faire croire à certains que la lettre est plus importante que l'esprit. Nous estimons que l'important c'est que la doctrine sociale de l'Église soit réellement et efficacement enseignée et non pas seulement nominalement. Enseigner la doctrine sociale de l'Église, pour nous, c'est beaucoup plus informer tout notre programme d'étude de sa substance et de son esprit que multiplier ici et là les citations pontificales et en rester là sans voir plus loin que leur lettre et sans chercher à en pénétrer le sens, ni, comme le demande pourtant le Saint-Père, à "faire rendre à la doctrine son maximum d'efficacité et son maximum de réalisation"<sup>911</sup>.

Ainsi forme-t-on des chrétiens aptes à agir efficacement sur le réel, selon le doyen lavallois. La greffe de la doctrine catholique ne prendra sur le corps social qu'en s'incarnant dans l'action rationnelle de fidèles bien au fait des problèmes et soucieux de connaître la réalité avant de chercher à l'améliorer. À travers cette conception de l'enseignement, la mission de la Faculté rejoignait le charisme dominicain, connaître et faire connaître, car « tous ceux qui y travaillent n'ont qu'un désir: connaître la vérité et la répandre. C'est une tâche à laquelle nous pouvons dire qu'ils se consacrent en somme magnifiquement avec dans l'esprit, la plus indéfectible docilité aux enseignements de l'Église et, dans le cœur, la volonté efficace de servir la cause du Christ, d'être le ferment de la pâte, le sel de la terre et la lumière du monde présent<sup>912</sup>. »

Il est indéniable que ce plaidoyer pour une meilleure connaissance factuelle des réalités sociales et pour une maîtrise plus fine et mieux assurée des outils de la science moderne entraînait des incidences d'ordre idéologique. C'est sur la question de la nature et des fins des sciences sociales que le père Lévesque révèle ses divergences de vues quant aux modalités d'application du nationalisme canadien-français. Contrairement aux apôtres de la survivance pour qui la culture du sol et le repli sur soi étaient la seule stratégie valable en vue de conserver les traits fondamentaux de la race – la langue, la foi et la tradition – Georges-Henri Lévesque faisait le pari de la compétence. C'est en faisant jeu égal avec leurs compatriotes de langue anglaise sur les plans du savoir et du savoir-faire que les Canadiens français défendraient le mieux leurs acquis. Quel meilleur moyen, en effet, pour convaincre

---

<sup>911</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 113-114. Songeait-il à son professeur dissident lorsqu'il écrivit ses lignes? Dans ses *Souvenances*, Lévesque se rappelle avoir reçu de nombreuses plaintes d'élèves de Clément qui lui reprochaient « de leur servir plus d'encycliques pontificales que de notions d'économie du travail et de transformer ses cours en un intolérable prêchi-prêcha. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 1, p. 359.

<sup>912</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 115. Lévesque souligne.

les Anglo-protestants de la supériorité de la religion catholique et de la valeur des Canadiens français, que d'en donner l'exemple par une parfaite maîtrise des enjeux qui les concernaient au premier chef? Ainsi fallait-il que les sociologues formés par sa Faculté soient non seulement plus sincèrement investis de la foi dans « les vérités du dogme » et dans les « préceptes de la morale », mais encore qu'ils détiennent une connaissance des problèmes qui repose sur le socle ferme de la science sociale. « C'est ce qu'on pourrait appeler l'apostolat de la compétence<sup>913</sup> »:

Et c'est précisément en vue de renforcer la position et les chances d'apostolat catholique des sociologues formés chez nous que nous cherchons tellement à approfondir et à élargir le plus possible et par les moyens modernes les plus perfectionnés (méthodes d'observation et d'enquête, statistiques, études positives expérimentales, histoire, etc.) leur connaissance de cet aspect positif de la vie sociale [...]. Car nous estimons que c'est dans la mesure même où ils dépasseront les non-catholiques, qu'ils auront la chance de leur prouver par leur compétence même que la foi et la morale catholique ne sont pas ennemies de la science, qu'au contraire c'est en elles que cette dernière trouve son plus ferme appui<sup>914</sup>.

Comme l'ont déjà bien remarqué M. Fournier et J.-P. Warren, il se formait à la Faculté une nouvelle élite que le doyen appelait à diriger le devenir collectif de la nation et donc à édicter les normes sociales, une tâche traditionnellement assumée par l'Église<sup>915</sup>. Pour un haut clergé jaloux de son autorité et inquiet devant les avancées démocratiques, une telle ambition revêtait certes des atours menaçants. Aussi a-t-on souvent défendu l'idée selon laquelle,

---

<sup>913</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111. Lévesque souligne.

<sup>914</sup> LÉVESQUE, « L'enseignement de la doctrine... », p. 111-112.

<sup>915</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 278-279. « S'il revenait à l'Église catholique d'inspirer, sinon d'orienter l'aménagement de la société, les sociologues de Laval se rendaient compte qu'elle devait laisser le soin de son édification concrète aux experts laïcs des sciences humaines, plus familiarisés qu'elle avec des situations concrètes, mieux adaptés aux milieux spécialisés, mieux formés de par leurs occupations professionnelles et moins partiaux dans leurs analyses. » Voir aussi FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... », p. 52-53: « Il ne fait en effet aucun doute qu'au cours des années 1940-1950, les membres de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval dont son doyen, et les étudiants qu'ils forment ont une action importante dans les transformations, *i.e.* la "révolution tranquille", que connaît le Québec et qu'à ce titre, ils peuvent être considérés, selon l'expression de Guy Rocher, comme des "agents de changement social". L'on peut dire, si l'on veut résumer cette action, qu'ils contribuent d'une part à la dissociation du "social" et du "religieux" et par là à l'autonomisation du champ intellectuel, du champ politique et du champ religieux, et d'autre part à l'élaboration, principalement en formant des diplômés qui deviennent par la suite les cadres supérieurs des principaux ministères provinciaux et aussi, pour quelques-uns, en participant directement à la rénovation de l'appareil bureaucratique d'État, d'une conception et d'une pratique politiques nouvelles ("néo-libéralisme" ou "interventionnisme"), bref, ils collaborent à la production d'un "nouvel ordre social", dont une des conditions est le remplacement de l'ancienne fraction plus conservatrice de la classe supérieure qui contrôle l'appareil d'État par une autre, plus urbaine et aussi plus "moderniste", *i.e.* qui est plus consciente des transformations que connaît la société québécoise et qui est plus animée par l'esprit de connaissance scientifique. »

l'enseignement de la Faculté dérangeait les pouvoirs ecclésiastiques, économiques et politiques pour des raisons idéologiques. M. Fournier, par exemple, reprend à son compte l'analyse d'un témoin des faits, Léon Dion, pour éclairer les réactions épidermiques que l'enseignement de la Faculté provoquait chez ses opposants: « En effet, "les réactions de type négatif viennent tout normalement, comme le souligne Léon Dion, des groupes, comme les dirigeants politiques provinciaux et certains ecclésiastiques, qui par intérêt ou conviction sincère, voudraient voir la Faculté s'attacher intégralement à la défense de l'ordre social traditionnel, c'est-à-dire la voir mettre les sciences de l'homme au service des mythes nationaux et des intérêts nantis."<sup>916</sup>» Nous ne mettons pas en doute cette lecture du conflit. Il nous apparaît cependant essentiel de rappeler quelques éléments de chronologie, ici. S'il l'a bien fréquentée en tant qu'étudiant de 1945 à 1948 et s'il y a bien donné des cours de 1948 à 1950, l'implication active de Léon Dion dans l'organisation de la Faculté ne débute vraiment qu'à compter de 1954, lorsqu'il participe à la fondation du département des sciences politiques avec Gérard Bergeron et Maurice Tremblay. Le contexte en ces années est éminemment différent. Comme nous le verrons au chapitre suivant, les souvenirs de Dion quant aux combats de la Faculté se rapportent aux années 1950, et non aux années 1940. En effet, si de telles considérations d'ordre sociopolitique ont animé une opposition à la Faculté et son doyen, force nous est de reconnaître que nous n'en avons trouvé aucune trace avant 1949, soit avant que le doyen ne participe à la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada. En revanche, toute la prose apologétique du père Lévesque et les rares déclarations d'opposition qui nous sont restées des années 1940 portent à conclure que si la Faculté et son doyen firent problème avant 1950, ce fut bien davantage parce qu'ils incarnaient une sensibilité catholique différente, dont les fondements reposaient sur le sol instable de la position épistémologique lavalloise.

### **L'ambivalence épistémologique et la sensibilité religieuse du père Lévesque**

Comme nous l'avons vu, les changements qui se mettent en place au cours des années 1940 ne marquent pas une rupture franche avec la conception antérieure des sciences sociales au Québec, pas plus qu'ils n'indiquent la mise en branle d'un plan ourdi par le père Lévesque et le personnel enseignant de l'Université Laval pour affranchir le champ disciplinaire du

---

<sup>916</sup> Cité par FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... », p. 40-41.

champ religieux. Bien qu'il soit effectivement vrai que les sciences sociales ont acquis en ces années une plus grande autonomie par rapport au champ religieux, ce processus d'autonomisation participait plutôt d'une évolution conforme à l'évolution du champ universitaire en général. À l'échelle facultaire, l'évolution de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval au début des années 1940 concrétisait les virtualités inductives du programme initial de l'École. Dès l'origine, l'esprit de l'École se montrait ouvert à la science positive et rationnelle. L'innovation paradigmatique de l'École de Laval réside précisément dans cette ouverture à la raison et dans la dissociation conséquente des faits et des fins à l'intérieur du champ élargi des études sociales: d'abord recherche des faits, qui est le propre des sciences sociales, ensuite action normative, conforme aux principes et posée à la lumière des faits, qui est le propre de la philosophie sociale. Or, cette distinction, que le père Lévesque l'ait voulu ou non, élevait une démarcation, une séparation entre le jugement de fait et le jugement de valeur. Celui-ci devait intervenir uniquement lorsque celui-là aurait été accompli. Le père Lévesque érigeait par le fait même une cloison disciplinaire à l'intérieur du champ des études sociales: sciences sociales et philosophie sociale composaient deux aspects distincts, mais complémentaires, de ces études. À la première appartenait l'étude des faits, à la deuxième, celle des principes. Plus encore, il subordonnait la philosophie sociale à la science sociale puisqu'aucun principe n'aurait su s'appliquer aveuglément, sans une connaissance préalable des faits que seule la science pouvait fournir. Mais il faut insister: cette cloison, le père Lévesque ne l'a jamais souhaitée parfaitement étanche. La connaissance des faits devait alimenter la doctrine et la doctrine, éclairer l'action sur les faits préalablement établis<sup>917</sup>. Néanmoins, il aménageait indéniablement à la rationalité scientifique un espace qui lui était propre à l'intérieur du champ. Un espace où la pratique des sciences sociales pouvait s'exercer indépendamment de toute influence de nature religieuse ou autre. Un espace, même, où l'on encourageait le chercheur à neutraliser le plus possible sa propre subjectivité sociale. Un espace enfin, où la rationalité scientifique pourrait se mouvoir en toute liberté, avec pour seuls remparts contre sa licence les règles d'ordre méthodologique

---

<sup>917</sup> La dialectique entre faits et valeurs constitue un fil rouge de la tradition sociologique francophone au Québec. Sur le rapport entre fait et morale dans la sociologie de l'ordre et ce qu'il en est advenu au cours du XX<sup>e</sup> siècle, on lira Gilles GAGNÉ et Jean-Philippe WARREN, « Introduction. La sociologie québécoise d'expression française: du fait de la morale à la morale du fait », dans Gilles GAGNÉ et Jean-Philippe WARREN (dir.), *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 25-43; WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 299-351.

que s'imposent plus ou moins explicitement les acteurs du champ disciplinaire dont il appelait la formation. Comme Y. Lamonde l'a bien remarqué, une place « était faite à l'analyse, à la science, à l'empirisme et ceux-là - les professeurs de la deuxième génération - qui voudraient en faire l'essentiel de leur programme le pourraient<sup>918</sup> ». Cette liberté critique de la raison pensante devant le fait social est sans doute le trait le plus résolument moderne du père Lévesque sur le plan épistémologique. Ce n'est d'ailleurs pas le moindre de ses accomplissements que d'avoir su l'enchâsser dans les cadres institutionnels de la Faculté des sciences sociales. Cependant, pour lui, cette liberté du chercheur devait toujours déboucher sur l'action normative telle qu'orientée par la philosophie sociale de l'Église. Ainsi, dans ce schéma idéal, l'Église conservait-elle toujours ses droits et prérogatives dans le jugement des rapports sociaux et dans la remédiation des problèmes qu'ils soulevaient. L'objectif n'était pas de former des sociologues tout court, mais des sociologues catholiques qui jugeraient les problèmes comme tels. La modernité épistémologique du père Lévesque consistait donc à enrichir l'action sociale normative d'une meilleure connaissance factuelle à l'aide des outils de la science sociale.

Il s'agissait là d'un équilibre pour le moins précaire entre foi et raison, science et religion. En laïcisant de la sorte la pratique des sciences sociales, n'ouvrait-on pas la porte à la sécularisation de la pensée sociale? Et n'était-il pas possible de lire dans la distinction entre positif et normatif le témoignage d'une partition du réel social attribuant au fait religieux et à l'Église une place en soi? La chrétienté, règne de l'invisible sur le visible, cette société théocentrique où le surnaturel pénétrait le monde naturel, apparaissait bel et bien révolue pour les sociologues lavallois. Si les fins de toute organisation humaine demeuraient transcendantes, les modalités d'organisation des rapports sociaux, elles, relevaient de principes codifiés dont il était possible de révéler et de modifier les règles à condition d'en posséder les clés d'interprétation. En corolaire, l'Église, si elle incarnait toujours l'âme du peuple, ne s'imposait plus dans cette conception du monde comme une institution monopolistique fortement hiérarchisée, édictant d'en haut ses directives morales pour les faire percoler dans les esprits. La position épistémologique lavalloise portait plutôt à concevoir la religion comme une force intérieure et l'Église comme une institution

---

<sup>918</sup> LAMONDE, « Le père Georges-Henri Lévesque... », p. 284.

génératrice de développement social, constituée de fidèles autonomes, tout à fait capables d'intégrer son message et de le porter dans leurs faits et gestes quotidiens sans la supervision directe et omniprésente du clergé. Dans cette perspective, la doctrine sociale de l'Église n'aurait su se concevoir comme un simple cadre délimitant l'acceptable de l'intolérable. Pour le père Lévesque, elle n'avait pas pour vocation d'enfermer l'action catholique, mais au contraire de la libérer. La doctrine portait en elle un souffle d'humanité susceptible de porter l'élan du cœur plus loin qu'il ne s'en serait cru capable. Tel est le sens du catholicisme dans les études sociales que défend le doyen au banquet annuel de l'Association des étudiants en sciences sociales, le 1<sup>er</sup> mai 1947:

On a peut-être trop souvent l'habitude chez nous de considérer la doctrine sociale de l'Église uniquement comme un frein; elle est bien davantage un moteur. Sans doute se doit-elle à elle-même de freiner, de retenir et de repousser vers l'arrière les forces de l'erreur et du mal sous toutes ses formes - qu'il s'agisse des égarements de l'esprit humain sur des chemins qui ne sont pas ceux de la vérité, des élans de la volonté vers l'injustice et le désordre ou des mouvements du cœur vers la cupidité et l'individualisme. [...] Mais son rôle principal reste toujours d'inspirer, de stimuler l'action des hommes, d'orienter positivement leur vie: elle est surtout un moteur. L'Église, qu'on le sache bien, est avant tout une force progressive, et dans le sens le plus authentiquement et le plus intégralement humain. Tout en donnant leur importance aux systèmes aux régimes et aux forces de vie sociale, elle les dépasse par l'intérieur, elle franchit leurs cadres pour s'adresser à l'homme dont elle veut changer l'âme. Elle va ainsi bien plus loin et bien plus profond que les mouvements révolutionnaires. À quoi sert en effet de changer les cadres de vie si l'on ne change pas les vivants eux-mêmes, si l'homme gardant sa malice conserve avec elle le terrible pouvoir de les pervertir, ces cadres, et de les briser<sup>919</sup>.

Si elles souhaitaient demeurer en phase avec ses contemporains, communiquer efficacement avec eux, les autorités religieuses devaient donc prendre appui sur les faits sociaux afin que leur discours entre en consonance avec la réalité. Telle était la condition de la présence de l'Église au monde moderne: qu'elle s'empare des outils de la science pour mieux le comprendre et, à terme, mieux le réformer. Ainsi le doyen de la Faculté des sciences sociales ouvrait-il la porte de l'Église au réalisme scientifique, suggérant par le fait même que le catholicisme s'adapte aux contingences du réel.

---

<sup>919</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « La doctrine sociale de l'Église, un moteur au développement (1947) », dans ALLARD, Maxime et Jean-François SIMARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*, Québec, PUL, 2011, p. 100-101. Lévesque souligne

Comme le prouvent les difficultés que lui firent certains évêques québécois à Rome, une telle position n'allait pas de soi dans le Québec des années 1940. L'idéal disciplinaire que proposait Lévesque correspondait assez largement à l'utopie d'une modernité chrétienne entretenue à la même époque par bon nombre d'intellectuels en France. Un idéal qu'avec Maxime Allard et Jean-François Simard, nous pourrions inscrire dans « l'espace théologique sapientiel » aménagé par le renouveau thomiste:

En effet, le père Lévesque reçoit d'emblée un espace théologique sapientiel, en recevant et en se faisant le promoteur d'une certaine approche thomiste parmi celles qui sont disponibles à l'époque. La constitution de cet espace de sens et de vérité lui permet de structurer concomitamment deux plans différents: celui provenant des encycliques pontificales sur les questions sociales, les principes de justice et de gouvernement qu'elles mettent de l'avant et celui des travaux proprement scientifiques en économie, en sociologie, en science politique<sup>920</sup>.

S'il est difficile de définir avec plus de précision que nous ne l'avons déjà fait le thomisme du père Lévesque, on peut néanmoins supposer que le projet qu'il déploie à la Faculté reflète, dans le champ des sciences sociales, l'effort d'intégration des méthodes scientifiques à la pensée catholique entrepris dans le champ des études médiévales par ses confrères dominicains au Saulchoir et à l'Institut d'études médiévales de Montréal (I.E.M.)<sup>921</sup>. Il est toutefois possible d'aller plus loin et de voir dans la conception des sciences sociales défendue par le père Lévesque la manifestation locale et excentrée du catholicisme non conformiste, et plus particulièrement la réponse à l'exigence d'incarnation qui, depuis la crise, préoccupait les tenants de cette tendance. Dans un monde en perte de repères et de plus en plus indifférent à la religion, les non conformistes proposaient de revivifier la foi de l'intérieur, « d'infuser », comme l'écrivait Jacques Maritain, « la sève chrétienne » dans le

---

<sup>920</sup> SIMARD et ALLARD, « Échos d'une mutation sociale... », p. 23.

<sup>921</sup> C'est du moins l'hypothèse que semble soutenir J.-P. Warren lorsqu'il explique la position « libérale » que les dominicains entretenaient de l'université en s'appuyant sur un mot du père Marie-Dominique Chenu, fondateur de l'I.E.M.: « Lors de son passage au Québec en 1931, le père Chenu avait prêché une conception nouvelle de l'université où la recherche aurait la première place, où les classes seraient des laboratoires de la pensée, où les rencontres faciliteraient la production de la science. [...] L'enseignement universitaire n'était plus conçu comme une « simple fonction de suppléance » en marge de la vocation religieuse, mais s'inscrivait plutôt dans la reconnaissance "que celui dont la réflexion se déploie à l'intérieur de la foi ne peut guère plus se désintéresser des préoccupations du savant que de celles de celui qui travaille à l'édification d'une société meilleure". Cette manière nouvelle d'aborder la question de la théologie, du sacerdoce et de la vérité contribuait à légitimer la reconduction du projet proposé par saint Thomas d'Aquin d'éprouver la connaissance théologique à l'aune de la science aristotélicienne en éprouvant cette fois la théologie à l'aune de la science moderne - ce qui fut justement, entre plusieurs, le projet d'un Noël Mailloux ou d'un Georges-Henri Lévesque. » WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 248. Sur l'influence du Saulchoir au Canada à travers l'institut d'études médiévales de Montréal, on consultera MICHEL, *La pensée catholique...*, p. 123-190.

corps social en incarnant chacun de ses membres<sup>922</sup>. À cet égard, l'évolution de la Faculté apparaît concomitante des transformations de la spiritualité d'incarnation qui, au même moment en France, animait les mouvements de Jeunesse catholique.

En effet, il est intéressant de remarquer que le cheminement de la Faculté sur le plan épistémologique de la fondation de l'École jusqu'à l'aube des années 1950 suit d'assez près l'évolution des mouvements d'action catholique français à la même époque, soit entre la fin des années 1930 et l'après-guerre. En France, la Deuxième Guerre mondiale a sonné le réveil douloureux de bon nombre de catholiques qui ont vécu l'occupation comme la faillite des institutions politiques modernes et qui, au contact d'autrui rendu plus étroit par le conflit, se sont aperçus de l'ampleur de la désaffection religieuse. Entre l'avant et l'après-guerre s'opère donc au sein des mouvements de jeunesse un retournement stratégique important auquel correspond une signification différente de l'exigence d'incarnation qui animait la plupart des œuvres depuis la fin des années 1930. En 1938, les jeunes catholiques visaient à changer le monde à travers les canaux institutionnels en lesquels ils voyaient « "des foyers de mystique chrétienne, où l'âme du laïque vient s'inspirer de l'esprit du Christ", et [...] "des centres de rayonnement du spirituel dans le temporel ambiant"<sup>923</sup> ». Dès 1944, ils délaissaient l'action institutionnalisée et se dispersaient dans la société afin, espéraient-ils, d'être plus présents au monde. En 1947, le père Henry, o.p. a bien expliqué ce changement de perspective: « "Incarnar, il y a quelques années, signifiait un acte ou une œuvre extérieure. Il s'agissait d'incarner un message, une doctrine, dans une institution, c'est-à-dire les rendre harmoniques et parfaitement homogènes à la vie ambiante. Aujourd'hui, s'incarner veut dire simplement être en communion avec les hommes, en être"<sup>924</sup>. » La même transposition de l'exigence d'incarnation de l'institution vers la personne s'est opérée, dirait-on, à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Là où il suffisait encore que l'établissement lui-même incarne les valeurs chrétiennes dans son enseignement avant 1946, après la crise de la non-

---

<sup>922</sup> C'était le sens de sa fameuse distinction entre s'engager « "en tant que chrétien" et "en chrétien". Qui agit *en tant que chrétien* agit en "engageant tout l'Église derrière lui"; or, il est aujourd'hui possible de s'engager sur la place publique en n'engageant que soi, " non l'Église, mais soi-même tout entier et non pas amputé, dira Maritain, [...] m'engageant moi-même qui suis chrétien, qui suis dans le monde et travaille dans le monde sans être du monde, qui de par ma foi [...] ai vocation d'infuser au monde, là où je suis, une sève chrétienne." » MEUNIER, *Le pari personnaliste*, p. 206-207.

<sup>923</sup> BESRET, *Incarnation ou eschatologie...*, p. 42-43.

<sup>924</sup> Cité par BESRET, *Incarnation ou eschatologie...*, p. 65.



confessionnalité, l'accent se déplace sur les étudiants. On les appelle alors plus fermement que jamais à incarner l'esprit social de l'Église dans la Cité afin de mieux agir sur elle. Cette mutation allait de pair avec une responsabilisation accrue du croyant. Comme on le disait dans la première livraison de *Masses ouvrières*, la revue des mouvements d'Action catholique en milieu ouvrier, en 1944: «L'apostolat n'est pas un charisme intemporel." Il s'adresse à des hommes concrètement déterminés dans le temps, l'espace, les structures économiques et sociales, et il doit en tenir compte s'il veut vraiment faire œuvre utile<sup>925</sup>. » Le croyant se voyait investi d'un devoir de présence incarnée au monde: pour que son apostolat soit efficace, il devait non seulement *connaître*, mais *comprendre* son milieu. Il devait non seulement s'y intéresser authentiquement, mais y vivre pleinement, s'imprégner de sa culture, s'y immerger. Tel est précisément le sens de l'appel que lance le cardinal Suhard dans *Essor ou déclin de l'Église*, un texte phare du catholicisme d'incarnation:

"Les apôtres des milieux déchristianisés découvrent chaque jour que pour parler de la "Bonne Nouvelle", il faut d'abord vivre de la même vie, comme le Christ "qui a habité parmi nous" et, comme lui, partager les joies et les peines, les déceptions et les espoirs, être solidaire des justes aspirations du milieu. Car la vérité chrétienne n'est pas un système qui s'impose de l'extérieur par le prestige de ceux qui l'enseignent, ni même par sa seule rigueur objective: elle se propose comme un *témoignage*."<sup>926</sup>

S'immerger dans la réalité des désœuvrés du Christ pour mieux témoigner de Sa parole, n'est-ce pas là le but du projet naïvement conçu, certes, mais sincèrement tenté, du jeune Guy Rocher qui, à l'été 1948, frais émoulu de sa première année d'études à la Faculté du père Lévesque, s'était fait embaucher à l'usine de fabrication de boîtes de conserves *Canadian Can*<sup>927</sup>? Après avoir vécu dans la sphère quelque peu éthérée des idées pendant un an, Guy Rocher sentait « le besoin de retrouver les hommes, la réalité sociale<sup>928</sup> ». Plus encore, il ressentait la nécessité de « connaître les hommes que l'on dit les plus souffrants de la société

---

<sup>925</sup> Cité par BESRET, *Incarnation ou eschatologie...*, p. 67.

<sup>926</sup> Cité par BESRET, *Incarnation ou eschatologie...*, p. 70. Au même moment, le principe d'immersion était porté à sa limite par l'expérience des prêtres ouvriers. Celle-ci sera condamnée par Pie XII en 1954.

<sup>927</sup> Fernand Dumont offre un autre exemple probant de la sociologie incarnée prônée à Laval. Comme l'a montré J.-P. Warren, le jeune Dumont considérait la pratique de sa discipline comme une forme de présence chrétienne au monde. Jean-Philippe WARREN, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 67-78.

<sup>928</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Rocher, Guy », Guy Rocher à Georges-Henri Lévesque, 3 août 1948.

moderne, ceux qui sont astreints à la monotonie du travail des usines<sup>929</sup> ». D'une durée de six semaines, son immersion fut évidemment de trop courte durée pour qu'il comprenne et ressente la dure réalité ouvrière dans sa plénitude, mais elle a néanmoins « servi un bain de réalisme, une sorte de cure de santé<sup>930</sup> » à l'universitaire qui en semblait satisfait. Et n'est-ce pas là plus largement l'intention générale derrière l'ambivalence épistémologique de la Faculté qui s'éclaircit au fil de la première décennie et se durcit à compter de 1946? Celle de former non pas de « bons petits catholiques » sachant réciter par cœur des extraits d'encycliques sociales, mais d'authentiques chrétiens dont la foi et le sens social ne seraient que rehaussés par la puissance de la raison? De fait, le père Lévesque considérait comme un « grave et impérieux devoir » celui de former, à travers la Faculté, des chrétiens réalistes capables d'agir chrétiennement sur leur milieu de l'intérieur, en s'y plongeant. Il lui incombait de fournir

à la société canadienne des hommes qui soient à tous les points de vue prêts à servir: des hommes qui possèdent une formation sociale intégrale, qui connaissent, et à fond, les principes directeurs de la vie sociale, mais qui n'ignorent pas non plus les faits, les réalités concrètes qui la conditionnent. Des hommes réalistes, quoi! qui connaissent parfaitement le milieu dans lequel et sur lequel ils ont à travailler, et les conditions matérielles, morales, juridiques, économiques et politiques de vie dans la société qu'ils ont à servir le mieux possible<sup>931</sup>.

Le même réalisme qui animait les mouvements d'Action catholique animait donc la Faculté. Or, ce réalisme chrétien procédait de ce qu'on appelait à la même époque la « loi d'incarnation ». Ce principe essentiel émanait lui-même de la conviction qu'il était possible de bâtir *hic et nunc* une cité terrestre qui reflète – oh bien imparfaitement, certes! mais de plus près que la civilisation libérale moderne – le Royaume céleste. On a vu au chapitre 3 à quel point ce rapport au temps déterminait la modernité du père Lévesque sur le plan économique. À l'évidence, il a su imprégner l'institution qu'il avait fondée de la même sensibilité. En effet, les encadrés qui émaillent la brochure soulignant le dixième anniversaire de la Faculté illustrent à quel point cette tendance spirituelle a pu inspirer les membres de la Faculté. Ainsi le cardinal Suhard invitait-il les étudiants de la Faculté à ne pas vivre retranchés du monde moderne, mais au contraire à s'y engager activement: « La plus grande

---

<sup>929</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Guy Rocher à Georges-Henri Lévesque, 3 août 1948.

<sup>930</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Guy Rocher à Georges-Henri Lévesque, 3 août 1948.

<sup>931</sup> LÉVESQUE, « Besoins sociaux immenses... », p. 97.

faute des chrétiens du XX<sup>e</sup> siècle, celle que leurs descendants ne leur pardonneraient pas, ce serait de laisser le monde se faire sans eux, sans Dieu - ou contre Lui<sup>932</sup>... » Cet appel à l'engagement rejoint l'injonction de l'épiscopat français: « Un monde s'écroule, un ordre nouveau s'élabore. Il faut que les catholiques laissent mourir ce qui doit passer et qu'ils aident à créer ce qui mérite de vivre<sup>933</sup>. »

J.-P. Warren a bien relevé la volonté marquée de l'Église catholique à partir des années 1930 de s'emparer des outils des sciences sociales pour mieux saisir ses sujets, clercs et laïcs, des problèmes du catholicisme dans le monde contemporain et ainsi les amener à contribuer à la réalisation d'une « société idéale »: « La sociologie était en ce sens un instrument, un moyen d'"adapter" le message de la doctrine sociale catholique aux situations de temps et de lieu, de manière à restaurer le règne du Christ et à redonner à l'Église la place et le rôle qu'elle s'imaginait avoir tenu à l'époque médiévale<sup>934</sup>. » Cependant, peut-être plus soucieux de montrer la portée des trois grandes transitions idéologiques vécues par la Faculté entre 1945 et 1955 que d'en découvrir les fondations philosophiques et spirituelles, le sociologue a quelque peu négligé l'importance du facteur épistémologique et religieux dans le conflit qu'elle traverse à compter de l'immédiat après-guerre. Bien sûr, l'auteur de *L'engagement sociologique* n'oublie pas de mentionner l'inspiration personaliste dans l'œuvre du père Lévesque à Laval, mais les passages furtifs qu'il y consacre n'en donnent pas toute la substance<sup>935</sup>. L'esprit qui souffle sur la Faculté porte tous ses membres à incarner le Verbe dans la Cité. « Résolument tournée vers l'avenir », la Faculté se veut un vecteur de progrès dans la société chrétienne<sup>936</sup>. Le fascicule promotionnel produit à l'occasion des dix ans de la Faculté invite les étudiants à « marcher en avant » ce qui signifie vivre dans l'action

---

<sup>932</sup> Cité dans Georges-Henri LÉVESQUE, *Déjà...10 ans de vie. Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec*, Québec, Faculté des sciences sociales, 1948, p. 51.

<sup>933</sup> Cité dans LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 56.

<sup>934</sup> Jean-Philippe WARREN, « La découverte de la « question sociale »: sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 55, 4 (2002), p. 569.

<sup>935</sup> C'est sur Falardeau que Warren se fait le plus explicite à ce sujet: WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 334-339. *Sortir de la grande noirceur*, auquel il renvoie le lecteur pour plus d'explications n'assouvirait pas la curiosité du lecteur sur ce point. En fait, on se tournera plutôt vers le livre tiré de son mémoire de maîtrise pour un exposé de l'inspiration chrétienne de l'enseignement lavallois qui va au-delà de la doctrine sociale de l'Église. WARREN, *Un supplément d'âme...*, p. 59-78.

<sup>936</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 59.

et agir en toute fidélité à la Sainte Église<sup>937</sup>. Présents, les étudiants doivent l'être à leur monde surtout, à la société canadienne-française « dont les structures actuelles craquent sous la poussée de l'histoire et le poids de grandes injustices, et dont les transformations inévitables doivent trouver en nous autre chose que des témoins apeurés et geignards<sup>938</sup> ». Dans cette perspective, la Faculté aspire à « faire sa part de construction dans l'immense révolution universelle qui s'opère présentement sous nos yeux, et qui se fera sans les chrétiens, c'est-à-dire contre eux, s'ils n'osent apporter à son achèvement le ferment évangélique qui peut transformer l'hécatombe qu'elle risque d'être en une civilisation à taille d'homme, digne de la majesté de l'histoire et de l'espérance des enfants de Dieu<sup>939</sup>. » C'est pourquoi, en toute fidélité « au grand idéal d'humanisme chrétien » qui l'inspire, elle se propose de former des « hommes qui soient des artisans hardis d'un monde plus fraternel en même temps que de meilleurs citoyens de la cité de Dieu<sup>940</sup> ». Aussi est-ce d'abord et avant tout pour que l'esprit chrétien – celui de la doctrine sociale, certes, mais celui du Christ avant tout – imbibe tout le tissu social, pénètre toutes les âmes et s'ancre dans tous les cœurs que le père Lévesque crée le Service extérieur d'éducation sociale. Avec cet organe « dont le but est précisément de vulgariser et de répandre dans le peuple son enseignement social », le doyen emploie « tous les instruments de culture les plus modernes tels que la radio, le théâtre, le cinéma, les bibliothèques circulantes, les cours du soir, les sessions intensives, les camps d'éducation, les cours par correspondance, les publications de toutes sortes, bref tout ce qui peut être médium de diffusion de la culture sous toutes ses formes »<sup>941</sup>. Aussi est-ce encore pour animer toutes les organisations d'un même souffle spirituel que le doyen s'efforce de centraliser à la Faculté l'ensemble des œuvres et services sociaux de la région de Québec<sup>942</sup>.

La Faculté des sciences sociales était chargée d'une mission d'habilitation citoyenne dans une perspective d'incarnation chrétienne. Le fascicule promotionnel ne saurait être plus clair à ce sujet: « La Faculté des sciences sociales entretient l'espoir nullement vain ni

---

<sup>937</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 59.

<sup>938</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 59.

<sup>939</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 60.

<sup>940</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 60.

<sup>941</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.77 « Mémoires, 1943-1956 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Mémoire sur la contribution de la Faculté des sciences sociales de Laval à l'étude et à la solution des problèmes sociaux et économiques du Canada*, 1948, p. 5.

<sup>942</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Mémoire sur la contribution de la Faculté...*, p. 3.

illusoire d'habituer le peuple à assumer ses responsabilités, à prendre résolument en main ses propres destinées; de l'amener à la pleine conscience de ses problèmes et à la recherche personnelle des correctes solutions, par la pratique des œuvres sociales concrètes<sup>943</sup>. » Dès lors qu'ils avaient constaté le décalage socioéconomique des Canadiens français au Québec, la question qui se posait aux praticiens catholiques des sciences sociales à l'Université Laval portait à comprendre comment participer au relèvement de cette condition tout en rechristianisant les hommes. Comment, en somme, sur les ruines de la civilisation libérale au Québec, édifier une société qui soit à la fois proprement canadienne-française, authentiquement catholique et résolument moderne? Ainsi, la question n'est pas uniquement de savoir comment mettre leur savoir au profit du relèvement de cette condition d'infériorité, mais comment le faire d'une manière qui soit conforme aux valeurs catholiques tout en respectant la culture moderne. C'est effectivement le défi qui se posait à la plupart des étudiants, et particulièrement ceux issus des classes plus défavorisées analysés en 1943 par Everett C. Hughes dans une esquisse des rapports entre nationalisme et action catholique à l'École des sciences sociales. Selon lui, un même souffle réformateur portait l'École, l'Action catholique et les mouvements sociaux comme les coopératives et les syndicats catholiques<sup>944</sup>: « *In general, the students of this school, are ardent Action [catholique] people -- full of social zeal, and ready to study society in order to reform it. They want to improve housing, the conditions of workers, see that proper playgrounds are established, that young delinquents are handled in the most advanced manner, etc.; in short, they want to solve all of the industrial problems*<sup>945</sup>. » Cette lecture de l'*ethos* lavallois concorde avec celle que fait J.-P. Warren du rapport utilitaire d'un Guy Rocher, par exemple, avec la sociologie. Pour ce représentant des Jeunesses étudiantes catholiques en effet, « la sociologie n'était pas cultivée pour elle-même, elle ne l'était que par rapport à un but d'action sociale. Les études servaient de complément à la formation du militant<sup>946</sup> ».

---

<sup>943</sup> LÉVESQUE, *Déjà...10 ans...*, p. 48.

<sup>944</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Hughes, Everett C. », Everett HUGHES, C., *École des sciences sociales*, 1943-06-19, p. 1.

<sup>945</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Hughes, Everett C. », Everett HUGHES, C., *Action catholique and nationalism in French Canada*, 1943-06-19, p. 18-19.

<sup>946</sup> WARREN, « La découverte de la « question sociale »... », p. 567.

Aussi anecdotique puisse-t-elle paraître, l'immersion du jeune Rocher dans la vie d'usine en témoigne: on retrouve chez les étudiants de la Faculté des sciences sociales des années 1940 un réel souci de s'imprégner de la réalité contemporaine, et un intérêt marqué envers les problèmes sociaux engendrés par l'industrialisation et l'urbanisation. Or, cet intérêt déborde la simple curiosité scientifique et puise à la source d'une spiritualité catholique sincèrement tournée vers la vie temporelle, proche de ce que Gustave Thils, dans un ouvrage marquant de 1946, appelait une « théologie des réalités terrestres<sup>947</sup> ». Comme l'a déjà remarqué J.-P. Warren, la « plupart des élèves inscrits à l'École de Laval attendaient d'elle qu'elle vienne pallier les difficultés éprouvées par la société canadienne-française grâce à une doctrine rationnelle et coordonnée, qu'elle soit un "centre de la pensée sociale" d'où puisse germer une "élite éclairée et dévouée dont la mission sera de diriger la masse en coopérant avec elle"<sup>948</sup> ». C'est ce que signifiait l'ambition de « former des sociologues canadiens capables de résoudre nos problèmes canadiens<sup>949</sup> » exprimée dès les versions préliminaires de l'annuaire de l'École, avant même son ouverture. Tant s'en faut toutefois de faire de l'École un instrument du nationalisme canadien-français. Elle était d'abord et avant tout une institution catholique et n'a jamais cessé de l'être sous le décanat de Lévesque. À la Faculté des sciences sociales, les intérêts du nationalisme n'auraient su primer sur les fins plus élevées du catholicisme: le combat pour le relèvement socio-économique des Canadiens français ne faisait que coïncider avec le souci premier de réaliser sur Terre la justice chrétienne<sup>950</sup>.

Au moment de fonder l'École de Laval, les sciences sociales représentaient en quelque sorte le dernier refuge de Dieu dans la science moderne. Après s'être vu chassé du Ciel par la physique, chassé de la terre par la géologie, chassé de la vie par la biologie, chassé du passé par l'histoire, Dieu avait trouvé dans la morale sociale son dernier retranchement<sup>951</sup>. L'Église pouvait donc légitimement craindre que les sciences sociales l'en chassent à leur tour. À la rigueur, la pratique des sciences dites « pures » ayant pour objet les

---

<sup>947</sup> Gustave THILS, *Théologie des réalités terrestres*, I: Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p.

<sup>948</sup> WARREN, « La découverte de la « question sociale »... », p. 568.

<sup>949</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Annuaire de l'École...*, p. 1.

<sup>950</sup> WARREN, « Sciences sociales et religions... », p. 412.

<sup>951</sup> Merci à Yves Gingras de m'avoir suggéré cette image l'exil progressif de Dieu par les conquêtes de la science.

choses inertes et la chimie organique pouvaient se concevoir sans la foi – bien que choisissant cette voie, elles parviendraient inéluctablement selon les croyants au terme indépassable de tout raisonnement logique: Dieu –, mais il en allait différemment des sciences humaines et sociales, qui avaient pour objet l'étude de l'homme en interaction avec la société. Après tout, ces rapports n'engageaient-ils pas fondamentalement l'âme humaine, sa conscience morale? Et ne revenait-il pas à la morale catholique, dont la supériorité était incontestable, d'édicter les règles de l'agir social? Le père Lévesque, comme ses opposants, en était convaincu. Seulement, les deux camps ne s'entendaient pas quant aux modalités concrètes de cette direction morale. Pour les opposants à la Faculté, les enseignements pontificaux avaient valeur de sacré. Ils représentaient autant de perles de la sagesse immuable de l'Église et il fallait les prendre à la lettre. Ceux-là semblaient oublier, comme le déplorait Bruno Lafleur dès l'ouverture de l'École de Laval, « que la doctrine sociale de l'Église, dont tout le monde évidemment se réclame, n'est pas codifiée comme le petit catéchisme<sup>952</sup> ». Privilégiant l'esprit plutôt que la lettre, l'approche du père Lévesque était fondée sur d'autres convictions: un optimisme foncier devant la vie temporelle, une foi dans l'avenir et ses perspectives de progrès, une confiance dans l'apostolat des laïcs, une conception de l'Église ouverte sur le monde et inclusive de la différence, une idée de la science, enfin, qui n'excluait pas Dieu, au contraire, mais la considérait comme un outil destiné à mieux Le servir.

Servir. Là est sans doute le maître-mot de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Sous la direction du père Lévesque, en effet, la Faculté n'a jamais entretenu d'autre projet que de servir Dieu et la société en produisant une connaissance juste et complète des problèmes canadiens-français et en formant des apôtres de la compétence alliant la vertu du catholicisme social à la connaissance théorique et au savoir-faire du chercheur en sciences sociales. Ainsi a-t-on vu les sciences sociales revendiquer de plus en plus d'autonomie vis-à-vis de l'Église, mais toujours en vue de servir Dieu en donnant à Sa morale les moyens de ses ambitions réformatrices dans une société moderne de plus en plus complexe et libre. Cette évolution témoignait d'une sensibilité catholique qui tendait à valoriser l'intelligence d'une foi authentiquement vécue et socialement engagée davantage

---

<sup>952</sup> LAFLEUR, « L'École... », p. 1.

que l'expression « cléricale » et superficielle de la religion dans les sphères d'activités humaines qui n'exigeaient pas *de facto* la supervision de l'Église et l'affirmation ouverte de la primauté de Sa doctrine. Ainsi, le durcissement progressif de la position épistémologique de la Faculté semble-t-il concomitant de l'évolution générale du catholicisme d'une part croissante des intellectuels québécois. Contre l'hypothèse de la stratégie de subversion par la dissimulation des objectifs, cependant, nous avons simplement voulu rappeler, avec J.-P. Warren, que les professeurs de la Faculté étaient, pour la vaste majorité, des catholiques aussi « profondément convaincus » que leur doyen « de l'importance de la morale sociale » dans l'activité critique des sciences sociales<sup>953</sup>. Aussi, compte tenu de l'appui que donnent les autorités lavalloises au projet du père Lévesque et ce, jusqu'à l'érection de la Faculté, il y a fort à parier que sans l'affaire de la non-confessionnalité, les sciences sociales lavalloises, en dépit, ou plutôt, en raison de leur ambivalence épistémologique, auraient poursuivi leur essor sans être troublées par l'épiscopat. Dans le contexte de tension latente qui découla des événements de l'hiver 1946, le combat qu'elle menait pour un catholicisme d'incarnation tendit à la transformer en institution de combat. À cet égard, le premier procès romain n'aura tout compte fait été qu'un prologue aux sourds et durs affrontements qui attendent le père Lévesque à partir de sa nomination au sein de la Commission Massey, en 1949. Comme nous allons maintenant le voir, cet événement majeur de l'histoire culturelle, intellectuelle et politique du Canada donnera le ton à la polarisation du champ intellectuel et politique québécois au cours des années 1950 et marquera fortement les dernières années du décanat du père Lévesque à la Faculté des sciences sociales.

---

<sup>953</sup> Warren, citant Georges-Henri Lévesque WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 318.



## **CHAPITRE 6 Modernité culturelle: concilier fédéralisme et nationalisme dans l'humanisme (1949-1955)**

À l'aube des années 1950, le père Lévesque achève un virage amorcé depuis le milieu des années 1940. Les années tournantes d'après-guerre le voient réorienter son réseau social vers l'extérieur du Québec et son discours vers un nationalisme accommodant à l'égard du fédéralisme. Nommé au sein de la Commission Massey en 1949, le doyen des sciences sociales y joue un rôle actif et défend une conception de la modernité culturelle canadienne qui appelle nécessairement selon lui l'investissement de l'État fédéral. Invitant au dépassement des différences nationales dans une conscience humaniste universelle, la modernité culturelle du père Lévesque implique donc la dissociation du couple foi-nation. La caution qu'il apporte à l'entreprise fédérale de centralisation des compétences lui vaut l'inimitié du gouvernement de l'Union nationale, au moment même où ressurgit la polémique autour de la non-confessionnalité des coopératives. À l'hiver 1950 en effet, l'épiscopat intransigeant de la province tente d'obtenir sa démission du décanat auprès des autorités romaines pendant qu'au Québec, les responsables gouvernementaux s'emploient à la même besogne. Ce conflit a souvent été interprété comme un différend idéologique. Il comporte toutefois une dimension partisane que nous rappellerons en dernière analyse.

### **6.1 La Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada (1949-1951)**

La caution apportée par le père Lévesque au financement fédéral des universités à travers sa participation à la Commission Massey a incurvé sa trajectoire intellectuelle. Sa nomination a aussi signalé la politisation des enjeux épistémologiques de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Pour comprendre la polémique déclenchée par la Commission et ses incidences sur la pensée et le réseau social du doyen Lévesque, il importe d'abord d'esquisser brièvement son rôle dans celle-ci.

#### **Comment devient-on commissaire?**

Au printemps 1949, le premier ministre du Canada, Louis Stephen St-Laurent, convie Vincent Massey, ex haut-commissaire du Canada en Grande-Bretagne, à présider la

Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada qu'il projette de mettre sur pied. À la suite de l'acceptation du mandat par Massey, les deux hommes se rencontrent afin de discuter de la composition de cette commission. Fixant à cinq le nombre des commissaires, ils arrêtent alors leur choix sur les candidats anglophones et conviennent de se réunir de nouveau avec leurs listes respectives de candidats francophones. À la rencontre suivante, lorsqu'ils comparent leurs listes, le même nom apparaît tout en haut: Georges-Henri Lévesque<sup>954</sup>. Comment expliquer cette unanimité spontanée?

D'abord par les liens sociaux. Le père Lévesque et Louis S. St-Laurent se connaissent depuis 1940. Ils se sont côtoyés à l'Université Laval alors que celui-ci y enseignait le droit. Au fil des rencontres dans ce cadre professionnel, ils ont développé l'un pour l'autre une estime et une affection mutuelle<sup>955</sup>. Vincent Massey, quant à lui, ne connaissait pas le père Lévesque d'aussi près<sup>956</sup>. Ce nom lui a fort probablement été inspiré par la réputation du dominicain à l'extérieur du Québec, particulièrement depuis l'affaire de la non-confessionnalité. En effet, à la fin des années 1940, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval jouit déjà d'un grand renom au Canada et à l'étranger, comme en font foi les visiteurs internationaux qui y séjournent pendant la Guerre – le père Thomas Delos, o.p., Everett C. Hughes, le père Ignatius Eschmann et les enfants de l'impératrice d'Autriche notamment. En tant que chancelier de l'Université de Toronto et *fellow* de la Société Royale du Canada, Vincent Massey est bien au fait de la réalité universitaire canadienne au sein de laquelle le père Lévesque tient une place illustre. Cependant, le doyen est surtout apprécié dans le reste du Canada pour sa tendance à la conciliation des « deux solitudes ». On le connaît ainsi pour avoir mis sur pied le camp Laquemac en 1946<sup>957</sup>, pour avoir fondé, la

---

<sup>954</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 229.

<sup>955</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 229.

<sup>956</sup> Selon son biographe, qui a interrogé le père Lévesque à ce sujet, les deux hommes ne se connaissaient que de réputation. La Commission a noué entre eux « des liens d'une sincère et profonde amitié qui a duré jusqu'à sa mort [celle de Massey] » Claude BISSELL, *The Imperial Canadian*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1986, p. 205.

<sup>957</sup> Le camp Laquemac est un camp d'éducation pour adultes dirigé conjointement par l'Université Laval et l'Université McGill. Dans un document présenté à l'UNESCO en 1949, Eugène Bussière, de Laval, et Alex Sim, de McGill, le présentent comme un « laboratoire social » où l'on « recherche une solution au problème capital de savoir comment des fonctions de responsables peuvent être assumées dans un milieu d'hommes libres » et où on étudie « quels sont les programmes d'éducation des adultes capables de réaliser plus complètement à notre époque une culture vivante ». Eugène BUSSIÈRE et Alex SIM, *Camp Laquemac: centre expérimental de culture populaire. Document présenté à la conférence internationale de l'éducation des adultes, Elseneur*

même année, la Société québécoise d'éducation postsecondaire, le pendant francophone de l'Association canadienne d'éducation pour adultes, et pour avoir pris une part active à la Commission royale d'enquête sur la jeunesse de 1943 à 1946<sup>958</sup>. Toutefois, on connaît surtout le père Lévesque pour avoir défendu, contre l'épiscopat puisqu'il le fallait, l'ouverture des coopératives à toutes les personnes, indépendamment de leur appartenance ethnique ou religieuse. Dans son mandat à la Commission d'enquête sur la jeunesse canadienne, il a fait la rencontre de Brooke Claxton, ministre de la Défense sous St-Laurent et ardent promoteur de la Commission sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences, ainsi que de Norman MacKenzie, qui sera nommé membre de celle-ci<sup>959</sup>. En sa qualité de président de l'Université de la Colombie-Britannique, MacKenzie lui a même décerné un doctorat honorifique en 1948. L'allocution qu'il prononce à cette occasion ne fait aucun mystère quant au sentiment national de son auteur. L'attachement pour l'unité canadienne qu'il a manifesté médiatement par son engagement social, Lévesque l'exprime alors sans détours. Il interprète l'honneur qui lui est conféré en ce 15 juin 1948 non comme une marque de distinction pour son travail intellectuel, mais bien davantage comme une main tendue pour l'unité du pays. Porteurs de l'idéal démocratique, hommes de culture universelle, humanistes à l'esprit ouvert et défenseurs de la vérité, les universitaires, ont, selon l'orateur, un rôle particulier à jouer dans cette œuvre commune qu'est le Canada. Eux seuls sont à même d'asseoir l'unité nationale du pays sur les fondements rationnels de l'égalité démocratique, détachés de tout fanatisme mais capables, en même temps, de reconnaître dans le pluralisme culturel l'originalité et la plus grande richesse du Canada:

*With all my heart I hope, as a Canadian and as a French Canadian, because I love my fellow-countrymen and because I passionately want them to understand and love one another like real brothers, in the fecund peace of a prosperous and united country, I hope with all my heart that all the University men and all the educators of our beloved country fully realize the seriousness and the greatness of their task, and feel, all and every one of them responsible for Canadian unity. And it is my firm belief that we shall*

---

(Danemark), 18-25 juin 1949, 2 juin 1949, p. 1. en ligne: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001443/144303fb.pdf>, page consultée le 20 juillet 2015. Dans les faits, ce centre de culture populaire regroupe annuellement des responsables sociaux des deux communautés linguistiques principales du Canada afin de perfectionner leurs aptitudes de dirigeants démocratiques et de favoriser le rapprochement culturel au pays.

<sup>958</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 60-62.

<sup>959</sup> Paul LITT, *The Muses, the Masses and the Massey Commission*, Toronto, University of Toronto Press, 1992, p. 21.

*attain it, for I believe in God, I believe in man, I believe in my fellow-countrymen and in the glorious future of Canada*<sup>960</sup>.

À l'évidence, le nationalisme du père Lévesque avait considérablement évolué depuis ses jours à l'A.C.J.C. Il semblait loin le jour où, à leur invitation, cet ancien président du cercle Racine de Chicoutimi avait appelé les intellectuels canadiens-français à envisager la séparation du pays. Plus loin encore cette lettre à André Laurendeau dans laquelle il confiait être parvenu, au terme de « longues et froides réflexions », à prôner la solution séparatiste. Comme nous l'avons vu, dès 1936, ses premiers démêlés avec le camp nationaliste de Lionel Groulx et du père Archambault avaient refroidi ses ardeurs et posé les jalons conceptuels d'un patriotisme dissociant langue et foi<sup>961</sup>. Et il ne fait aucun doute que sa participation à la Commission d'enquête sur la jeunesse canadienne marquait déjà une distance par rapport à la foi nationaliste groulxienne<sup>962</sup>. Il est aussi évident que la Deuxième Guerre mondiale a révélé au prêtre comme à tant d'autres l'extrême violence à laquelle peut conduire le nationalisme exacerbé. Il est tout aussi certain qu'elle lui a fait prendre conscience de l'imbrication du devenir national dans celui de l'humanité entière<sup>963</sup>. Cependant, dans le champ intellectuel immédiat du Canada français, il ne fait aucun doute que c'est l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives qui a consommé la rupture entre le père Lévesque et les tenants du cléric-nationalisme au Canada français. Aux yeux du Canada anglais comme de ses adversaires canadiens-français, la polémique a entériné l'adhésion du père Lévesque au

---

<sup>960</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *Text of the speech delivered by Most Reverend Father Georges-Henri Lévesque, o.p., Dean of the Faculty of Social Sciences of Laval, on the conferring upon him of an honorary doctorate at the University of British Columbia June 15, 1948*, 1949, p. 8. Une copie de cette allocution est disponible dans l'ouvrage de J.-F. Simard et M. Allard: LÉVESQUE, « Le pluralisme démocratique... », p. 422-426.

<sup>961</sup> LACROIX, « Quand deux baobabs... », p. 68-69. Voir Chapitre 4. Bien que Lévesque prétende que son débat avec l'abbé Groulx l'ait éloigné du groupe nationaliste de Montréal qui gravitait autour de lui et du père Archambault, il faut noter que les relations entre le père Archambault et le père Lévesque étaient encore assez amicales à la fin de la décennie pour que le directeur de l'E.S.P. invite fréquemment le dominicain à ses rencontres d'études sociales et qu'en retour, le nouveau directeur de l'École des sciences sociales de l'Université Laval l'embauche à titre de professeur dès l'ouverture pour enseigner les principes d'action catholique. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 », « Le P. Lévesque annonce 9 nouveaux professeurs », 1938.

<sup>962</sup> Dans ses mémoires, le père Lévesque raconte d'ailleurs une brève discussion entre lui et Esdras Minville qui prétendait lors de la Commission qu'un bon citoyen devait être catholique. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 156-157.

<sup>963</sup> Dès 1944 dans une allocution intitulée « Préparons l'avenir! », le père Lévesque appelait à dépasser l'étroitesse du nationalisme fermé sur soi-même pour envisager la réalité canadienne-française, la réalité canadienne-anglaise et la réalité mondiale non plus comme des entités distinctes mais comme parties prenantes d'un même ensemble. LÉVESQUE, « Préparons l'avenir! », p. 406-408. Voir chapitre 3.

fédéralisme canadien. Comme l'a noté Pierre R. Desrosiers dans son entretien avec le dominicain, si elles ont heurté l'épiscopat clérico-nationaliste et déductiviste au Québec, les positions de Lévesque et de Gaudrault en 1946 ont eu l'heur de plaire au reste du Canada. Pour certains analystes anglo-canadiens, la polémique a confirmé le *topos* réduisant le Québec à l'état de « fascist priest-ridden Province<sup>964</sup> ». Hors de la province, particulièrement chez les libéraux, on interprète l'article sur la non-confessionnalité comme une pétition pour une société canadienne-française plus ouverte, moins religieusement hermétique<sup>965</sup>. Ce n'est pas donc un hasard si le dominicain fait l'unanimité lorsque St-Laurent et Massey dressent la liste des commissaires alors même qu'il est la cible de vives critiques au sein de l'Église. Tous deux savent qu'ils trouveront en lui non seulement un sociologue à l'esprit analytique aiguisé, un entrepreneur intellectuel aguerrri, un travailleur acharné, mais surtout un prêtre canadien-français influent ouvert aux visées centralisatrices de la commission et un habile polémiste, capable de manœuvrer dans les espaces rhétoriques souvent étroits entre intégrité idéologique et reniement de ses convictions. Toutes ces qualités seront requises dans le cadre de la Commission.

### **Un moment fort de construction nationale: contexte et mandat de la Commission Massey**

*[...] those are the flowering times for literature and art and all the creative power of genius*

Matthew Arnold

Le contexte économique et politique de l'après-Seconde Guerre mondiale confère à l'État canadien une impulsion émancipatrice et centralisatrice auxquelles préside un franc nationalisme. Le Canada vit alors une période « d'intense fierté nationale<sup>966</sup> », écrit Claude Bissell au sujet du début des Trente Glorieuses. On a souvent dit, en effet, la confiance impétueuse de cet État-nation qui, gonflé des espoirs de sa jeunesse, émerge fier et droit de l'horizon transatlantique en 1945, tout droit sorti de la cuisse de Mars, pourrait-on dire, prêt à

---

<sup>964</sup> Couramment employée par les protestants pour stigmatiser l'emprise du clergé sur les âmes canadiennes, l'expression est reprise par Pierre R. Desrosiers dans son entretien avec le père Lévesque. AOPM, Fonds GHL, DESROSIERS, *Entretiens à Pierrefonds*, p. 56. Pie-Marie Gaudrault y fait référence lorsqu'il appelle le clergé à relâcher son emprise sur les laïques. GAUDRAULT, *Neutralité, non-confessionnalité...*, p. 19.

<sup>965</sup> Harry Lorin BINSSE, « The Fight over Neutrality », *The Commonwealth*, XLVI, 18 (16 août 1946).

<sup>966</sup> Cité par Kenneth McROBERTS, *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal, 1999, p. 49.

poursuivre son émancipation de la dépendance britannique<sup>967</sup>. Faisant écho aux efforts de *nation-building* qui émanent de l'État fédéral, de nombreux ouvrages d'intellectuels nationalistes canadiens publiés après 1945 chantent, sur un ton laudatif, l'avenir splendide d'un pays en pleine effervescence. Ainsi, la citation du poète élisabéthain Matthew Arnold par laquelle Vincent Massey choisit d'ouvrir l'un des chapitres de sa contribution au nationalisme canadien exprime avec justesse le souffle d'optimisme qui anime les plus fervents Canadiens de l'époque: « *Again and again I have insisted how those are the happy moments of humanity, how those are the marking epochs of a people's life, how those are the flowering times for literature and art and all the creative power of genius, when there is a national glow of life and thought, when the whole of society is in the fullest measure permeated by thought, sensible to beauty, intelligent and alive.* »<sup>968</sup> »

Tel est, grossièrement dépeint, l'esprit dans lequel MM. Vincent Massey, Norman MacKenzie, Arthur Surveyer, Georges-Henri Lévesque et Mme Hilda Neatby sont chargés par décret du Conseil privé, le 8 avril 1949, d'enquêter et de formuler au Gouvernement du Canada des recommandations au sujet de son rôle dans les domaines des arts, des lettres et des sciences. La Commission ainsi formée entrera dans l'histoire sous le nom de son président, Vincent Massey. Elle a pour mandat de poser les nouvelles assises d'une politique culturelle canadienne. À cette fin, les quatre champs d'investigation ciblés par le gouvernement se déclinent comme suit:

- a) les principes sur lesquels le programme du Canada devrait être fondé, dans les domaines de la radiodiffusion et de la télévision;
- b) les organismes et les domaines d'activité du gouvernement canadien, tels que l'Office national du film, la Galerie nationale, le Musée national, le Musée national de guerre, les Archives publiques ainsi que le soin et la garde des archives publiques, la Bibliothèque du Parlement; les méthodes visant à faciliter la recherche, y compris les octrois aux

---

<sup>967</sup> Le processus d'émancipation de la couronne britannique s'accélère après la fin du deuxième conflit mondial, duquel la Grande-Bretagne sort meurtrie sur tous les plans. L'Acte sur la citoyenneté canadienne de 1947 affirmant la pleine et entière citoyenneté canadienne, l'intégration de Terre-Neuve dans la Confédération en 1949, l'abolition, la même année, des recours au Comité judiciaire du Conseil privé faisant de la cour suprême la dernière instance judiciaire au pays, représentent autant de révélateurs d'une affirmation identitaire de plus en plus marquée. À ce sujet, on consultera, parmi une abondante bibliographie: Jose Eduardo IGARTUA, *The Other Quiet Revolution. National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2006, p. 87-88; Henry Vivian NELLES, *Une brève histoire du Canada*, Montréal, Fides, 2005, p. 261.

<sup>968</sup> Cité par Vincent MASSEY, *On Being Canadian*, Toronto, J.M. Dent, 1948, p. 46.

boursiers par l'entremise de divers organismes du gouvernement fédéral; le caractère et l'essor éventuels de la Bibliothèque nationale; l'envergure ou les activités de ces organismes, la façon de les diriger, financer et contrôler, et autres questions connexes;

c) les méthodes à employer concernant les relations entre le Canada et l'Organisation éducative, scientifique et culturelle des Nations Unies, et les autres organisations analogues;

d) les relations du gouvernement canadien et de l'un ou l'autre de ses organismes dans les divers groupements bénévoles d'envergure nationale qui intéressent la présente enquête<sup>969</sup>.

Tant par son objet et son importance que ses résultats concrets, l'enquête constitue un jalon incontournable de l'histoire canadienne. S'il n'était pas entièrement nouveau pour Ottawa de légiférer en matière culturelle, particulièrement en ce qui avait trait aux compétences résiduelles – pensons à la création du réseau de Radio-Canada et de l'Office national du film, notamment – le parti libéral, particulièrement sous William Lyon Mackenzie King, s'était toujours montré réticent à intervenir dans le financement général des organismes de production et de diffusion culturelle<sup>970</sup>. Rêvant d'une politique affirmant la distinction culturelle du Canada depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le ministre de la Défense Brooke Claxton s'était buté à l'indifférence, voire à l'hostilité de l'aile conservatrice du parti en cette matière<sup>971</sup>. Cela étant, les auteurs du rapport Massey ont raison de mentionner, en introduction, que l'enquête « dont on nous a confié le soin est peut-être unique en son genre; il est certain, en tout cas, que jamais rien de tel n'a jamais été entrepris au Canada<sup>972</sup> ». Inédite par son objet, la Commission l'est aussi par son envergure. Pour la mener à terme, les commissaires ont parcouru le pays *a mari usque ad mare* durant douze mois s'arrêtant dans seize villes des dix provinces pour y tenir un total de 114 séances publiques et 110 réunions privées tout en visitant, au passage, un grand nombre d'organismes culturels. Ils ont reçu 462 mémoires et entendu plus de 1 200 témoins individuels. Ces efforts ont été couronnés d'un rare succès pour ce type de consultation publique. À terme en effet,

---

<sup>969</sup> Dominion du Canada, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1951, p. ix.

<sup>970</sup> « *Although the government was developing a more interventionist disposition in managing the economy and planning the foundations of the welfare state, it was a long step from these material responsibilities to involvement in cultural affairs. Traditionalists in the party regarded the idea as a scheme cooked up by highbrows to serve their marginal interests at the expense of the average taxpayers.* » LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 12.

<sup>971</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 11-20.

<sup>972</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 3.

même si la plupart de ses recommandations tardent à s'implanter, le rapport a indéniablement contribué à faire entrer la culture au programme gouvernemental et à institutionnaliser le soutien de l'État fédéral aux milieux culturels. Plusieurs décisions du gouvernement libéral de St-Laurent au cours des années 1950 s'inspirent directement des recommandations du rapport. Ainsi, la Bibliothèque nationale du Canada est fondée en 1953, dès 1954, les plans des nouveaux locaux du Musée national des Beaux-Arts sont conçus. En 1956, l'Office national du film déménage à Montréal et accroît ses espaces. En 1957, le gouvernement crée le Conseil des arts du Canada grâce aux revenus fiscaux de la succession de Sir James Hamet Dunn et Izaak Walton Killam. Tous ces changements ont été recommandés par les commissaires dans leur rapport. Aussi, si, comme le remarque Paul Litt, la Commission n'a pas directement provoqué ces changements, elle a assurément participé à précipiter des mesures politiques en suspension dans l'air du temps<sup>973</sup>. Cependant, la mesure qui a l'impact le plus immédiat et le plus polémique sur le champ intellectuel québécois porte sur le financement des universités par le gouvernement fédéral.

S'il conduisait les commissaires à réfléchir aux moyens de faire prospérer la recherche scientifique au pays, le mandat de la Commission ne faisait pas mention du financement universitaire. La raison en est fort simple: en vertu de l'article 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique, seules les provinces détiennent la compétence de légiférer en matière d'éducation. En leur qualité d'institution d'enseignement, les universités relèvent de la législature provinciale. Lorsqu'il confie ses attributions à la Commission Massey, le premier ministre Louis Saint-Laurent prend donc bien soin de ne pas porter atteinte à la sensibilité autonomiste des États provinciaux et se garde de confier à la Commission le soin d'étudier les problèmes de l'éducation supérieure au Canada<sup>974</sup>. Pourtant, le 19 octobre 1949, soit quelque six mois après le début des travaux de la Commission, Saint-Laurent avise la Chambre des communes qu'il sera « impossible [à la Commission] de formuler des vœux sans examiner l'ensemble de la situation au pays, ni sans prendre note des services provinciaux qui existent dans ce domaine<sup>975</sup> ». Ainsi, lorsqu'il est remis au gouvernement

---

<sup>973</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 245-248.

<sup>974</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 146.

<sup>975</sup> Dominion du Canada, *Compte rendu officiel des débats de la Chambre des communes, 1ère session de la 21e législature, 13 George VI, 1949*. Vol. 1 (du 15 sept au 21 octobre 1949). Ottawa, Imprimeur du Roi, 1950, séance du 19 octobre 1949.



fédéral en 1951, le rapport de la Commission Massey sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada recommande qu'en « plus de l'aide qu'il donne actuellement à la recherche et à d'autres fins, le gouvernement fédéral apporte annuellement des contributions financières à l'œuvre des universités au prorata de la population de chacune des provinces du Canada<sup>976</sup> » et qu'après « consultation avec le gouvernement et les universités de chacune des provinces », ces contributions financières soient distribuées à chaque université au prorata du nombre des étudiants inscrits<sup>977</sup>.

Il faut tout de suite remarquer que le phénomène n'était pas entièrement nouveau. Dès les années 1920, en vertu de ses compétences en matière d'agriculture, de santé et de bien-être social, le fédéral finance des recherches en ces domaines. De plus, des établissements d'enseignement supérieur comme le *Royal Military College* et le *Royal Roads Military College* dépendaient directement du financement fédéral. Sans compter que depuis la Deuxième Guerre mondiale, il avait financé de nombreuses recherches universitaires afin de contribuer à l'effort de guerre. Enfin, pour faciliter la réinsertion sociale des soldats, n'avait-il pas octroyé des fonds aux universités afin de leur permettre d'absorber cet afflux de nouveaux étudiants? Ce qui change avec la Commission Massey, c'est le caractère direct, général et institutionnalisé de l'aide fédérale aux universités. Une telle modification du rapport de force fédéral-provincial dans un champ aussi sensible que celui de l'éducation n'allait pas sans soulever quelques mécontentements chez les autonomistes de la province du Québec. Dès ses premiers temps, la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada tendit à polariser davantage le champ intellectuel québécois.

### **Réactions immédiates**

La Commission ayant une portée éminemment politique, il était compréhensible qu'elle soulève quelques réserves chez les responsables gouvernementaux. Une fois le plan des séances organisé, une lettre est envoyée aux dirigeants des provinces afin de leur expliquer le déroulement de la Commission. Tous y répondent favorablement, à l'exception du premier ministre québécois, Maurice Duplessis. Bien qu'il respecte les avis contraires et

---

<sup>976</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 411.

<sup>977</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 411.

qu'il permette à la commission de siéger en sa province, le chef autonomiste répond que « le mandat conféré à [la] commission par les autorités fédérales se rapporte à des problèmes qui découlent de la juridiction exclusive des provinces, c'est-à-dire à des problèmes éducationnels. En conséquence, le gouvernement du Québec est d'opinion qu'il ne doit pas acquiescer à votre mandat ni participer à son exécution<sup>978</sup>. » Le ton était donné. D'emblée la relation entre l'État québécois et la Commission Massey était placée sous le signe de la méfiance et de la tension constitutionnelle. Les principes autonomistes de Duplessis ne pouvaient être plus clairs. Il n'en dérogerait pas. Dans ce refus s'ébauche aussi une ligne de conduite qui allait définir le rapport entre le chef québécois et le père Lévesque durant toute la décennie 1950. En participant à la Commission Massey, le dominicain affichait clairement son camp dans le conflit de basse intensité qui opposait le nationalisme canadien-français revendiquant l'autonomie provinciale à défaut d'indépendance pure et simple, et la tendance centralisatrice de la construction nationale entreprise par les gouvernements libéraux successifs à Ottawa, particulièrement depuis la Deuxième Guerre mondiale.

Cet avis était partagé par les principaux penseurs du nationalisme autonomiste au Québec. Les critiques les plus promptes, les plus virulentes et les plus tenaces à l'endroit de la Commission proviennent du groupe de dirigeants de la Ligue d'Action nationale qui signent le mémoire de la Ligue à la Commission. Le 30 août 1949, quelques semaines après le début des audiences, André Laurendeau, éditorialiste au *Devoir*, s'inquiète de voir la Commission se transformer en un « bureau des réclamations » d'envergure canadienne. Il remarque que tous les organismes qui se présentent devant la commission observent le même rituel discursif: ils affichent leur contribution à la vie nationale, exhibent leurs plaies financières et réclament une intervention du fédéral. Une telle constance dans la structure des présentations ne trompe pas: les organismes culturels au Canada sont dans un bien piètre état financier. Le chroniqueur cite en exemple les universités. Par la faute des insuffisances, voire de l'incurie des gouvernements provinciaux, celui du Québec y compris, les universités ont été particulièrement maltraitées au pays. Les universitaires, affirme-t-il, « ont vécu des années et des années d'insécurité personnelle et, pourrait-on dire, d'insécurité

---

<sup>978</sup> Cité par LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 247.

professionnelle<sup>979</sup> ». Aussi fervent nationaliste et autonomiste soit-il, Laurendeau n'est pas aveugle: il reconnaît que « l'autonomie provinciale, sur le plan culturel comme sur presque tous les autres, a toujours commencé d'être trahie par les gouvernements provinciaux<sup>980</sup> ». Tant s'en faut toutefois de conclure, comme la Commission semble prête à le faire, qu'il revient au gouvernement fédéral de remédier aux manquements du palier provincial. L'éducation transmet la culture d'un peuple d'une génération à l'autre. Elle touche au plus profond de son être collectif. Accepter que le fédéral en finance ne serait-ce qu'une partie, ce serait pour lui remettre le principal vecteur des référents identitaires Canadiens français au Canada anglais. Tout don appelle un contredon. En l'occurrence, Laurendeau craint qu'il n'y ait dans le financement fédéral des universités qui s'ébauche à la Commission une manière de pacte faustien: en l'échange de quelques dollars, le peuple canadien-français vendrait son âme. Enfin, d'un point de vue purement constitutionnel, une telle intervention dans le champ de compétence provincial bafouerait sans ménagement la loi fondamentale du pays<sup>981</sup>.

S'il est un secteur où l'autonomie des provinces devait être intangible, c'est bien celui de la culture. Parce qu'on parvient là à la raison profonde qui a fait de notre pays un État fédéral plutôt qu'un État centralisé. Parce qu'on parvient là *directement*. Laissez se centraliser peu à peu les activités intellectuelles des Canadiens - dans la mesure, de plus en plus considérable, où elles sont en rapport avec l'État -, et la Confédération perd son sens profond. Et les Canadiens français perdent leur principal point d'appui politique<sup>982</sup>.

L'éditorialiste au *Devoir* et président de la Ligue d'Action nationale appelle donc à la mobilisation des instances nationalistes du Québec, et prioritairement, imaginons-nous, aux universités, afin qu'elles opposent leurs voix aux cris de famine inconscients des organisations du Canada anglais, pour la survie de la fédération et l'intégrité de la nation canadienne-française. À cette fin, la chute de son éditorial résume les recommandations que lui et ses collègues de l'Action nationale déposeront quelques semaines plus tard devant la Commission:

Les groupes canadiens-français qui n'entendent pas que leur province se laisse bouffer par Ottawa feraient mieux de présenter eux aussi, leurs cahiers de revendications. Et à

---

<sup>979</sup> André LAURENDEAU, « La Commission Massey est-elle un bureau des réclamations? », *Le Devoir*, Montréal, 30 août 1949.

<sup>980</sup> LAURENDEAU, « La Commission Massey... ».

<sup>981</sup> Depuis la Commission Rowell-Sirois, le flou constitutionnel entourant la culture procurait une marge de manœuvre au fédéral, marge dont il tirait profit en intervenant dans les champs résiduels.

<sup>982</sup> LAURENDEAU, « La Commission Massey... ».

leur tête, par l'entremise des sociétés qui l'exprimeraient le mieux, le gouvernement de Québec devrait voir à ce que son point de vue soit exprimé. [...] Il faut réclamer, en meilleure connaissance de cause, la redistribution des pouvoirs de taxation entre Ottawa et les provinces - et une redistribution qui assure à celles-ci des ressources abondantes, qui s'accordent avec leur mission. Le prestige actuel d'Ottawa vient de ce que, relativement, il est riche, immensément riche, - et riche de la richesse des autres. réclamons que chacun puisse reprendre son dû<sup>983</sup>.

L'indignation des autonomistes du Québec face à la tendance interventionniste que prenait la Commission dès ses premiers mois d'activité plaçait le père Lévesque dans une situation délicate. Déjà scruté par l'œil méfiant de l'épiscopat nationaliste et déductiviste depuis l'affaire de la non-confessionnalité, le voilà placé sous les projecteurs médiatiques par sa participation à l'événement politique par excellence du tournant des années 1950. Dans de telles circonstances, plusieurs auraient joué de prudence et manifesté un soin jaloux à ne pas froisser les sensibilités nationalistes par ses faits et gestes. Or, comme nous allons le voir, le commissaire Lévesque a choisi la voie inverse et fait le pari d'appuyer sans réserves l'interventionnisme cautionné par la Commission. Il en assumera les conséquences.

### **Le commissaire Lévesque**

Du début à la fin, le père Lévesque prend une part très active à la Commission. Des 214 séances qu'elle a nécessitées, le dominicain ne rate que trois rencontres contre 74 pour Arthur Surveyer et 37 pour Norman MacKenzie<sup>984</sup>. Cette présence constante lui assure une pleine maîtrise des dossiers et une grande influence sur le cours des délibérations et sur la rédaction du rapport. L'ascendant de Lévesque sur la Commission se manifeste aussi dans le nombre de chercheurs qu'il associe au projet. Sur les 41 études spéciales commandées par la Commission, neuf ont été réalisées par des auteurs suggérés par le dominicain<sup>985</sup>. Un fait

---

<sup>983</sup> LAURENDEAU, « La Commission Massey... ».

<sup>984</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 270-272 (Annexe B). À la décharge de Surveyer, il importe de signaler qu'il souffrait alors de problèmes de santé qui l'empêchaient souvent de suivre les déplacements. Néanmoins, P. Litt trace de l'ingénieur le portrait d'un commissaire souvent dissident dont l'engagement posa certaines difficultés à ses collègues. LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 215 à 220.

<sup>985</sup> Il s'agit de Maurice Lamontagne et Albert Faucher, tous deux professeurs à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, du père Noël Mailloux, o.p., de René Garneau, déjà nommé secrétaire de la Commission à la suggestion du père Lévesque, de Gérard Morrisset, de Jean-Marie Gauvreau, de Pierre Daviault, de Louis Bourgoïn et de Léon Lortie. Il faudrait sans doute rajouter à cette liste de proches du père Lévesque les noms de Charles de Koninck et de Félix-Antoine Savard puisque tous deux l'ont côtoyé de près dans le cadre de leurs fonctions à l'Université Laval. Notons en outre qu'en juin 1949, Léon Lortie, professeur de chimie à l'Université de Montréal et vice-président de la Conférence nationale des universités, est convié par les commissaires à participer au sous-comité sur le financement fédéral. DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/5/5.2 « Commission

témoigne particulièrement en faveur du haut degré d'engagement du père Lévesque dans l'enquête: insatisfait de la traduction du rapport, il s'est lui-même chargé pendant 3 mois d'en réécrire la version française<sup>986</sup>. C'est lui et Neatby qui, dès janvier 1950, tracent le plan général du rapport<sup>987</sup>. C'est encore lui qui, avec Neatby et Massey, en révise l'essentiel à l'hiver 1951. À vrai dire, qu'il s'agisse des études, des mémoires, de la forme ou du contenu du rapport, l'apport francophone aux travaux de la Commission lui est largement attribuable. C'est notamment grâce à lui et à la bonne volonté des autres commissaires que l'apport de la communauté francophone à la vie culturelle se trouve constamment souligné dans le rapport. Dans une version préliminaire, celui-ci se montrait même parfois trop favorable aux Canadiens français selon MacKenzie, ainsi qu'il l'écrit à Archibald Day, secrétaire anglophone de la Commission, le 9 janvier 1951. À travers l'ensemble du document on retrouve « *a general acceptance of a view that most things in French Canada, culturally at least, are good, and many of the equivalent things in English Canada are bad*<sup>988</sup> ». Nonobstant la tangente francophile qu'il a pu donner au rapport, l'engagement du dominicain est apprécié de ses collègues. Symbole de son mérite: le 1<sup>er</sup> juin 1951 lorsque le rapport est officiellement déposé devant la Chambre des Communes, il est le seul commissaire qui accompagne le président Massey dans la tribune du public<sup>989</sup>. Il s'agissait là en quelque sorte d'une marque de reconnaissance officielle pour les services rendus par le père Lévesque non seulement à la Commission, mais pour son adhésion pleine et entière au projet centralisateur du gouvernement et à la conception libérale de la fédération canadienne.

Il est difficile de cibler précisément toutes les portions du rapport qui sont directement attribuables au commissaire Lévesque. En revanche, nous savons qu'il a rédigé un extrait crucial situé en première partie du rapport dans lequel il distingue entre éducation académique et éducation générale de manière à légitimer l'intervention de la Commission sur des enjeux touchant à l'éducation<sup>990</sup>. L'éducation, affirme-t-il, n'est autre que « le

---

royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, documents administratifs, 1949-1991 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Memorandum à la Commission sur les études spéciales*, 1949.

<sup>986</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 221.

<sup>987</sup> LITT, *The Muses, the Masses..i*, p. 208.

<sup>988</sup> Cité par LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 220.

<sup>989</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 221.

<sup>990</sup> Nous avons retrouvé une version préliminaire du texte dans ses archives. DGDAUL, Fonds GHL,

développement progressif de l'individu dans toutes ses facultés, physiques, intellectuelles, esthétiques et morales. Au terme de la croissance disciplinée de sa personnalité tout entière, l'homme éduqué atteint un développement équilibré de toutes ses facultés; il a réalisé au maximum ses possibilités humaines<sup>991</sup> ». Ainsi, si l'éducation académique, celle qui se pratique dans les écoles, les collèges et les universités, relève bel et bien des provinces en vertu de la constitution canadienne, l'éducation générale, celle qui s'acquiert hors des enceintes scolaires « par la lecture des livres et périodiques, par l'audition d'émissions radiophoniques, par la fréquentation des musées, des galeries, des conférences et des cercles d'étude<sup>992</sup> », celle-là relève fondamentalement de la responsabilité personnelle et familiale. En effet, c'est dans la famille que s'effectue l'initiation de l'enfant à la vie en société. Devenu adulte, il appartient à chacun de perfectionner ses propres capacités. Ce n'est pas là nier la légitimité de l'État d'intervenir pour suppléer aux inévitables manquements de l'éducation générale, mais au contraire rappeler que le « droit canadien ne comporte aucune disposition générale aux termes de laquelle il serait interdit à un organisme quelconque, officiel ou bénévole, de contribuer à l'éducation de l'individu, le mot étant entendu dans son sens le plus large<sup>993</sup> ». Comme il l'avait fait tant de fois auparavant dans sa carrière intellectuelle, le père Lévesque posait ici une distinction fondamentale qui permettait ni plus ni moins que l'intervention fédérale dans le financement des universités. En effet, dès lors qu'on reconnaissait la réalité de leur détresse financière et qu'on acceptait de considérer qu'elles participaient au développement du potentiel humain et à l'élévation culturelle du pays, il devenait non seulement légitime, mais impératif que l'État fédéral les soutiennent financièrement. Il en allait de sa « reconnaissance vis-à-vis des institutions qui, à ses yeux, ont rendu des services à tout le pays<sup>994</sup> ».

---

P151/D/5/5.2 « Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada, documents administratifs, 1949-1991 ».

<sup>991</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 7.

<sup>992</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 7.

<sup>993</sup> Dominion du Canada, *Rapport Massey*, p. 8.

<sup>994</sup> « C'est pour quoi [*sic*] elles se sont adressées au fédéral. Non pas qu'elles reconnaissaient au fédéral un droit de se mêler de leurs affaires, mais parce qu'elles lui faisaient un devoir de venir à leur secours pour des motifs de reconnaissance parce qu'elles jouent un rôle national et rendent des services à tout le pays:

a) elles préparent des fonctionnaires fédéraux: 8,000 gradués des universités travaillent dans le fonctionnarisme fédéral.

b) chacune reçoit des étudiants de toutes les provinces;

Au-delà du simple discours, le père Lévesque a pris des mesures concrètes pour défendre cette conviction durant son mandat à la Commission. À l'instar de ses collègues, il s'est notamment employé à coaliser les groupes d'intérêts qui militaient en faveur du financement fédéral des universités de manière à rendre leur discours le plus cohérent possible. Un échange avec le père Clément Cormier, c.s.c. témoigne éloquentement des efforts qu'il a déployés en ce sens. En décembre 1949, envisageant de soumettre un mémoire à la Commission, cet ancien élève de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval devenu président de l'Université St-Joseph, au Nouveau-Brunswick, écrit au père Lévesque pour lui faire part de ses intentions et lui décrire la situation matérielle de son établissement. Dans sa réponse, le père Lévesque se révèle pour le moins engagé dans l'orientation du discours de la Commission en ce qui a trait au financement fédéral des universités. Loin de laisser au hasard la définition de la position des universités, les commissaires ont élaboré leur position conjointement avec la Conférence nationale des universités canadiennes (C.N.U.C.) et ses constituantes. Dans la foulée de ces discussions, le père Lévesque profite de l'occasion que lui offre la lettre du père Cormier pour faire entrer le discours de son établissement en consonance avec celui de l'ensemble des établissements canadiens. Le professeur dicte donc minutieusement à son ancien étudiant le contenu du mémoire qu'il devrait rédiger:

3- Dans votre mémoire l'important sera de présenter votre Université comme un centre de culture française dans les Maritimes et d'insister sur la spécialisation de vos recherches et de vos études relatives au problème acadien. Ce que vous me dites de la spécialisation acadienne de votre bibliothèque comme aussi de votre futur Institut d'histoire sera sûrement considéré avec le plus grand intérêt par la Commission. J'en dirai tout autant de votre projet de Musée, d'Archives, etc. En somme, vous m'avez donné dans vos trois lettres tout l'essentiel de ce qui peut constituer l'objet d'un mémoire unique et original, capable d'attirer l'attention généreuse des autorités fédérales. Je vous conseillerais fortement d'utiliser tous les détails et matériaux que vous m'avez mis sous les yeux par vos lettres. J'oserais dire qu'une synthèse systématique de ces trois lettres suffirait presque.

4- Sur les points particuliers des Archives, du Musée et de votre Bibliothèque, arrangez votre mémoire pour montrer que ces institutions, même si elles sont régionales, peuvent être d'un grand secours comme compléments des Archives nationales d'Ottawa de la Capitale qui tombent directement sous la juridiction de la Commission.

---

c) elles préparent les cadres de l'armée canadienne;

d) elles ont accompli beaucoup de recherches pour le fédéral;

e) en un mot elles sont des centres culturels pour tout le Canada.» DGDAUL, P151/D/5/5.1 « Aide fédérale aux universités, 1947-1956 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Notes sur l'aide fédérale aux universités*, s.d. [~1952], p. 1-2. Lévesque souligne.

5- Il sera peut-être bon que vous touchiez également à la question des National Scholarships pour dire que sur ce point vous endossez la recommandation collective des Universités canadiennes. Si vous jugez bon de le faire, appuyez également leur autre recommandation concernant la création à Ottawa, non pas d'un ministère, mais d'un Conseil central des arts, des lettres et des sciences ayant pour but de coordonner les activités culturelles qui relèvent du fédéral. [...]

7- C'est pourquoi il est tellement important que vous manifestiez vos besoins par le truchement de l'explication de vos projets. Il suffira de nous les présenter sans même demander d'argent: ce sera beaucoup plus diplomatique<sup>995</sup>.

Nécessité fait loi. Persuadé de l'urgence de la situation financière des universités canadiennes et convaincu que leur vocation humaniste dépassait largement les frontières juridique délimitées par la constitution, le commissaire Lévesque pouvait aller jusqu'à fondre le discours des intervenants universitaires dans le moule des attentes formées au sein même de la Commission afin de produire un effet de cohérence par la répétition des mêmes arguments et des mêmes demandes.

Un tel dévouement envers l'entreprise centralisatrice de la Commission était susceptible de lui valoir bien des inimitiés au sein des milieux nationalistes francophones du Québec. Il est indéniable que par sa seule appartenance nationale et linguistique, le père Lévesque était plus exposé que ses collègues à la rixe politique que la Commission risquait de susciter dans sa propre province. Néanmoins, tout au long de son mandat, il défend les options de la Commission contre les protestations nationalistes en provenance du Québec. Il réserve par exemple de sévères critiques à l'endroit du mémoire déposé par la Ligue d'Action nationale. Le document, co-signé par André Laurendeau, Richard Arès, s.j., François-Albert Angers et Jacques Perrault, témoigne des inquiétudes des nationalistes autonomistes canadiens-français à l'égard de la centralisation que cautionne la Commission. Les auteurs appuient leur argumentaire sur deux axiomes. Le premier postulat porte à comprendre que le Canada est une fédération dans laquelle l'éducation est un champ de compétence dévolu aux provinces. Le second rappelle le caractère biculturel du Canada et émet le souhait que ce caractère soit respecté dans la composition des organismes appelés à être créés par la Commission.

---

<sup>995</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/5/5.2 « Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, documents administratifs, 1949-1991 », Georges-Henri Lévesque à Clément Cormier, 21 décembre 1949.



Sur ces prémisses, la Ligue d'Action Nationale assoit ses appréhensions quant à l'instauration de tout organisme fédéral qui dirigerait la vie culturelle canadienne. Prenant l'exemple d'un conseil national de subvention à la recherche qui conduirait les destinées de la recherche universitaire par ses octrois financiers directifs, ils répudient énergiquement les visées centralisatrices et nationalistes de la Commission. Un tel conseil, comme d'ailleurs tout autre forme d'organisation culturelle centralisée à Ottawa « violerait ouvertement le caractère fédératif de l'État canadien<sup>996</sup> ». Au nom de cette même autonomie garantie par la constitution canadienne, la Ligue nie catégoriquement le droit de l'État fédéral de financer l'éducation: « En dépit de toutes les assurances et promesses de respect que le rapport de votre Commission pourrait contenir à l'égard du principe de l'autonomie provinciale en matière d'éducation, nous croyons que ce rapport violerait immédiatement de telles assurances s'il recommandait d'une façon générale la pratique des octrois fédéraux aux institutions d'enseignement<sup>997</sup>. » Toute subvention fédérale à l'enseignement supérieur signifierait pour eux la rupture du pacte confédératif et révélerait au grand jour la volonté assimilatrice de la majorité anglophone. Plutôt qu'une aide directe, les auteurs du mémoire proposent de redistribuer l'impôt sur le revenu de manière à donner aux provinces « les moyens financiers de faire face à leurs obligations et à leurs charges<sup>998</sup> ».

Cette charge nationaliste contre les fondements et les objectifs avoués de la Commission ne trouve pas chez le père Lévesque un lecteur sympathique. Tout Canadien français soit-il, le commissaire ne partage aucune des idées exprimées par la Ligue. Sa glose impatiente en marge de sa copie du mémoire laisse deviner l'accueil qui fut réservé aux doléances de ses auteurs à la Commission. Considérant que « d'après le droit naturel et quoiqu'il en soit des dispositions légales déjà prises au Canada à ce sujet [l'éducation] n'appartient pas aux provinces plus qu'au fédéral: elle appartient aux parents<sup>999</sup> », il estime que ses interlocuteurs font trop de cas des contraintes constitutionnelles. Selon lui, il « ne faut pas s'enfermer dans des textes de lois ni s'attacher à des cadres juridiques que la vie a

---

<sup>996</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/5/3.1 *Mémoire de la Ligue d'Action nationale à la Commission royale d'enquête sur les arts, les lettres et les sciences* (# 257), s.d. [~1949-1950], p. 14.

<sup>997</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 15.

<sup>998</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 16.

<sup>999</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 13 à l'endos.

débordés<sup>1000</sup> ». Une telle légèreté à l'égard de la loi fondamentale du pays de la part d'un représentant officiel de l'État fédéral n'aurait assurément pas manqué d'étonner un lecteur versé en droit constitutionnel. Quant à la solution proposée par la Ligue aux problèmes financiers des universités, la révision des compétences en matière d'imposition en faveur des provinces, Lévesque l'expédie abruptement: « Ça, c'est pas notre problème<sup>1001</sup>! » Aux auteurs, il suggère donc sans ménagement d'aller « faire ces recommandations ailleurs! Ce n'est pas nos oignons, fort heureusement<sup>1002</sup>! »

Le ton de ces remarques donne à voir un commissaire Lévesque complètement dévoué à l'entreprise de construction nationale à laquelle il a accepté de participer. Sa conception de la fédération canadienne tranche nettement avec l'interprétation constitutionnelle que font les représentants de la Ligue d'Action nationale. Les auteurs poussent l'audace jusqu'à rappeler dans leur mémoire les propos autonomistes, voire séparatistes tenus par le père Lévesque devant une assemblée de l'A.C.J.C. en 1935. Les temps ont changé. Le principal intéressé rétorque que s'il a bien tenu ce discours jadis, il ne croit plus en l'incompatibilité fondamentale entre les intérêts des deux principales communautés nationales du Canada. Au contraire, il croit que le bien commun de l'une et de l'autre communauté exige « deux choses complémentaires: 1- le respect par le Canada des exigences fondamentales et des données de nature de la nation canadienne-française; 2- l'acceptation par cette dernière des sacrifices d'importance secondaire qu'exige d'elle le bien commun d'un pays où elle n'est pas toute seule, et auquel elle a le devoir de contribuer<sup>1003</sup>. » Cette confiance en l'acceptation mutuelle des différences et des aspirations nationales soutendra le nationalisme fédéraliste du père Lévesque tout au long de la décennie 1950 et portera son engagement au cours de ces années au cœur du champ politique.

## 6.2 Combats pour la Faculté, Faculté de combat?

Le 1<sup>er</sup> juin 1951, lors de sa publication, le rapport fait grand bruit au Canada. Il connaît cependant un écho particulier au Québec. Alors que partout au pays l'excitation

---

<sup>1000</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 16 à l'endos.

<sup>1001</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 16.

<sup>1002</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 22 à l'endos.

<sup>1003</sup> DGDAUL, Fonds GHL, *Mémoire de la Ligue d'Action nationale...*, p. 21 à l'endos.

médiatique s'éteint après quelques semaines<sup>1004</sup>, dans la Belle Province, le document continuera d'alimenter les discussions intellectuelles pendant de nombreuses années. Il conduira même l'État provincial à lancer la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels. Événement majeur de l'histoire culturelle du pays, la Commission Massey constitue aussi un pivot dans l'histoire des gouvernements successifs de l'Union nationale que les historiens appellent souvent le « régime duplessiste ». En ce qui concerne le père Lévesque, la Commission Massey transporte dans le champ politique le conflit amorcé dans le champ clérical lors de l'affaire de la non-confessionnalité et dédouble ainsi l'opposition au père Lévesque. Certains évêques reprennent la lutte interrompue en 1947 devant les instances romaines. Ils ne sont plus seuls, toutefois. Des représentants de l'Union nationale joignent leurs voix aux leurs dans l'espoir de décimer ce qu'ils perçoivent comme les forces du « catholicisme de gauche » dans la province, auxquels ils assimilent les universitaires dominicains, dont la Faculté des sciences sociales et son doyen. Durant les deux années que dure son mandat à la Commission, le père Lévesque doit se défendre des accusations portées contre lui par des représentants de l'épiscopat canadien-français et du gouvernement provincial. Ce combat se déroule sur deux fronts, à Rome et au Québec, et engage des modalités de résistance propres à chacun de ces milieux. Il se poursuivra dans les champs politique et intellectuel jusqu'à sa démission du décanat de la Faculté des sciences sociales, en 1955.

### **Le deuxième procès romain: la fronde de M<sup>gr</sup> Courchesne**

Le soir du 14 mai 1953, vers 18h30 heure de Rome, le père Emmanuel Suarez, maître général de l'ordre des Frères prêcheurs, reçoit le père Lévesque. En voyage autour du monde, celui-ci a décidé de faire un arrêt dans la Ville éternelle afin d'y rencontrer les ecclésiastiques qui ont assuré sa défense devant différentes instances vaticanes au cours des dernières années: la Congrégation des Études, la Secrétairerie d'État et le Saint-Office. L'audience auprès du maître général Suarez est le dernier arrêt d'un séjour de trois jours qui a mené le père Lévesque devant le père Michael Browne, maître du Sacré Palais, puis devant le cardinal Alfredo Ottaviani, qui agit « comme une sorte de secrétaire substitut du Saint-

---

<sup>1004</sup> LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 223-224.

Office<sup>1005</sup> », auprès du Pape Pie XII lui-même en audience publique et enfin de M<sup>gr</sup> Giovanni Batista Montini, secrétaire d'État et futur pape Paul VI. À l'exception de la trop brève rencontre avec Pie XII, lors de laquelle le père Lévesque a à peine eu le temps de demander une bénédiction pour la Faculté des sciences sociales, ses professeurs et ses étudiants – que le pape lui a accordée « avec une extrême bienveillance » – toutes ces rencontres ont abordé directement les conflits du père Lévesque avec l'épiscopat québécois depuis l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives. « Et puis, avez-vous maintenant la paix, à Québec<sup>1006?</sup> » lui a ainsi demandé sans détours le cardinal Ottaviani. La rencontre avec le père Suarez ne fait pas exception. Au plus fort de la crise, le maître de l'ordre a en quelque sorte joué le rôle d'avocat du père Lévesque. À un certain moment de la conversation, il lui déclare qu'« à la fin, mon dossier avait à peu près un pied d'épaisseur<sup>1007</sup> ». Les règles des archives secrètes du Vatican nous interdisant l'accès à ce dossier, il est difficile de retisser dans tous ses détails la trame des événements qui ont presque bouté Georges-Henri Lévesque hors de la Faculté qu'il a fondée. Il est néanmoins possible, par recoupement, de reconstituer grossièrement leur déroulement.

### *L'acte d'accusation*

En décembre 1949, lors de son voyage *ad limina*, l'archevêque de Rimouski, M<sup>gr</sup> Georges Courchesne, est porteur d'un mémoire qu'il a préparé et fait signer par « un groupe d'évêques<sup>1008</sup> ». Ce mémoire – ou rapport, les deux termes sont employés dans la correspondance entre Lévesque et ses supérieurs – s'ajouterait à un autre rapport fait celui-là par deux représentants du Gouvernement du Québec, Albiny Paquette, ministre de la Santé, et Antonio Barrette, ministre du Travail<sup>1009</sup>. Les accusations contre le doyen de la Faculté des

---

<sup>1005</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/A/5/1.3 « Journal de voyage autour du monde, 1953 », Georges-Henri LÉVESQUE, *Journal de voyage autour du monde*, 1953, p. 2.

<sup>1006</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...*, p. 2.

<sup>1007</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...*, p. 12.

<sup>1008</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...*, p. 11. Faute d'y avoir eu accès, nous savons peu de choses sur ce mémoire. Selon le père Ceslas Forest, c'est le père Émile Bouvier, s.j. qui en aurait été l'auteur principal et il « reflétait sans doute aussi l'opinion de certains autres évêques. (On a mentionné M<sup>gr</sup> [Georges-Léon] Pelletier de Trois-Rivières et M<sup>gr</sup> [Arthur] Douville de St-Hyacinthe) ». FOREST, *Mémoires*, p. 119. Le document en question aurait, selon « un religieux bien renseigné », fait 92 pages. GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4, p. 271. Blair Fraser, journaliste au *MacLean's Magazine*, fait quant à lui état d'un feuillet de 128 pages. Blair FRASER, « The Fight Over Father Levesque », *Maclean's Magazine*, 1er juillet 1950. p. 53.

<sup>1009</sup> GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4, p. 271. L'abbé Lionel Groulx mentionne aussi un « mémoire extrêmement grave, une revue complète de notre situation religieuse », dont M<sup>gr</sup> Alfred Langlois lui aurait parlé. Rédigé en 1946 par le cardinal Jean-Marie Rodrigue Villeneuve « sur son lit de malade », ce document

sciences sociales de l'Université Laval sont nombreuses. Le père Langlais en énumère l'essentiel dans une lettre au père Lévesque:

À la faculté des sciences sociales, l'insuffisance des cours sur les encycliques des Papes et de l'enseignement de la doctrine de l'Église; le peu d'attention du Père à faire écho aux discours de Pie XII pour en étudier et en prolonger les directives sociales. On lui reproche toujours le principe de la "non-confessionnalité" et des tendances laïcisantes dans son enseignement et ses directions. On l'accuse de faire de la politique active, en particulier d'avoir essayé de fonder dans la Province de Québec un parti ouvrier et d'avoir proposé à l'Hon. Antonio Barrette d'en être le chef, lui promettant son concours. Une déclaration assermentée (affidavit) accompagnerait cette imputation<sup>1010</sup>.

Il y a deux types d'accusations dans ce relevé. De nature religieuse, le premier relève des autorités ecclésiastiques tandis que le second a été colporté par les responsables politiques. Bien que les deux registres et leurs tenants soient liés, on nous permettra de les traiter séparément pour plus de clarté.

Selon toute vraisemblance, c'est bien davantage l'affaire de la non-confessionnalité que la participation du père Lévesque à la Commission Massey ou le rôle de sa Faculté dans la grève de l'amiante qui motive M<sup>gr</sup> Courchesne à déposer son mémoire. Les notes sur ses audiences avec le pape et M<sup>gr</sup> Montini témoignent du mécontentement persistant de certains évêques à l'égard des positions tenues par les dominicains au sujet des coopératives. L'archevêque de Rimouski n'en démord pas, le principe de la non-confessionnalité des coopératives, « cette trouvaille d'un doyen d'École des sciences sociales<sup>1011</sup> », a semé la confusion dans les rangs du catholicisme et sert les intérêts des clubs sociaux neutres bien davantage que ceux de l'Église. Les dirigeants de ces associations brandissent désormais son article pour justifier leur existence et légitimer la participation de catholiques à leurs activités. Voisinant la paranoïa, Courchesne voit dans les clubs neutres autant de chevaux de Troie de la maçonnerie contemporaine. « Aujourd'hui, au lieu d'installer des loges, trop propres à inspirer défiance aux groupements catholiques, on installe des clubs sociaux auxquels on donne mission de faire œuvre philanthropique comme façade. C'est le noyautage

---

aurait été adressé confidentiellement à Pie XII et aurait joué un rôle dans la destitution de M<sup>gr</sup> Joseph Charbonneau. GROULX, *Mes mémoires*, Vol. 4, p. 273-275.

<sup>1010</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Émile-Alphonse Langlais à Gérard Paré, 9 mars 1950.

<sup>1011</sup> AAR, Fonds Georges Courchesne, Georges COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père par l'archevêque de Rimouski à la suite de l'audience du 2 décembre 1949*, 1949, p. 2.

des dirigeants<sup>1012</sup>. » La menace est d'autant plus grave que depuis la guerre, ce type d'associations prolifère au pays. Issues de la culture protestante, elles profitent de l'agnosticisme croissant et encouragent la désaffection catholique à leur profit. Sous « couvert de civisme », ces regroupements aconfessionnels tendent à faire main basse sur l'éducation sociale des adultes. Uniquement dans son archidiocèse, Courchesne en a vu deux se fonder récemment, le *Club Rotary* et les *Knights of Columbus*. Dans chaque cas, il a pu observer que les notables qui y entrent catholiques en ressortent incroyants. Il cite en exemple deux « personnages, dont un magistrat, [qui] ont abandonné la pratique religieuse. » De son point de vue extérieur et nécessairement partial, ces clubs « semble[nt] être l'antichambre de la maçonnerie<sup>1013</sup>. » S'il n'accuse pas formellement ses membres de fomenter des complots contre la religion romaine, il y voit une indubitable concurrence aux œuvres catholiques destinée, à terme, à exercer sur les activités sociales le même contrôle que détient actuellement l'Église. Tel est le système auquel le père Lévesque, qui n'est jamais nommé ici, a apporté sa caution d'ecclésiastique dans son fameux article. Si M<sup>gr</sup> Courchesne est prêt à admettre que « les opérations matérielles de la coopération et du commerce n'ont pas besoin d'être déclarées ou étiquetées catholiques ou confessionnelles », l'archevêque québécois voudrait cependant qu'on reconnaisse la nécessité que les cercles d'études des coopératives soient conduits par des catholiques et suivent la doctrine de l'Église<sup>1014</sup>. « [Car] c'est le cercle d'étude qui est l'âme de la coopération bien inspirée. Et c'est ce qui doit spécifier toute l'œuvre: on ne définit pas une chose, une œuvre, par ses éléments matériels, mais bien par ce qui en est la forme et l'âme<sup>1015</sup>. » D'où il faut conclure que la confessionnalité définit la coopérative. Il n'y avait pas besoin de définir les coopératives comme non-confessionnelles pour faciliter le contact des coopérateurs catholiques avec les non-catholiques. En défendant la thèse contraire, le père Lévesque – puisque c'est principalement de lui qu'il s'agit – a renforcé une dynamique protestante qui détache subrepticement la charité, « vertu essentiellement surnaturelle », de la foi sensée la porter et l'abandonne bientôt aux séductions de l'« athéisme confortable que l'on cherche à opposer en

---

<sup>1012</sup> AAR, Fonds Georges Courchesne, Georges COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini, substitut de la Secrétairerie d'État au début de décembre 1949* [retranscription], 1949, p. 1.

<sup>1013</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 2.

<sup>1014</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 3.

<sup>1015</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 3.

Occident à la brutalité de l'athéisme d'inspiration soviétique » dans le but mal dissimulé de « replâtrer par [la neutralité religieuse] l'unité du monde occidental »<sup>1016</sup>.

L'aventure du père Lévesque aux abords de l'incroyance trahit aux yeux de M<sup>gr</sup> Courchesne l'influence de la nouvelle théologie française sur une certaine frange du clergé et sur la jeunesse d'action catholique et d'action sociale. Fascinée par le catholicisme français, dont Courchesne semble croire qu'il penche intégralement à gauche, celle-ci a oublié que c'est à Rome qu'il convient de rechercher les solutions aux maux contemporains. Seules les revues *Temps présent*, *Témoignage chrétien*, *Esprit*, etc. semblent désormais inspirer les mouvements de jeunes catholiques désormais. Plagiant maladroitement les auteurs français, de trop nombreux jeunes laïcs sont portés « à ranger dans la rubrique doctrine sociale de l'Église de laborieuses déductions empruntées<sup>1017</sup> » à ces publications. L'archevêque écorche au passage ses homonymes montréalais et sherbrookoïses, N.N. Joseph Charbonneau et Philippe Desranleau qui, lors de la grève, ont appuyé sans réserve les familles des grévistes et tenus des propos « condamnant tout capitalisme quelconque<sup>1018</sup> ». Devant de tels excès de langage, il faut comprendre et partager l'inquiétude « des patrons portés à se demander si au Canada français l'Église va à gauche<sup>1019</sup> ». Outre la chaire de Notre-Dame, il faut chercher les vecteurs de cette tendance du côté des instituts et facultés universitaires contrôlées notamment par les dominicains: la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, l'Institut de psychologie expérimentale. Il conviendrait donc de mener une enquête sérieuse et secrète - pour le prestige de l'Église - sur l'enseignement qui se donne » à ces deux écoles universitaires<sup>1020</sup>. « Car de ces deux centres nous viennent des courants divers: *Pigans montes de superficionibus*. Beaucoup s'inquiètent. Et il faut craindre l'invasion de la théologie nouvelle qui sévit en France. Le plagiat, chez nous, importe d'ordinaire ces misères après quelques années. Beaucoup se demandent si le souci doctrinal domine suffisamment chez les autorités actuelles à l'Université de Montréal et à la Faculté des Sciences sociales de

---

<sup>1016</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 1.

<sup>1017</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 3.

<sup>1018</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 3. Sur M<sup>gr</sup> Desranleau, son ouvriérisme et surtout son lacouturisme, voir HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 22-26.

<sup>1019</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 3.

<sup>1020</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 6.

Québec<sup>1021</sup>. » Une telle enquête devrait normalement conduire Rome à remettre au pas ces foyers d'enseignement catholique à l'orthodoxie douteuse. Même si l'enseignement strictement thomiste de la philosophie et de la théologie au Canada français « ne prédispose pas en ce moment notre clergé et nos dirigeants laïques à avaler facilement le réchauffé moderniste servi par certains écrivains de France<sup>1022</sup> », les âmes canadiennes-françaises ne sont pas immunisées contre ces afflictions. Il convient que le Saint-Siège veille à prémunir les clercs et les laïcs de ce péril en corrigeant au besoin le tir de quelques brebis égarées sur les sentiers de « l'immanentisme [*sic*] et [...] d'un évolutionnisme qui ne laisse rien à la pérennité du dogme catholique. » En somme, le discours de Courchesne n'est pas aussi alarmant que l'ont parfois dépeint les innombrables suppositions quant à la déposition de M<sup>gr</sup> Charbonneau. Selon le maître général de l'ordre des Prêcheurs, le groupe d'évêques en question lui aurait demandé de destituer son religieux de la direction de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et de l'éloigner du Canada<sup>1023</sup>. Les notes conservées par M<sup>gr</sup> Courchesne de ses audiences au Saint-Office ne font toutefois pas mention d'une telle demande. Bien que le volumineux mémoire qu'il a soumis au Pontife romain, à la Congrégation des Études et à la Secrétairerie d'État puisse révéler une toute autre attitude<sup>1024</sup>, ses notes ne laissent pas deviner une solution aussi radicale. Il n'appelle évidemment pas à la mise sous tutelle de l'Église canadienne-française, ni à la démission de qui que ce soit mais à une enquête discrète sur certains de ses éléments précis. Tout au plus demande-t-il au pape d'assortir cette mesure disciplinaire d'une « direction claire et ferme du Saint-Siège [...] sur les méfaits des clubs neutres<sup>1025</sup> ».

---

<sup>1021</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 6.

<sup>1022</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 3-4.

<sup>1023</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...* p. 11-12.

<sup>1024</sup> Toujours selon le maître général de l'ordre des Prêcheurs, les copies du mémoire distribuées à chacune de ces instances présentaient des variations. « Le rapport au S.-Père, dont le P. général a une copie ne comporte pas de noms, mais les copies adressées aux Congr.[égations] semblent bien en porter. M<sup>gr</sup> Charbonneau, Faculté des Sciences Sociales de Laval, Prêtres Français et surtout Dominicains Français qui viennent ici répandre leurs doctrines communistes. Charge formidable contre le P. Chenu; son enseignement au Canada, les articles qu'il a publiés. Probablement aussi P. Ducatillon. Dans ce rapport, M<sup>gr</sup> Courchesne dirait que l'Église de France souffre de laïcisme et de communisme: le mal est fait. Au Canada, cette corruption est en voie de se produire actuellement par l'influence ci-haut indiquée. Mais il est encore temps d'empêcher cette corruption. Il faudrait agir vite et fermement. » AOPM, Fonds GHL, boîte 7 - « Articles journaux, témoignages, correspondance », Émile-Alphonse Langlais à Georges-Henri Lévesque, mars 1950.

<sup>1025</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 4.



Aux yeux du lecteur actuel, le raisonnement de l'archevêque de Rimouski peut paraître quelque peu déconcertant, voire absurde. Assimilant en un même ensemble protestantisme, maçonnerie, athéisme, neutralité religieuse et non-confessionnalité, il ne ménage pas les faits pour donner l'impression d'un Canada français en proie aux périls du protestantisme ou de l'incroyance, qui sont ici presque synonymes en ce qu'ils représentent des dangers tout aussi redoutables. Ses notes donnent toutefois un bon aperçu du regard d'un évêque de campagne vieillissant – Courchesne a 70 ans au moment de rédiger son rapport et mourra d'une crise cardiaque le 14 novembre suivant – sur les changements qui affectent le Québec au sortir de la Deuxième Guerre mondiale. Aussi alambiquées soient-elles, ses idées semblent avoir été en phase avec celles des autorités romaines. Sous un Pie XII vieillissant, en effet, le Vatican s'enfermait de plus en plus dans une attitude défensive, voire réactionnaire. En ce début de guerre froide, la phobie du communisme tend à exacerber les tensions à tous les échelons de la vie politique. En France, plusieurs initiatives catholiques destinées à faire consonance avec l'époque furent semoncées et certaines vertement condamnées au cours des années 1950<sup>1026</sup>. On peut donc aisément comprendre que les propos de Courchesne aient trouvé auprès des instances romaines des oreilles attentives<sup>1027</sup>. De fait, selon toute vraisemblance, son rapport contre le catholicisme de gauche aurait achevé de convaincre les autorités romaines de déposer l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Charbonneau<sup>1028</sup>. Dans ces circonstances, les supérieurs du père Lévesque à Rome durent sans aucun doute jouer de beaucoup de prudence et d'adresse diplomatique pour défendre leur religieux contre les attaques de l'épiscopat.

### *La défense dominicaine*

La prudence était d'ailleurs le premier et seul conseil du père général à l'accusé: se tenir coi. Bien au fait des événements romains, le maître de l'ordre recommande en effet au père Lévesque comme à ses supérieurs en poste au Canada « une grande discrétion ». Le

---

<sup>1026</sup> WARREN, « Religion et politique... », p. 415-416.

<sup>1027</sup> Comme le note le père Langlais au sortir d'un entretien avec le père Suarez: « Le Rme Père m'a dit que ce rapport est très bien fait, et qu'il a fait grande impression dans les milieux romains. » AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Georges-Henri Lévesque, mars 1950.

<sup>1028</sup> ROBILLARD, *Monseigneur Joseph Charbonneau...* p. 378-384. Le dossier de M<sup>gr</sup> Charbonneau s'accumulait depuis 1947. De façon convaincante, Robillard défend la thèse selon laquelle ce serait son appui à Georges-Henri Lévesque dans l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives qui aurait coûté son poste à l'archevêque de Montréal.

principal intéressé en particulier doit faire preuve d'une « grande docilité religieuse, cordiale et reconnaissante à suivre les directives reçues »<sup>1029</sup>. Tout indique que le père général a assuré directement la défense du père Lévesque auprès des plus hautes différentes instances où sa réputation était mise en cause. Aucune décision ne se serait prise sans qu'il n'en soit informé. Il est toutefois fortement appuyé dans sa tâche par le père Émile-Alphonse Langlais qui intercède lui aussi en faveur de son confrère dans les plus hauts aréopages. Ce même supérieur qui, quelque 20 ans auparavant, avait si fermement orienté le jeune père Lévesque vers les études lilloises se retrouve en 1950 à sauver la carrière qu'il avait aiguillée. Le père Langlais agit en intermédiaire entre le maître général, le provincial du Canada, Gérard Paré, le père Lévesque et les représentants romains. En l'absence du père Suarez, il produit des documents apologétiques qu'il présente devant les autorités. À sa suggestion, le père Paré rencontre M<sup>gr</sup> Maurice Roy, archevêque de Québec. En tant que chancelier *ex officio* de l'Université Laval, celui-ci, affirme le père Langlais, « ne peut laisser porter jusqu'au Saint-Siège une accusation formelle contre l'enseignement donné dans une faculté de l'Université Laval avec une demande de révocation de son doyen sans se sentir atteint<sup>1030</sup> ». De fait, l'archevêque jouera lui aussi un « rôle de premier plan » dans la défense de son doyen, ainsi que l'atteste le père Lévesque dans une lettre de remerciements datée du 3 juin 1950. Un envoi du père Lévesque au père Langlais daté du 13 mai, dans lequel le destinataire se dit « heureux que les choses aient fini par bien tourner à Rome » et promet de suivre les directives de ses supérieurs, marque la fin approximative des tribulations du père Lévesque à Rome<sup>1031</sup>. Selon les pièces du dossier que nous possédons, tout se serait donc joué entre la fin du mois de février et la mi-mai<sup>1032</sup>. Dans l'intervalle, les dominicains à Rome multiplient les démarches afin de défendre leur confrère.

Une lettre en forme d'apologie du père Langlais, envoyée au père Mariano Cordovani le 29 mars 1950, donne une indication assez précise de la stratégie employée par les alliés du

---

<sup>1029</sup> AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Gérard Paré, 9 mars 1950.

<sup>1030</sup> AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Gérard Paré, 9 mars 1950.

<sup>1031</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950.

<sup>1032</sup> D'après les notes rédigées par Doris Lussier sur les événements qui secouent la Faculté à partir de 1950, le père Lévesque aurait appris l'existence du procès par le recteur Vandry, le 8 février 1950. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.11 « Affaires personnelles en tant que doyen et professeur, 1938-1968 », Doris LUSSIER, *Relation, faite au jour le jour, des faits concernant la Faculté des sciences sociales de Laval*, 1950, p. 2.

père Lévesque. Plutôt que de réfuter directement les accusations portées contre lui, ses supérieurs choisissent de présenter posément leur point de vue. Refusant d'entrer sur le terrain de M<sup>gr</sup> Courchesne en s'offusquant de voir le doyen de la Faculté des sciences sociales mêlé à l'étrange amalgame des tendances idéologiques échafaudées par l'archevêque de Rimouski, Langlais dépeint brièvement la situation de la Faculté et de la catholicité canadienne-française telle qu'il la perçoit. D'emblée, il brosse du père Lévesque un portrait aussi succinct que précis. Né en 1903, formé à Lille et en Belgique sous l'égide du père Rutten notamment, le religieux a bâti de ses propres mains une institution d'enseignement supérieure aujourd'hui renommée mondialement. Son mérite est reconnu partout au Canada et à travers le monde. Membre de l'Union internationale d'Études sociales, le premier ministre du Canada l'a mandaté « personnellement » – Langlais insiste – pour faire partie de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada<sup>1033</sup>. Voilà donc un prêtre dont le prestige rejaillit sur l'ensemble de l'Église catholique. Quant à la Faculté dont l'enseignement est accusé de ne pas suivre suffisamment la doctrine sociale de l'Église, le père Langlais renvoie à la brochure promotionnelle publiée à l'occasion de son dixième anniversaire, document que lui a fait parvenir le père Lévesque avec certaines de ses publications<sup>1034</sup>. En toute probité intellectuelle, le supérieur dominicain est même allé jusqu'à rechercher les manifestations de mécontentement à l'égard de la Faculté afin de mieux comprendre l'opprobre épiscopal. Or, affirme-t-il, il n'a trouvé pour toute contestation publique que deux pauvres articles. Une bien maigre récolte de griefs contre une institution dont on voudrait faire croire qu'elle contribue au renversement de l'ordre catholique établi au Canada français<sup>1035</sup>. Après avoir évoqué la faiblesse de l'opposition à la Faculté au sein des laïcs, le père Langlais trace le portrait du principal accusateur: Georges Courchesne. La présentation qu'il en donne vaut d'être lue en entier pour comprendre la tactique dominicaine dans cette affaire. Elle esquisse le portrait d'un littéraire

---

<sup>1033</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Émile-Alphonse LANGLAIS, *Notes confidentielles présentées au révérendissime Père Mariano Cordovani, O.P., maître du Sacré Palais, Rome. La Faculté des sciences sociales de l'Université Laval de Québec. Son doyen: le T.R. Père Georges-Henri Lévesque, O.P., son enseignement*, 1950-03-29, p. 1.

<sup>1034</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1035</sup> Notons au passage qu'au nombre des deux articles en question se trouve celui de Marcel Clément, paru dans le *Notre Temps* du 12 novembre 1949, que nous avons cité précédemment – voir chapitre 5. L'autre est de M. Gaston Cholette, dans *L'action catholique* de Québec du 20 décembre 1949.

brillant et cultivé... mais d'un évêque au tempérament bouillant et au jugement péremptoire. Langlais se veut parfaitement objectif et même appréciatif, mais son objectivité tient plus de l'équilibre entre deux jugements contraires que de la neutralisation de la subjectivité de l'auteur lui-même. Au final, sous couvert de rendre hommage à celui qu'il décrit comme « un vieil ami », il invalide toutes les critiques de celui-ci sur la Faculté des sciences sociales et son doyen.

Il fait toujours plaisir de penser et de parler en bien d'un vieil ami de près de 40 ans, d'apprécier objectivement ses belles qualités et ses vertus, de louer ses grands mérites et ses oeuvres comme évêque et archevêque de son diocèse. M<sup>gr</sup> Courchesne est un homme de lettres, professeurs d'abord dans un petit séminaire, puis principal (ou directeur) d'une École Normale de filles, auteur d'un manuel apprécié sur les belles-lettres, ensuite évêque et archevêque de Rimouski. Il n'est ni un théologien, ni un philosophe de carrière, ni un sociologue. Esprit intelligent, pénétrant, cultivé, brillant, éclectique, nationaliste de tendance et par entraînement, exclusif par tempérament [*sic*]; manque parfois d'objectivité sous l'influence de la passion et d'une nervosité bilieuse, même malade, souvent dramatique dans l'expression de ses sentiments et de ses vues; manque aussi de mesure et de discrétion dans ses paroles à l'égard même de ses collègues dans l'épiscopat; c'est connu. Ses imputations ou reproches contre la Faculté et son doyen n'ont pas la retenue, l'objectivité et la charité désirables, au moins dans les conversations entendues personnellement. L'enseignement de la Faculté et de son doyen mérite d'être étudié, apprécié, corrigé s'il y a lieu, avec plus de sérénité, d'attention, de bienveillance et de justice<sup>1036</sup>.

Ainsi, les dominicains adoptent en quelque sorte la posture de l'adulte responsable dans la pièce: d'apparence calme, objectif et rigoureux, leur plaidoyer n'a rien du ton alarmiste de celui de M<sup>gr</sup> Courchesne, il ne fait état d'aucune conspiration contre l'Église et fait montre d'une bonne volonté exemplaire. La manœuvre est habile. En se présentant de la sorte, les prêcheurs discréditent leur adversaire plutôt que de répondre à ses arguments. Il ressort en effet de ces notes que nul n'est à même d'exercer un jugement impartial et juste sur la Faculté et son doyen, sinon le doyen lui-même. Plutôt qu'une enquête disciplinaire ou pire, une condamnation publique exigeant la démission du père Lévesque, ses défenseurs romains suggèrent aux autorités vaticanes, en toute apparence de bonne foi, de s'en tenir à une mise au point discrète avec le maître de l'ordre et l'archevêque de Québec. Toute mesure disciplinaire plus sévère et publique provoquerait davantage d'instabilité religieuse et politique dans une province déjà secouée par les troubles sociaux et la démission de

---

<sup>1036</sup> AOPM, Fonds GHL, LANGLAIS, *Notes confidentielles...* p. 4.

l'archevêque de Montréal, affirme le père Langlais. En revanche, une « parole de paix serait des plus opportunes, un appel à la charité, à l'entente, à l'union ferait du bien<sup>1037</sup> ».

Cet appel à la prudence n'est pas sans rappeler les graves avertissements servis par le père Lévesque à ses supérieurs lors de l'affaire de la non-confessionnalité et du procès qui s'en est suivi<sup>1038</sup>. La situation du catholicisme au Canada ne s'est guère améliorée depuis que les pères Lévesque et Gaudrault relayaient les signaux d'alarme d'une élite catholique en proie à l'anticléricalisme à force de voir le clergé s'immiscer dans tous les aspects de leur vie. Réclamant plus de liberté au sein de l'Église, cette élite a été consternée et apeurée par la déposition de M<sup>gr</sup> Charbonneau. Les motifs officiels de sa soudaine démission n'ont leurré personne. Chez les catholiques sociaux, on a interprété son départ comme un coup de semonce contre les esprits les plus hardis de l'Église au Canada. C'est pourquoi davantage qu'un appel au calme, le père Lévesque souhaiterait qu'un « encouragement officiel et public » lui parvienne « de Rome, soit du Vatican, soit de l'Ordre ». Identifié à la même mouvance condamnée par le Saint-Siège avec M<sup>gr</sup> Charbonneau, le doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval se dit convaincu qu'un « tel témoignage soulagerait et redonnerait courage à un groupe considérable de catholiques sociaux (de science et d'action) qui sont vraiment en train de se décourager p.c. qu'on ne cesse de les suspecter et que leurs adversaires ou opposants sont les seuls à recevoir des encouragements officiels de l'Église »<sup>1039</sup>. Encore une fois à l'occasion de son deuxième procès, le doyen dominicain se pose en porte-étendard de la frange des catholiques les plus aptes à infuser la sève chrétienne dans l'arbre canadien-français, c'est-à-dire les seuls qui tiennent compte de la réalité de leur milieu avant d'agir sur lui. Ceux-là même qui attendent désespérément un mot d'encouragement du Saint-Siège sont ceux qui, paradoxalement, ont à son avis « le plus de chance d'agir efficacement sur notre milieu<sup>1040</sup> ». Or, comme il l'expliquait à ses supérieurs en 1946, la fidélité de ces catholiques à l'Église romaine ne tient plus qu'à un fil. Plusieurs ont déjà cessé de pratiquer. Quatre ans plus tard, il estime la situation plus grave que ce que

---

<sup>1037</sup> AOPM, Fonds GHL, LANGLAIS, *Notes confidentielles...* p. 5

<sup>1038</sup> Voir chapitre 4.

<sup>1039</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950. Lévesque souligne.

<sup>1040</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950. Lévesque souligne.

veulent bien reconnaître les autorités. En tant que doyen d'une Faculté de sciences sociales, il est en contact avec cette élite de « catholiques sociaux ». Il se dit ainsi en mesure de percevoir mieux que certains évêques les tristes augures d'une époque non loin où le clergé n'exercera plus son influence salutaire sur les âmes. Ses propres problèmes témoignent à son avis de l'incapacité de certains évêques ruraux à comprendre la réalité contemporaine et à réaliser « qu'aujourd'hui le sort du christianisme se joue surtout dans les grandes villes<sup>1041</sup> ». C'est pourquoi il importe plus que jamais que l'Église réforme ses modes de gouverne morale et repense son rapport au monde canadien-français. Tel qu'il le laisse entendre au maître général de l'Ordre dans sa lettre de remerciement du 14 octobre 1950, une telle refonte exige une compréhension plus fine de l'état du catholicisme au Canada, ce que seule une enquête sociologique est à même de fournir :

Tous ces problèmes particuliers s'inscrivent à l'intérieur d'une situation générale qui représente un moment très critique dans l'histoire du catholicisme au Canada français. Étant en contact continu avec l'élite et la masse des catholiques de chez nous, nous croyons être vraiment au courant de la situation, j'oserais dire plus même que la hiérarchie à qui nos laïques n'osent pas dire ce qu'ils pensent véritablement. Je trouverais très important que l'Église connaisse parfaitement la situation afin d'y apporter les remèdes appropriés avant qu'il ne soit trop tard. Car, je vous l'avoue, il est navrant de voir jusqu'à quel point s'augmente le nombre des laïques qui, surtout parmi les élites, cessent de pratiquer leur religion et deviennent hostiles au clergé. Il me semble que Rome, si vous me permettez l'audace d'une telle suggestion, devrait prendre le plus vite possible les meilleurs moyens de voir l'état religieux réel de notre population qui, j'en ai la conviction, s'éloigne de jour en jour et de plus en plus de notre épiscopat qui ne semble pas le réaliser. Les pèlerinages et les manifestations extérieures peuvent donner le change à quelques-uns, mais ils n'effacent pas les statistiques navrantes que je pourrais produire sur notre inquiétante déchristianisation<sup>1042</sup>.

Tel est le contexte que ses supérieurs avaient en tête lorsqu'en cours de procès, les pères Langlais, Paré et Suarez ont envisagé, de concert avec M<sup>gr</sup> Roy et le principal intéressé, de devancer l'éventuelle sentence romaine et de démettre le père Lévesque de ses fonctions de doyen<sup>1043</sup>. Toutefois, en raison même de la fragilité du climat religieux au Canada français,

---

<sup>1041</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1042</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondances confessionnalité et procès à Rome », Georges-Henri Lévesque à Emmanuel Suarez, 14 octobre 1950.

<sup>1043</sup> Les notes prises par le père Langlais après sa rencontre avec le père général Suarez attestent effectivement cette intention. Il est probable que le père Lévesque lui-même ait suggéré cette option puisqu'il avait lancé l'idée en 1946 au plus fort de la crise de la non-confessionnalité des coopératives. Le père Suarez a ainsi offert de remobiliser le doyen à l'Université catholique de Lille, à l'*Angelicum* à Rome ou même en Amérique du Sud. AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Georges-Henri Lévesque, mars 1950. Voir aussi

cette possibilité a rapidement été rejetée, les supérieurs du père Lévesque ayant préféré l'affrontement à la fuite devant l'adversité, au risque de causer encore davantage de remous. La gravité de la situation l'exige et l'ordre n'a « pas de forces à sacrifier<sup>1044</sup> ». Comme l'affirme le père provincial Paré au père Langlais dans une lettre du 9 avril 1950, l'Église au Canada français paraît sous l'emprise du pouvoir politique depuis le départ de M<sup>gr</sup> Charbonneau. La destitution du père Lévesque ne ferait que miner davantage l'autorité du clergé sur les âmes canadiennes-françaises. Elle « augmenterait le malaise et même l'affolement dans lesquels se trouvent actuellement bon nombre de catholiques au Canada par suite du départ de M<sup>gr</sup> Charbonneau [...elle] provoquerait des appréciations encore plus nocives de la part de l'élément anglais et américain, même de la part de bien des Canadiens français<sup>1045</sup>. » Néanmoins, advenant une démission forcée du père Lévesque, le provincial se dit résolu à ne pas répéter les « mensonges » proférés suite au départ de M<sup>gr</sup> Charbonneau. Il en va de la fidélité à la devise de l'ordre et à leurs convictions profondes :

Nous nous défendrons jusqu'au bout et si le Père L. est destitué, eh bien nous accepterons cette mesure en toute simplicité. Le Père L. restera ici; il abandonnera les Sc. Sociales; je lui confierai un autre ministère; l'ouvrage ne manque pas et nous n'avons pas de forces à sacrifier. Le Père Lévesque se dit capable de subir cette épreuve et j'estime que dans les circonstances l'autorité de l'Ordre au Canada n'en sera aucunement diminuée. Nous agissons en toute vérité, *veritas vitae*. Nous dirons simplement que le Père L. adû quitter sa fonction parce qu'on le lui a demandé. Pareille attitude nous gagnerait l'estime de la plupart des gens<sup>1046</sup>.

Pour sa part, le père Lévesque ne saurait trahir ce qu'il reste de confiance à l'élite laïque envers le clergé. En effet, la Faculté représente le dernier fil rattachant de nombreux catholiques à l'Église. S'il a choisi de « rester sur la brèche<sup>1047</sup> » c'est parce qu'étant à la frontière du laïcat intellectuel et du clergé, il agit tel un barrage empêchant le flot des fidèles excédés de désertier l'Église: « Je crois pouvoir affirmer que la Faculté a l'entière confiance de notre élite qui ne cesse de nous répéter que nous la comprenons et que c'est chez nous qu'elle trouve des réponses chrétiennes satisfaisantes à ses problèmes actuels. Beaucoup vont

---

AOPM, Fonds GHL, boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome », Gérard Paré à Émile-Alphonse Langlais, 9 avril 1950.

<sup>1044</sup> AOPM, Fonds GHL, Gérard Paré à Émile-Alphonse Langlais, 9 avril 1950.

<sup>1045</sup> AOPM, Fonds GHL, Gérard Paré à Émile-Alphonse Langlais, 9 avril 1950.

<sup>1046</sup> AOPM, Fonds GHL, Gérard Paré à Émile-Alphonse Langlais, 9 avril 1950.

<sup>1047</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950.

même jusqu'à nous affirmer que nous sommes le point d'attache qui les lie encore à l'Église<sup>1048</sup>. »

Le deuxième procès romain se présente ainsi comme le dernier épisode de la lutte entamée avec l'affaire de la non-confessionnalité entre deux paradigmes concurrents pour la définition de la nature et du rôle de l'Église dans la société canadienne-française. Comment expliquer que la polémique ressurgisse à ce moment précis? Le lecteur attentif aura cherché le lien entre la participation du père Lévesque à la Commission Massey et les accusations dont il a fait l'objet devant les instances vaticanes. À défaut de preuve claire en ce sens, il est difficile d'établir un lien causal entre les deux événements. Bien que Lévesque ait lui-même souligné les implications identitaires du conflit à M<sup>gr</sup> Montini<sup>1049</sup>, il serait hasardeux de lire dans le nationalisme qui pointe à travers les notes de M<sup>gr</sup> Courchesne<sup>1050</sup> quelque référence à l'enquête fédérale en cours. Selon toute vraisemblance, il n'y a, entre la Commission Massey et les procès romains, qu'une coïncidence temporelle.

Il faut cependant comprendre que la Commission Massey s'inscrit dans un contexte trouble au Canada français, comme ailleurs dans le monde catholique. La Deuxième Guerre mondiale a divisé l'épiscopat sur la question de la participation de l'Église à l'effort de guerre. L'arrêt des hostilités a sonné la reprise accélérée de l'industrialisation et de l'urbanisation, accroissant encore davantage « l'écart entre le projet de société cléricale [de restauration de la chrétienté] et l'expérience de la réalité<sup>1051</sup> ». Les dominicains ont mauvaise presse auprès de la frange déductiviste du clergé. La mise à l'index, en 1942, du petit livre de leur confrère Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, a placé l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal qu'il a fondé dans une position inconfortable.

---

<sup>1048</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950. Lévesque souligne. Il réitère cette idée dans la lettre à Suarez du 14 octobre 1950, en élargissant cette fois le rôle d'ultime barrage contre la désaffection religieuse à l'ensemble de l'ordre au Canada: « Quant à nous, à la Faculté, nous faisons de notre mieux pour accomplir l'apostolat qu'il faut auprès des brebis qui sont tout près de laisser le troupeau. C'est peut-être parce qu'on nous voit souvent en cette compagnie qu'on nous juge quelquefois si sévèrement. J'aime aussi à dire avec fierté que parmi les clercs, les Dominicains en général sont pour un grand nombre de laïcs les seuls agents de liaison qui leur restent avec l'Église. Pour ce qui me regarde, mon Révérendissime Père, je puis parfois me tromper sans doute, mais je tiens à vous assurer que toute ma vie est consacrée à donner aux fidèles de chez nous l'apostolat dont ils ont besoin. » AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Emmanuel Suarez, 14 octobre 1950.

<sup>1049</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...* p. 8.

<sup>1050</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini...* p. 3.

<sup>1051</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 26.



L'Institut de psychologie, lui aussi logé à l'Université de Montréal et dirigé par un dominicain, le père Noël Mailloux, n'est guère mieux vu. N'y enseigne-t-on pas les théories freudiennes en plus de pratiquer sa psychanalyse dans les recherches qui s'y déroulent? À la fin des années 1940, les effets de la crise moderniste divisaient encore le champ clérical canadien-français. Dans le discours des opposants au père Lévesque, la crainte du modernisme se conjugue avec le rejet viscéral du socialisme. La Peur rouge n'est pas un phénomène unique au États-Unis. Au début de la Guerre froide, l'anticommunisme fait l'unanimité des élites traditionnelles au Canada français comme dans l'ensemble du monde catholique. L'année 1949 marque d'ailleurs un temps fort de la division des classes sociales au Québec. La grève de l'amiante qui éclate en février et prend fin en juillet – soit à peu près en même temps que le début de la Commission Massey – voit une part appréciable du clergé se mobiliser en faveur des familles de grévistes pour lesquelles des évêques lancent une campagne de souscription. Néanmoins, la question ouvrière déchire l'épiscopat. Certains, comme l'archevêque de Montréal, M<sup>gr</sup> Charbonneau, n'hésitent pas à prendre fait et cause pour les travailleurs d'Asbestos tandis que d'autres, comme M<sup>gr</sup> Courchesne, se montrent plus réticents à soutenir le mouvement ouvrier et ses éléments subversifs. Déjà marginal au sein de l'assemblée épiscopale, l'ouvriérisme de M<sup>gr</sup> Charbonneau lui attire l'inimitié du gouvernement de l'Union nationale et accroît la distance avec ses pairs, ce qui lui sera fatal.

Ainsi, si elle ne les a pas directement poussés à formuler leurs griefs à son endroit, on peut à bon droit supposer que la participation du dominicain à la Commission a confirmé les soupçons de l'épiscopat déductiviste, hiérachico-hiératique et nationaliste du Québec à son sujet. Depuis l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives, ses adversaires l'accusaient de défendre la recherche objective des faits positifs sans se soucier des principes, de préférer la science à la doctrine sociale. Le voilà qui mène une enquête officielle hors des ornières des enseignements pontificaux. Ils le voyaient faire le jeu des protestants et des incroyants en prônant la non-confessionnalité synonyme de neutralité religieuse dans les coopératives. Le voilà qui s'en va servir les intérêts des anglo-protestants à Ottawa. Ils le croyaient plus soucieux d'unir les nations canadienne-anglaise et canadienne-française à travers le coopératisme que de préserver l'héritage de sa « race »? Le voilà qui cautionne de sa participation une entreprise d'assimilation culturelle patente. Ils redoutaient en lui un « moine laïcisant »? Le voilà en train d'aménager un espace de légitimité pour que l'État

fédéral supplée aux insuffisances de l'Église en matière d'éducation supérieure. Il est ainsi tout à fait plausible que la participation du père Lévesque à la Commission Massey s'inscrive en trame de fond des accusations portées contre lui par M<sup>gr</sup> Courchesne.

Secoués par la violence des récents événements, renforcés dans leurs conviction quant à l'influence délétère du père Lévesque et de ses pairs dominicains sur l'intégrité religieuse et nationale du Canada français et sans doute encouragés par le climat d'opinion romain, ses opposants ont saisi l'occasion des troubles sociaux pour rééditer leurs anciennes doléances confirmées par les nouveaux événement. Ils assimilent l'œuvre universitaire dominicaine à une spiritualité tendancieuse inspirée de la gauche catholique française qui, sous couvert de progressisme, serait en fait vouée à faire entrer les doctrines socialistes, voire carrément communistes au pays de l'ordre et de la croix. L'épisode de la non-confessionnalité des coopératives et ses suites se présente ainsi comme une manifestation locale et excentrée d'un durcissement doctrinal observé à la grandeur de la catholicité durant l'après-guerre. En France, en Amérique latine comme au Québec, les avancées jugées trop hardies des catholiques vers la décléricalisation, la déconfessionnalisation et la décentralisation du pouvoir religieux sont subitement freinées par la Hiérarchie<sup>1052</sup>.

Au-delà de son contexte de production, le deuxième procès romain de Georges-Henri Lévesque témoigne du caractère privé des tribulations de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. En effet, l'opprobre contre le père Lévesque et sa Faculté est incompréhensible si l'on s'en tient à l'analyse de ses rares manifestations publiques. Il est frappant de constater à quel point la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, avant 1950, a peu fait l'objet de contestations écrites dans les journaux et les revues de la province. Pour une institution que l'on a tant décrite comme un « signe de contradiction » – l'expression à connotation christique revient souvent sous la plume du père Lévesque – on trouve très peu de marques de désapprobation à son endroit<sup>1053</sup>. Au-delà de l'escarmouche initiale avec la Faculté de droit et des deux articles cités par Émile-Alphonse Langlais en exemples de reproches adressés à la Faculté, nous n'avons trouvé aucune trace de

---

<sup>1052</sup> WARREN, « Religion et politique... », p. 414-418.

<sup>1053</sup> Comme nous le verrons plus loin, un tel constat invite à repenser le concept de « grande noirceur duplessiste ».

remontrance publique contre l'institution lavalloise avant les années 1950. Au contraire, elle semble faire l'objet d'une rare unanimité quant aux bienfaits qu'elle apporte à la question sociale au Canada français. Ainsi, dans le rapport de force qu'elle entretient avec ses opposants, l'avantage de ceux-ci s'appuie bien plus sur leur position d'autorité dans le champ clérical que sur leur représentativité de l'opinion publique.

En outre, la contestation de son enseignement dans les cercles fermés du Saint-Siège apparaît motivée par d'autres intérêts que la seule préservation de l'intégrité doctrinale de l'Église. En effet, la mise en cause de l'orthodoxie doctrinale de l'enseignement lavallois peine à masquer les motifs épistémologiques et politiques, voire les ressentiments basement humains qui président à la fronde dirigée contre le père Lévesque et sa Faculté. Comme le montrent les notes de M<sup>gr</sup> Courchesne et la correspondance du père Lévesque, l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives est à la source du deuxième procès comme du premier. Cependant, sur ce facteur se sédimentent d'autres enjeux mis en cause par l'engagement du père Lévesque. Son durcissement épistémologique et son fédéralisme déplaisent à ceux qui, depuis l'affaire de la non-confessionnalité, le gardent à l'œil. Ainsi, l'acharnement de ses adversaires contre sa Faculté ne s'explique pas sans tenir compte de la fracture dans le champ clérical mise au jour depuis 1946. En effet, si l'enseignement de la doctrine représentait le seul grief des opposants à la Faculté, ceux-ci s'attaqueraient aussi à la Faculté de droit. Après tout, fait remarquer le père Lévesque, « elle travaille autant que nous dans un domaine essentiellement moral, puisqu'elle n'a de raison d'être qu'en fonction du droit, de la loi, de la justice, du bien commun; toutes données formellement morales<sup>1054</sup> ». Son programme ne comporte pourtant « pratiquement que des cours de droit positif, excepté un petit cours de morale professionnelle et un petit cours de religion auquel les étudiants attachent d'ailleurs peu d'importance puisqu'ils ne comportent même pas de points<sup>1055</sup> ».

Deux poids, deux mesures, donc. La différence de traitement des deux facultés invite à saisir l'animosité de M<sup>gr</sup> Courchesne et de ses collègues à l'égard du père Lévesque dans sa dimension psychosociale. À en juger par les commentaires désobligeants que l'archevêque de Rimouski réserve au doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, la

---

<sup>1054</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1055</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

polémique de 1946 a soulevé chez lui une indignation bilieuse. Si l'on doit croire les confidences du père Lévesque au père Langlais, Courchesne semble avoir gardé une rancœur personnelle contre celui qu'il appellerait « le petit trou de cul de Québec<sup>1056</sup> ». Tout se passe en effet comme si les adversaires du dominicain ne pouvaient se contenter de la victoire à la Pyrrhus arrachée en 1946. Si dans sa lettre d'août 1946, l'arbitre Villeneuve a bel et bien tranché en faveur des opposants à la non-confessionnalité, le principe, lui, est demeuré inchangé et le vocable (non-confessionnel), [...] proposé pour les œuvres économique-sociales [...] tend [désormais] à s'accréditer ailleurs<sup>1057</sup> ». Au-delà du vocable, voire du principe lui-même, c'est le système de pensée qu'ils traduisent que ne peuvent admettre ses adversaires. C'est cette sensibilité religieuse qui, depuis la Révolution française, pousse ses adhérents à concilier l'Église et la religion catholique avec la société moderne. Les compromis exigés par une telle attitude leur apparaissent inadmissibles. Dans le cas présent, le rapprochement entre le catholicisme et le siècle semble vouloir se faire au prix de l'abaissement de l'Église, du renversement du primat de la foi sur la raison et de l'abdication des convictions nationales. C'est trop cher payé pour des esprits fermement ancrés dans leurs certitudes. Or, si les opposants du père Lévesque ont bien gagné la bataille de 1946, en 1949, tout indique qu'ils perdent la guerre. Le deuxième procès apparaît ainsi comme une nouvelle charge destinée cette fois à abattre la tête de la mouvance catholique qu'il représente dans l'espoir de dérouter celle-ci. Conscients de l'importance de la Faculté dans les activités de son doyen, leur tactique consiste à le déboulonner de ce socle afin de lui ôter son principal levier institutionnel d'action sociale et de le dépouiller du prestige qui l'accompagne. Cette mouvance que Courchesne décrit comme le « catholicisme de gauche » le père Forest l'a résumée dans un accès d'impatience devant le successeur de M<sup>gr</sup> Charbonneau à l'archevêché de Montréal, M<sup>gr</sup> Paul-Émile Léger. À celui-ci qui refusait de lui accorder sa confiance lors de leur première rencontre, le père Forest, furieux, lui dépeignit sa vision des luttes intestines qui rongeaient le clergé canadien-français:

Excellence, on a prétendu qu'il y avait dans le Québec des catholiques de gauche et des catholiques de droite. Or, il y a près de 40 ans que je suis mêlé au mouvement intellectuel catholique ici. Pourtant, je n'ai jamais rencontré des catholiques de gauche ni des catholiques de droite. J'ai rencontré des gens qui, à leurs risques et périls, mais

---

<sup>1056</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1057</sup> AAR, Fonds Courchesne, COURCHESNE, *Notes transmises au Saint-Père...* p. 2.

toujours avec l'approbation de l'autorité religieuse, cherchaient par des moyens modernes d'assurer un nouveau progrès de l'Église dans tous les domaines. Ça, ce sont les catholiques de gauche. Quant aux catholiques de droite, ce sont des gens qui non seulement ne font rien, mais passent leur temps à critiquer en arrière et en cachette les premiers sans qu'on puisse exactement savoir ce qu'ils pensent. Ils auraient bien trop peur qu'on dévoile leur ignorance et leurs préjugés<sup>1058</sup>.

Il y aurait ainsi dans l'obstination de Courchesne à réclamer la tête du père Lévesque quelque chose comme l'ultime cri de ralliement d'une élite cléricale traditionnelle dépassée par le temps. Du moins pourrait-on en faire l'hypothèse. À cet égard, il est significatif que, dans son entrevue avec M<sup>gr</sup> Montini, le père Lévesque remarque que « la mort de l'archevêque de Rimouski a arrangé bien des choses<sup>1059</sup> ». Remarquons que les adversaires du dominicain sont pour la plupart issus de la génération précédant la sienne. Lionel Groulx est né en 1878, il a donc exactement 25 ans de plus que Georges-Henri Lévesque. Georges Courchesne et Joseph-Papin Archambault quant à eux, sont nés en 1880, Philippe Desranleau en 1882 et Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, en 1883. Ces hommes n'ont pas vécu les mêmes expériences que leur cadet, ni traversé les mêmes événements au même stade de leurs existences. Ils ont ainsi posé un regard fort différent sur la crise du règlement XVII, par exemple, sur la crise de conscription de 1917 ou sur la crise économique, etc. Ils ont fréquenté d'autres maîtres et se sont développés en fonction d'autres références intellectuelles. Le conflit qui les oppose au père Lévesque comporte donc une indéniable dimension générationnelle. L'après-guerre, qui voit successivement M<sup>gr</sup> Villeneuve (1947), M<sup>gr</sup> Courchesne (1950) et M<sup>gr</sup> Desranleau (1952) emportés par la mort signale un changement de garde au sein du haut clergé canadien-français, un changement cependant tempéré par le renvoi du jeune M<sup>gr</sup> Charbonneau, dont la fougue et l'indépendance d'esprit déplaisaient foncièrement à « l'homme de la fidélité » qu'était M<sup>gr</sup> Courchesne<sup>1060</sup>. Cette démission forcée donne le ton à une décennie de durcissement doctrinal et ecclésial au sein du haut clergé canadien-français, contre lequel continue de s'opérer, dans le bas clergé, tout

---

<sup>1058</sup> FOREST, *Mémoires*, p. 125-126.

<sup>1059</sup> « ...et celle de l'archevêque de Sherbrooke [M<sup>gr</sup> Philippe Desranleau] aussi, n'est-ce pas? », lui a répondu le substitut à la Secrétairerie d'État, ce à quoi le père Lévesque a acquiescé. DGDAUL, Fonds GHL, LÉVESQUE, *Journal de voyage...* p. 8.

<sup>1060</sup> HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, Vol. 3, T. 2, p. 22.

une série d'accommodements aux aspirations spirituelles, morales et sociales de la jeunesse, comme l'a déjà bien montré M. Gauvreau<sup>1061</sup>.

Cependant, l'âge n'explique pas tout. On trouve des esprits progressistes et d'autres plus conservateurs dans chaque génération. D'ailleurs, d'autres adversaires plus ou moins déclarés du père Lévesque sont nés tardivement. Pensons à Émile Bouvier, qui aurait rédigé le mémoire pour le compte des opposants, né en 1906, soit trois ans après le père Lévesque, à M<sup>gr</sup> Arthur Douville et à M<sup>gr</sup> Georges-Léon Pelletier, qui auraient tous deux appuyé le document, nés respectivement en 1894 et en 1904, ou encore au plus connu d'entre tous, Maurice Duplessis, né en 1890. Ainsi, l'hypothèse générationnelle devrait tenir compte d'autres variables, dont la localisation géographique. Le lieu d'exercice du ministère des évêques qui tour à tour appuient Georges-Henri Lévesque ou le conspuent a pu déterminer leur position quant à la place et à la nature de l'Église qu'ils défendent. Comme l'indique le père Lévesque à ses supérieurs, les doléances de M<sup>gr</sup> Courchesne sont celles d'un évêque de campagne qui juge tout à l'aune de sa réalité rurale en voie de perdition sous l'effet de l'urbanisation<sup>1062</sup>. Sous-estimant peut-être l'ampleur des changements qui se déroulent en ville, il croit suffisant de leur opposer son autorité épiscopale pour les contrer. Établis dans les universités et dans les paroisses urbaines – et souvent les plus près des lieux de pouvoir politique et économique – les dominicains, en revanche, prennent la juste mesure du changement et jugent préférable pour l'avenir de l'Église qu'elle s'y fonde plutôt que de tenter vainement d'en renverser la marche<sup>1063</sup>.

---

<sup>1061</sup> GAUVREAU, *Les origines catholiques...*, p. 39-246.

<sup>1062</sup> Une réflexion d'ensemble sur la Grande noirceur catholique et duplessiste ne saurait négliger le clivage rural/urbain sur les problèmes perçus par les intellectuels en cette période transitoire. En ce qui concerne l'aspect politique de cette période, le déséquilibre de la carte électorale a reconduit indûment le mandat de l'Union nationale, simplement favorisée par une répartition des circonscriptions qui ne tenait pas suffisamment compte de l'urbanisation du Québec. Ce constat explique notamment les incohérences aux scrutins généraux de 1952 et 1956. Lors de ces élections, le parti libéral a récolté respectivement 25% et 21,5% des sièges tout en recevant l'appui de 45,8% et 44,9% des électeurs. L'Union nationale quant à elle, accaparait une forte majorité de sièges (73,9% et 77,4%) tout en recueillant l'appui d'une proportion similaire d'électeurs (50,5% et 51,8%). Ainsi, l'impression de décalage entre les mesures du gouvernement et les besoins de la population tels qu'analysés par les universitaires serait largement attribuable à ce retard dans la refonte des comtés électoraux.

<sup>1063</sup> Ici encore cependant, gardons-nous des généralisations abusives. La sensibilité religieuse d'un individu ne prend pas uniquement racine dans son milieu géographique mais puise à de multiples sources: milieu familial, éducation, passé intime, tempérament, etc. Il est difficile de réduire l'explication d'un schème de pensée complexe à une seule cause – ou même à quelques-unes – sans échapper au passage une infinité de facteurs

## Sur le front canadien: la politisation du père Lévesque

Si, comme il le déclare le 13 mai 1950 au père Langlais, les « choses semblent se calmer » à Rome, sur le front canadien cependant, « les difficultés sont loin d'être terminées »<sup>1064</sup>. Bien sûr, la fin du procès romain n'a pas signalé l'arrêt total des hostilités. Débouté à Rome, M<sup>gr</sup> Courchesne poursuit sa fronde dans les circulaires diocésaines, où il réitère ses avertissements contre la « maçonnerie contemporaine »<sup>1065</sup>. Comme l'affirme le père Lévesque dans sa lettre de remerciements au père général, le 14 octobre 1950, ses adversaires parmi les autorités religieuses gardent « toujours une certaine inquiétude ». Quelque cinq ans après avoir été soulevée, la question de la non-confessionnalité des coopératives n'a toujours pas rallié l'assemblée épiscopale autour d'un consensus. Le « souvenir des incidents qui ont marqué chez nous les discussions sur [ce] problème » demeure vif.

Ils craignent aussi que nous donnions trop d'importance à la partie purement "scientifique" de notre programme d'enseignement. Mais nous faisons de notre mieux pour expliquer la légitimité et la nécessité de nos méthodes et aussi de leur montrer que nous donnons à la doctrine sociale catholique toute l'importance et la suprématie qui lui revient. Quant à la question de la non-confessionnalité, conformément à vos directives, mes collègues et moi-même gardons sur elle le silence absolu<sup>1066</sup>.

C'est toutefois l'autorité politique, nommément le gouvernement provincial dirigé par Maurice Duplessis qui pose les problèmes les plus graves au père Lévesque au moment où s'éteint à Rome le brandon de la discorde. Depuis sa nomination à la Commission, le premier ministre du Québec, qui a refusé de collaborer à ses travaux, a le doyen lavallois à l'œil. Le 25 avril 1950, le père Lévesque désobéit à ses supérieurs qui, depuis M<sup>gr</sup> Vandry le 8 février jusqu'au père Paré en passant par les pères Langlais et Suarez, lui demandaient de garder le silence sur toute question polémique. Au banquet annuel du Congrès des relations industrielles, il prononce un discours intitulé « Le communisme et les chrétiens » dans lequel il fustige l'instrumentalisation de l'anticommunisme à des fins électorales. La lutte contre le communisme ne saurait se faire sincèrement sans une connaissance approfondie de cet

---

dissimulés. Les pères Bouvier et Archambault, par exemple, vivent à Montréal, au cœur battant du changement au Québec. Cela ne les empêchent pas de poser sur celui-ci un regard différent de celui du père Lévesque.

<sup>1064</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950.

<sup>1065</sup> Georges COURCHESNE, « Grave avertissement du Saint-Siège sur la Maçonnerie contemporaine », *Circulaire du clergé*, VI, 134 (4 mai 1950), p. 16 et suiv.

<sup>1066</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Emmanuel Suarez, 14 octobre 1950. Lévesque souligne.

ennemi de l'homme et de Dieu. L'enjeu est trop grand, dit-il, pour se contenter en cette matière de « l'insipide et vaine logomachie qui se livre autour de son nom, des fades lieux communs éternellement ressassés qui donnent l'illusion de la pensée et finissent par endormir des craintes essentielles pourtant si nécessaires<sup>1067</sup> ». Seule une telle connaissance délivrera les chrétiens de toutes « les définitions tendancieuses du communisme qui prennent la couleur de l'intérêt », de ces « phrases sonores dont tout le monde se leurre, qui aveuglent et égarent, et qui sont la triste monnaie courante des assembleurs de nuages professionnels, des fanatiques de toutes sortes, bref, de tous ceux qui consciemment ou non énervent, défigurent et finissent par vider la notion de vérité »<sup>1068</sup>. La seule attitude efficace dans la lutte contre cet ennemi mortel ne réside donc pas dans les postures et les grands discours, mais dans l'étude approfondie du phénomène. Celle-ci doit conduire non seulement à une dénonciation renseignée du système totalitaire communiste, mais surtout à des mesures politiques, économiques et sociales concrètes pour éviter qu'il ne s'implante au pays: « Le communisme, c'est le fruit amer de l'injustice sociale, et il n'y a qu'un moyen intelligent de le combattre, c'est de le prévenir en faisant disparaître ses raisons d'être qui sont la misère du peuple, l'injustice sociale, l'insécurité économique, l'exploitation de l'homme par l'homme, bref les mauvaises conditions de vie du peuple qui constituent le plus favorable bouillon de culture du microbe révolutionnaire<sup>1069</sup>. » Le père Lévesque prend ici le contrepied de la culture politique du gouvernement, favorisant l'intervention subsidiaire sur l'étatisme assumé et les octrois discrétionnaires sur les subventions statutaires. Que les « responsables, à tous les niveaux, du bien commun » soient prévenus, s'ils persistent à faire de l'anti-communisme un simple « tremplin électoral », ils n'auront qu'eux à blâmer lorsque le communisme, le vrai, s'installera au Québec<sup>1070</sup>. S'ils n'ont « pas le courage de faire dans la paix les réformes sociales et économiques profondes qu'exige la formidable révolution sociale universelle qui transforme le monde contemporain, qu'ils se préparent à répondre, devant Dieu et devant

---

<sup>1067</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273.

<sup>1068</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273. Le terme « phrases » n'apparaît pas dans la transcription de J.-F. Simard et M. Allard. Elle est cependant ajoutée par l'auteur lui-même sur la copie originale. DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Vandry, Ferdinand », Georges-Henri LÉVESQUE, *Le communisme et les chrétiens*, 25 avril 1950, p. 2.

<sup>1069</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273.

<sup>1070</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273.



l'histoire, des catastrophes que leur omission coupable aura préparées<sup>1071</sup> ». Par le fait même, le père Lévesque se place du bon côté de l'histoire, parmi ceux qui proposent des « réalisations audacieuses s'inspirant de la justice et de l'amour<sup>1072</sup> ». Il aura beau s'en défendre devant ses supérieurs en affirmant que ses propos pouvaient aussi bien s'appliquer au parti libéral, il stigmatise les responsables gouvernementaux pour leur usage abusif de l'épouvantail communiste<sup>1073</sup>. Du « complot communiste » pour détruire le pont des Trois-Rivières à Radio-Canada, « nid de communistes », en passant par les « œufs communistes », le premier ministre brandissait fréquemment le spectre rouge pour justifier ses décisions. Aussi, tous ont interprété le discours du père Lévesque comme une charge contre le gouvernement. Son chef, le premier, réagit vigoureusement aux attaques du doyen. Duplessis, qui n'attendait qu'un faux pas des membres de la Faculté, téléphone dès le lendemain au recteur de l'Université Laval, Ferdinand Vandry, pour lui faire part de son mécontentement et lui annoncer que l'octroi – le mot prend ici tout son sens – du gouvernement à la Faculté des sciences sociales sera amputé de 25 000\$, soit la deuxième moitié du financement annuel récurrent depuis 1945<sup>1074</sup>. Ainsi, ce que Duplessis et les évêques n'avaient pu obtenir par les voies politiques à Rome, ils comptaient bien l'obtenir par les moyens financiers au Québec.

Peu enclin à la confrontation avec les autorités politiques, le recteur Vandry est tenté d'obtempérer aux menaces de Duplessis. Au lendemain de l'allocution, il rédige une lettre de blâme à son turbulent doyen pour lui faire comprendre que son discours compromet « les intérêts supérieurs de l'Université<sup>1075</sup> ». Lévesque lui rétorque que ces intérêts étant d'ordre spirituels, il lui fallait défendre la Faculté contre ceux qui l'accusent de pactiser avec le communisme et rappeler les enseignements pontificaux sur la vraie manière de lutter contre

---

<sup>1071</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273.

<sup>1072</sup> LÉVESQUE, « Le communisme et... », p. 273.

<sup>1073</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950.

<sup>1074</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Vandry, Ferdinand », Ferdinand Vandry à Georges-Henri Lévesque, 30 avril 1950. Dans les semaines qui suivent, ses ministres laisseront entendre que la deuxième moitié de la contribution de 4 M\$ promise à l'Université dans le cadre de sa campagne de souscription ne sera versée que lorsque le doyen sera démis de ses fonctions. Lettre de Lévesque à Norman MacKenzie, 31 mai 1950, citée par LITT, *The Muses, the Masses...*, p. 164.

<sup>1075</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Vandry, Ferdinand », Ferdinand Vandry à Georges-Henri Lévesque, 26 avril 1950.

le péril rouge<sup>1076</sup>. Sa lettre anticipe sur ce qui deviendra, au cours des prochaines années, la raison d'être de son engagement. S'il s'est exprimé comme il l'a fait, c'est pour défendre la « liberté académique que tous les gens qui pensent trouvent actuellement menacée et qu'il importe de défendre à tout prix<sup>1077</sup> ». Au cours des années suivantes, le père Lévesque reviendra fréquemment sur ce thème, manifestant chaque fois une tendance plus forte à généraliser l'oppression dont lui et ses professeurs sont victimes à l'ensemble des Canadiens français de bonne volonté. Catastrophé par l'imprudence du doyen, le recteur laisse entendre qu'il ne lui laisse d'autre choix que de le démettre de ses fonctions: « Avouez, mon Père, que vous devenez un homme dispendieux, trop dispendieux à la vérité, pour l'Université<sup>1078</sup>. » Il faudra une ferme intervention de nosseigneurs Roy, Garant et Parent pour le calmer. Quoi qu'il en soit, selon le père Lévesque sa propre autorité au sein de l'Université sort grandement entamée par cette affaire. Dans la communauté lavalloise, on est d'avis que son obséquiosité à l'endroit du gouvernement compromet sérieusement la liberté académique<sup>1079</sup>.

Entre-temps cependant, le 2 mai 1950 plus précisément, des membres de la Faculté se réunissent pour discuter d'une réponse radicale aux atteintes de Duplessis. Advenant une démission forcée du père Lévesque, Maurice Lamontagne, Maurice Tremblay, Albert Faucher et Doris Lussier se déclarent prêts à démissionner en bloc pour soutenir leur doyen<sup>1080</sup>. Comme en témoignent l'ébauche de projet esquissée par Maurice Lamontagne, ils envisagent même de fonder une faculté des sciences sociales libres à l'Université d'Ottawa. Une Faculté des sciences sociales francophone dans la capitale présenterait de nombreux avantages. D'abord, sise au cœur battant de la fonction publique fédérale, la nouvelle faculté offrirait aux étudiants de meilleures perspectives d'emploi. Immergés dans la vie de la capitale tout au long de leurs études, ils seraient aussi mieux préparés à la transition vers le marché de l'emploi canadien-anglais. S'il se réalise, le projet favoriserait ainsi le rayonnement des francophones au sein du Canada anglais en plus de contribuer au

---

<sup>1076</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Vandry, Ferdinand », Georges-Henri Lévesque à Ferdinand Vandry, 29 avril 1950.

<sup>1077</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Ferdinand Vandry, 29 avril 1950.

<sup>1078</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Ferdinand Vandry à Georges-Henri Lévesque, 30 avril 1950.

<sup>1079</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950; AOPM, Fonds GHL, boîte 7 - « Articles journaux, témoignages, correspondance », Georges-Henri Lévesque à Gérard Paré, 3 juin 1950; AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Emmanuel Suarez, 14 octobre 1950.

<sup>1080</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LUSSIER, *Relation des faits concernant...*, p. 4.

décloisonnement des spécialistes universitaires et des experts gouvernementaux œuvrant en sciences sociales. Mais outre ces considérations positives, la fondation de cette faculté est surtout motivée par des facteurs répulsifs: « Il existe depuis quelque temps [...] une psychose dans la province de Québec qui n'est pas favorable à l'enseignement des sciences sociales. Des facteurs politiques et des problèmes financiers rendent très difficile le progrès en ce domaine<sup>1081</sup>. » Dans ce contexte, la démission des professeurs lavallois permettrait à la Faculté lavalloise de survivre dans les nouvelles conditions financières qui lui sont imposées par les coupures gouvernementales et selon les notes de Lamontagne, « il est fort probable que le Père Lévesque et quelques-uns de ses collaborateurs accepteraient de fonder une faculté des sciences à l'Université d'Ottawa<sup>1082</sup> ». Le projet ne verra jamais le jour. Sitôt ébauché, il s'ébruite cependant jusqu'à Montréal et se rend aux oreilles du provincial dominicain, le père Paré qui avertit le père Lévesque de se tenir coi<sup>1083</sup>.

Cet épisode donne le ton à une décennie de confrontation entre le père Lévesque et les membres de sa Faculté d'une part, et le gouvernement de l'Union nationale et les intellectuels nationalistes gravitant autour de *L'Action nationale* d'autre part. Persécuté au Québec par l'autorité politique et apostasié par les nationalistes groulxien, le père Lévesque oriente définitivement sa trajectoire intellectuelle et sociale vers le Canada anglais au tournant des années 1950. Sous son vernis humaniste, son engagement se teinte alors plus visiblement d'une couleur partisane.

### **Humanisme, liberté et autonomie des sciences sociales**

La participation de Lévesque à la Commission Massey ajoute une dimension franchement politique à l'antagonisme qu'il soulevait déjà dans le champ religieux. En acceptant le mandat, le dominicain achève de retourner contre lui l'*establishment* nationaliste et traditionaliste francophone au Québec. Dix-huit jours exactement après le dépôt du rapport, le 19 juin 1951, le gouvernement fédéral annonce l'octroi de 7 M\$ aux universités canadiennes. Quelques mois plus tard, en novembre 1951, la Ligue d'Action nationale publie

---

<sup>1081</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Lamontagne, Maurice », Maurice LAMONTAGNE, *Projet de fondation d'une Faculté de sciences sociales libre à Ottawa*, 1950-05-02, p. 5.

<sup>1082</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LAMONTAGNE, *Projet de fondation...* p. 5.

<sup>1083</sup> AOPM, Fonds GHL, boîte 7 - « Articles journaux, témoignages, correspondance », Gérard Paré à Georges-Henri Lévesque, 11 mai 1950.

son mémoire dans un cahier de *l'Institut social populaire*<sup>1084</sup>. Au même moment paraît, dans la revue de *L'Action nationale*, le premier d'une série de six longs articles dans lesquels ce chanfre du nationalisme autonomiste juge très sévèrement la centralisation anticonstitutionnelle cautionnée par le rapport Massey<sup>1085</sup>. Pour François-Albert Angers, le financement fédéral des universités constitue une trahison impardonnable du père Lévesque. À mots à peine couverts, il soupçonne celui-ci d'avoir « vendu son âme pour quelques dollars à la cause fédérale<sup>1086</sup> ». Il lui apparaît clair que la Commission a manœuvré de pair avec le gouvernement pour justifier l'intervention de celui-ci dans ce champ de compétence provinciale sacré entre tous qu'est l'éducation. En cela, comme nous l'avons vu précédemment, il vise juste. L'humanisme dont se réclament les auteurs du rapport n'est autre qu'un vernis destiné à tromper la vigilance des universitaires francophones du Québec et « faire avancer l'hégémonie de la cause anglo-protestante, sinon purement anti-religieuse en même temps qu'anglo-saxonne, au Canada<sup>1087</sup> ». L'accusation est grave. Religieux, Canadien français et intellectuel respecté partout au Canada, le père Lévesque aurait couvert « de sa robe sacerdotale immaculée, de son standing dans le monde de la dialectique et de son passé consacré à la défense des intérêts canadiens-français, la thèse des pires ennemis du Canada français<sup>1088</sup> ». Ainsi, la critique d'Angers engage tout le travail du dominicain au Québec, non seulement celui de commissaire, mais aussi celui de doyen et de professeur à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Là, affirme l'auteur, on forme « toute une jeunesse à un esprit d'apostasie nationale<sup>1089</sup> ». La nomination du père Lévesque l'a donc identifié non plus seulement comme un agent anticlérical infiltré dans l'Église ainsi que le laissaient entendre les accusations de M<sup>gr</sup> Courchesne, mais comme un traître national infiltré au Canada français pour l'asservir aux intérêts des anglo-canadiens protestants. Ces lignes ne sont pas sans rappeler ce qu'écrivait Everett C. Hughes quelque dix ans auparavant dans le mémoire privé préparé à l'intention des organismes subventionnaires américains au sujet du

---

<sup>1084</sup> Anciennement E.S.P. Richard ARÈS, « Mémoire de la Ligue d'Action nationale », *Cahiers de l'Institut social populaire*, 448 (novembre 1951), p. 1-22.

<sup>1085</sup> François-Albert ANGERS, « Deux modèles d'inconscience: le premier ministre Saint-Laurent et le Commissaire Lévesque », *L'Action nationale*, 38, 3 (novembre 1951), p. 180-210.

<sup>1086</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 269.

<sup>1087</sup> ANGERS, « Deux modèles d'inconscience... », p. 181.

<sup>1088</sup> ANGERS, « Deux modèles d'inconscience... », p. 182.

<sup>1089</sup> ANGERS, « Deux modèles d'inconscience... », p. 206.

nationalisme canadien-français. Rétrospectivement, le sociologue américain semble décrire l'avenir du père Lévesque lorsqu'il écrit:

*In nationalism, as in Action, there is the open suggestion that the economically and socially powerful French Canadians "sell out" alike their nationality and their religion; or that, at least, they are indifferent to their "patriotic" duties. The people referred to give some grounds for such accusation. For one thing, they show malaise in the presence of extreme nationalism. They have a stake in collaboration between the French and the English. Their attempts to explain and justify French-Canadian nationalism to their English acquaintances subjects them to the accusation that they are, themselves, nationalistic. And their association with English people makes them "traitors" in the eyes of the more ardent nationalists among their own people<sup>1090</sup>.*

Se pourrait-il que Hughes ait tracé le début d'une explication de la tangente que prend la trajectoire intellectuelle et sociale du père Lévesque à compter du milieu des années 1940? Se pourrait-il que, son statut d'intellectuel de référence consacré par sa nomination à la Commission Massey, le père Lévesque se soit rangé au nombre de ces cibles toutes désignées du ressentiment nationaliste contre « *the economically and socially powerful French Canadians* »? Qu'il soit de facto devenu un « vendu », un traître à la nation? C'est du moins ce que suggère la lecture des articles d'Angers. Est-ce à dire toutefois que les motivations qui justifient ce réflexe de rejet du corps national soient dépourvues de fondement factuel? Ici, un constat s'impose: à partir de 1948, le redéploiement idéologique et social du père Lévesque amorcé au cours de la Deuxième Guerre mondiale s'accélère de manière assez frappante. Tout en repassant sur les traits qui ont délimité le cadre de sa pensée dans la modernité économique et épistémologique – en omettant toutefois de revenir sur la non-confessionnalité comme l'ont exigé ses supérieurs depuis 1946, signe patent de la sensibilité persistante du sujet – le père Lévesque insiste plus que jamais sur l'intégration du Canada français au reste du pays. Ce faisant, il s'emploie à associer étroitement humanisme, liberté et fédéralisme de manière à faire comprendre que l'ouverture à l'Autre anglophone est une condition nécessaire au plein épanouissement culturel des francophones dans l'ensemble canadien.

Nous avons déjà mentionné le discours prononcé à la réception du doctorat *honoris causa* de l'Université de Colombie-Britannique. Ses principales interventions au cours des années suivantes tournent toutes autour des mêmes thèmes, accentuant toutefois sa réflexion

---

<sup>1090</sup> DGDAUL, Fonds GHL, HUGHES, *Action catholique...*, p. 22.

sur les notions de culture, d'éducation et de civilisation élaborée dans le cadre des travaux de la Commission. Par exemple, il développe ces thèmes le 18 novembre 1950, lors de la réception organisée en l'honneur de son intronisation à la section française de la Société royale du Canada. Il y définit la culture comme le développement intégral de toutes les facultés de l'homme et la civilisation comme le résultat de la sédimentation progressive des institutions nées de la culture humaine et vouées à sa pérennisation. De là dérive la relation étroite qui lie le développement culturel – entendu dans son sens le plus large comme l'actualisation de toutes les capacités humaines: esthétiques, intellectuelles, morales, religieuses, etc. – aux efforts déployés par une collectivité donnée pour accroître ce capital en investissant dans ses institutions. Durant les travaux de la Commission, le commissaire n'est jamais loin derrière l'orateur: le père Lévesque profite de la tribune qui lui est offerte pour annoncer dans ses grandes lignes l'essentiel des recommandations du rapport Massey.

On peut donc dire que les sociétés progressent plus rapidement, atteignent mieux leur bien commun et haussent leur degré de civilisation dans la mesure même où elles favorisent la culture de leurs membres. Car plus les citoyens sont cultivés, et plus les citoyens cultivés sont nombreux, plus il est facile à une société d'atteindre aux plus grands accomplissements de la civilisation. De sorte que l'encouragement à la culture dans un pays est une des meilleures garanties de civilisation<sup>1091</sup>.

Dans le contexte biculturel canadien, où la liberté représente « le signe le plus manifeste du degré de civilisation », le développement culturel devrait normalement favoriser le rapprochement culturel dans un esprit d'amitié fraternelle. Le rêve humaniste de Georges-Henri Lévesque rejoint ici le projet national canadien. Puisant aux sources d'un même humanisme médiéval, les racines française et anglaise qui alimentent le sentiment national de part et d'autre sont susceptibles de nourrir, avec un peu de charité chrétienne et si on les entretient adéquatement, le sentiment d'appartenance de tous les Canadiens: « Car l'unité canadienne se fera par la culture ou elle ne se fera pas. C'est d'abord dans l'esprit et le cœur des Canadiens que jailliront les sources de leur fraternité. C'est par la culture qu'on les présentera les uns aux autres, qu'on les fera mieux connaître, donc se mieux comprendre et s'aimer<sup>1092</sup>. »

---

<sup>1091</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, « Réponse du T.R.P. Georges-Henri Lévesque, o.p. », *Société royale du Canada*, 7 (1950), p. 76.

<sup>1092</sup> LÉVESQUE, « Réponse... », p. 78.

En faisant référence à l'humanisme chrétien, le dominicain cherche donc à réconcilier l'idéal fédéraliste avec le « patriotisme », synonyme chez lui de nationalisme ouvert. L'humanisme que prône le père Lévesque ne s'identifie pas à la vénération des penseurs et des artistes de la Grèce et de la Rome antiques, pas plus qu'il ne renvoie à une métaphysique anthropocentrique qui remplacerait Dieu par l'homme. Il prend plutôt la forme d'une attitude, une disposition aimante et bienveillante face à l'homme aspirant à le développer dans toute sa potentialité<sup>1093</sup>. Il s'agit selon lui de replacer « le sens de l'homme » au centre de toutes les activités humaines. Les discours qu'il prononce au cours de la première moitié des années 1950 sont ceux d'un intellectuel mûr. Ils évoquent en un condensé les grands thèmes qui ont présidé à son engagement tout au long de sa carrière. Le 5 juin 1952, à la Société historique du Canada, il récapitule ainsi l'essentiel de sa pensée économique lorsqu'il rappelle que la vie économique doit être consacrée au mieux-être de l'Homme<sup>1094</sup>. Du même souffle, il réitère l'éthique de responsabilité qui a toujours guidé son travail de doyen d'une faculté de sciences sociales:

Ils ont perdu le sens de l'homme enfin tous les savants, en un mot, qui ne voient pas plus loin que l'horizon borné de leur spécialité dont la science ne s'épanouit pas en amour et que leur tour d'ivoire empêche d'entendre l'appel que depuis toujours leur adresse l'humanité à la recherche de son mieux-être et de son bonheur temporels. Ce que l'humanisme exige des savants aujourd'hui, et surtout de ceux qui font des sciences sociales, c'est bien plus qu'une compétence reconnue dans un domaine précis du savoir humain. Il exige qu'ils mettent à la disposition du peuple les fruits de leurs recherches et, lorsque c'est possible, qu'ils prolongent leur connaissance scientifique en action sociale en s'engageant à leur façon dans les combats de la vérité et de la justice, en apportant leurs lumières et leur prudence à la solution pratique des problèmes qui confrontent leurs contemporains<sup>1095</sup>.

---

<sup>1093</sup> LÉVESQUE, « Humanisme et sciences sociales », p. 130.

<sup>1094</sup> « Il a perdu le sens de l'homme l'économiste qui ne reconnaît pas, théoriquement et pratiquement, que la vie économique, objet de son étude, est un travail d'adaptation des biens matériels aux besoins humains; que la fin de l'activité économique, c'est le bien commun de tous et non pas seulement le profit de quelques-uns; que la première et fondamentale exigence de ce bien commun, c'est que le plus de citoyens possibles aient la plus grande sécurité économique possible sans que pour cela en souffre leur inaliénable liberté de personnes humaines; que tous les hommes ont le droit au travail, et à un travail dont la nécessaire rationalisation ne détruit pas la qualité humaine; qu'ils ont aussi droit à la propriété, sans laquelle la liberté, fût-elle proclamée dans les textes constitutionnels, n'est qu'un luxe inutile pour ne pas dire une cruelle illusion. » LÉVESQUE, « Humanisme et sciences sociales », p. 131-132.

<sup>1095</sup> LÉVESQUE, « Humanisme et sciences sociales », p. 132. Le doyen songe peut-être à ses jeunes collègues, J.-C. Falardeau, F. Dumont et L. Dion en particulier, qui au même moment, s'efforcent d'accroître l'autonomie de la Faculté vis-à-vis du jeu politique, au prix de la mission d'engagement social que Lévesque leur avait confiée. BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... », p. 335.

Liberté: le mot est lâché. Au moment où le père Lévesque est enserré dans l'étau de l'épiscopat et du gouvernement unioniste, la liberté s'impose à ses yeux comme la condition *sine qua non* de l'épanouissement humain. Le 5 mai 1952, la causerie qu'il prononce sur les ondes de Radio-Canada à l'émission *Revue des arts et des lettres* consacre une formule déjà employée lors du banquet annuel de la Faculté le 28 avril 1948: « La liberté aussi vient de Dieu<sup>1096</sup>. » Au moment de la prononcer de nouveau, Lévesque cherche tout à la fois à défendre un idéal supérieur au nationalisme, à légitimer son action au sein de la Commission Massey et à dénoncer sa propre condition d'universitaire. Pour créer, pour penser, travailler bref, pour vivre pleinement, l'homme a besoin de se sentir libre, dit-il en substance. En rappelant l'importance, pour que s'épanouisse la vie de l'esprit au pays, d'assurer aux artistes et aux savants les moyens de leur subsistance, de les affranchir de la condition misérable qui est trop souvent la leur, il évoque sans les nommer les millions de dollars promis aux universités canadiennes grâce à la Commission. Il écorche aussi au passage le premier ministre Duplessis qui, après avoir toléré l'« intrusion » fédérale dans ce domaine de compétence provinciale en 1951, a définitivement fermé la porte des universités aux octrois fédéraux en 1952<sup>1097</sup>. Enfin, de façon détournée, il dénonce la persécution politique et ecclésiastique dont sa propre faculté est victime. Ses paroles traduisent l'indignation d'un doyen asphyxié à la fois par les autorités spirituelles et temporelles:

Liberté de la culture, cela veut dire d'abord: absence de contrainte et de peur. La science et l'art ne peuvent s'exprimer authentiquement que dans une atmosphère de sympathie. Ce sont des fleurs de l'esprit qui ne vivent qu'au soleil de la liberté. Si on ne laisse pas les savants effectuer, dans leur féconde lenteur et une pleine liberté académique, les recherches qu'ils ont pour mission de faire en vue d'étendre le domaine des connaissances humaines et appliquer ensuite leur génie à l'amélioration des conditions de vie de l'humanité, on stérilise la science, on tarit la principale source des progrès humains<sup>1098</sup>.

Comment, en effet, ne pas lire dans ce discours la colère à peine contenue du clerc et du sociologue contre ses adversaires de l'épiscopat et du gouvernement, ceux-là même qui

---

<sup>1096</sup> « Travailler en liberté - Pour faire un travail efficace, il faut qu'un homme soit libre. Libre devant l'argent, libre devant les forces politiques quelles qu'elles soient, libre devant l'opinion publique dont il doit être indifférent aux louanges comme aux sarcasmes. Car la liberté aussi vient de Dieu. » LÉVESQUE, « La liberté aussi... », p. 119.

<sup>1097</sup> *Débats de l'Assemblée législative du Québec, 24<sup>e</sup> législature, 1<sup>ère</sup> session (du 12 novembre 1952 au 26 février 1953)*, Québec, Assemblée nationale du Québec, 2009, p. 663

<sup>1098</sup> LÉVESQUE, « Liberté de la culture », p. 455.



entretiennent le « culte traditionnel trop exclusif, et quelquefois idolâtre même, qu'on a voué chez nous à l'autorité [et qui] est en train de nous faire perdre le sens de la liberté<sup>1099</sup> »? La phrase qui allait rendre ce discours célèbre – « La liberté aussi vient de Dieu. » – synthétise l'ensemble de la carrière intellectuelle du père Lévesque. Elle condense 20 ans d'efforts de conciliation entre liberté, autorité et responsabilité. Liberté d'entreprendre et partage de l'autorité et responsabilité à l'égard de la collectivité au point de vue économique; liberté d'agir hors de l'autorité directe du clergé et responsabilisation des laïques sur le plan social; liberté de penser le monde rationnellement, autorité de l'évidence et responsabilité sociale du scientifique au point de vue épistémologique. Tous ces appels se cristallisent dans le cri poussé ce jour-là.

L'aspiration au dépassement des particularismes nationaux dans un projet humaniste de réconciliation nationale sera au cœur de la plupart des interventions publiques du dominicain au cours de la première moitié des années 1950<sup>1100</sup>. Comme on l'a vu, ce projet lui vaut l'inimitié des nationalistes autonomistes qui, comme Angers, dénoncent à grands cris son « inconscience ». Il est vrai que la position du père Lévesque sur la question nationale et constitutionnelle marque une rupture franche avec ses propos de jeunesse. Comme l'a bien écrit J.-P. Warren, dans les années d'après-guerre, le nationalisme groulxien n'est plus une option viable selon le dominicain. Les Canadiens français doivent embrasser l'humanisme et accueillir la diversité culturelle comme une richesse plutôt que de s'emurer dans un passéisme respirant la « nostalgie de la France authentique d'autrefois et légitima[nt] en plein XX<sup>e</sup> siècle la reproduction d'une chrétienté où l'avenir [est] tracé par la charrue et guidée par la croix<sup>1101</sup> ». S'il pouvait subsister un espoir de réconciliation avec le clan nationaliste basé à Montréal, la réaction du dominicain aux attaques dont il est l'objet dans *L'Action nationale* sous la plume d'Angers l'a sans aucun doute pulvérisé. Regrettant qu'Angers juge « de tout d'après des critères nationalistes », le dominicain ne peut accepter que l'économiste assimile son attitude d'ouverture à la majorité anglo-protestante à celle d'un parjure voué à

---

<sup>1099</sup> LÉVESQUE, « Liberté de la culture », p. 456.

<sup>1100</sup> Voir par exemples: Georges-Henri LÉVESQUE, *Le chevauchement des cultures*, 1955. ; LÉVESQUE, « Culture française... », p. 458-462.

<sup>1101</sup> WARREN, *L'engagement sociologique*, p. 267.

« l'anglicisation et à la protestantisation [*sic*] de [ses] compatriotes »<sup>1102</sup>. Pour le prêtre, c'en est trop. Il abandonne définitivement tout espoir de dialogue avec son vis-à-vis:

Je crois bien qu'il soit définitivement inutile de chercher un terrain d'entente entre nous deux, car l'essentiel nous sépare: l'esprit. Votre univers est désespérément trop étroit: tout homme qui croit à la civilisation ne peut qu'y étouffer. Vous pouvez continuer vos monologues: ils sont par eux-mêmes la plus éloquente preuve de l'inanité de la pensée et du système auxquels ils se rattachent. Car le nationalisme pour les Canadiens français est, au XX<sup>e</sup> siècle, une voie sans issue, une triste illusion, pour ne pas dire un piège naturel où les ennemis de notre nation ne sont sans doute par fâchés de voir s'engouffrer et se réduire à l'inefficacité des esprit généreux qui eussent pu autrement mener un si bon combat<sup>1103</sup>.

Comme en témoigne cette lettre, cette rupture ne se manifeste pas uniquement sur le plan idéologique: elle comporte aussi des incidences sur le plan humain. Elle se reflète notamment dans le redéploiement du réseau social du père Lévesque à compter de la fin des années 1949, un redéploiement qui s'affirme avec de plus en plus de force au fil des années 1950.

En effet, tant par sa localisation géographique que par sa couleur partisane, le réseau intellectuel du père Lévesque dans les années 1950 témoigne de son adhésion au fédéralisme canadien et du rejet de ses idées par les hautes instances gouvernementales et ecclésiastiques du Québec. La liste des honneurs qu'on lui décerne au cours de ces années offre un instantané de cette reconfiguration. Parvenu au faîte de sa carrière intellectuelle, le doyen lavallois reçoit plusieurs doctorats honorifiques de la part d'établissements universitaires. Ces marques de distinctions cartographient son réseau d'influence, que nous avons illustré en annexe pour mieux voir à quel point Lévesque, malgré tout son rayonnement, apparaît symboliquement comme un exilé en sa propre province<sup>1104</sup>. Les marques de son engagement intellectuel témoignent également de cet exil symbolique. Entre 1946 et 1955, il est successivement cofondateur du camp Laquémac (1946) et de la Société canadienne d'éducation post-scolaire (1946), admis à la Société royale du Canada<sup>1105</sup> (1949), nommé au

---

<sup>1102</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/D/11 « Correspondance générale - Angers, François-Albert », Georges-Henri Lévesque à François-Albert Angers, n.d. [~1953].

<sup>1103</sup> DGDAUL, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à François-Albert Angers, n.d. [~1953].

<sup>1104</sup> Voir l'annexe 4.

<sup>1105</sup> Il est d'ailleurs présenté par Jean-Marie Nadeau, président de la Commission politique du parti libéral. Jean-Marie NADEAU, « Allocution de M. Jean-Marie Nadeau », *Société royale du Canada*, 7 (1950), p. 59-65.

sein de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada (1949), élu président de la *Canadian Political Science Association* (1951) en plus de représenter le Canada devant plusieurs organismes internationaux<sup>1106</sup>. Ottawa apparaît ainsi comme un choix logique, au plus fort de la crise de financement, lorsque le doyen Lévesque et ses professeurs dissidents envisagent de fonder une nouvelle faculté des sciences sociales. Au début des années 1950, le rayonnement du père Lévesque apparaît sous un jour beaucoup plus positif dans le reste du pays. Comme le remarque Maurice Lamontagne au moment d'ébaucher le projet d'une nouvelle faculté de sciences sociales à Ottawa, le « prestige acquis par le père Lévesque sur le plan canadien et en particulier dans les milieux universitaires et dans l'administration fédérale est incontestable<sup>1107</sup> ». Cette affinité nouvellement affichée avec le reste du pays le place, dans ses lettres à ses supérieurs, en situation de porte-parole des Canadiens anglais<sup>1108</sup>. Ainsi sa position de doyen d'une faculté universitaire en plein développement ne saurait faire écran quant à sa position au sein du champ intellectuel canadien-français. Dans le Québec francophone des années 1950, la figure du père Lévesque revêt un caractère polarisant. Au sein même de sa Faculté, l'engagement du père Lévesque suscite les remises en question d'un certain nombre des professeurs. Ceux-ci aspirent à davantage de neutralité axiologique, tant dans l'enseignement que dans les activités extra-universitaires. Ils appellent donc à retrancher la Faculté dans une science détachée des influences extérieures au champ scientifique et militent pour la fin des partis-pris, qu'ils soient religieux ou politiques<sup>1109</sup>. Hors de l'Université Laval, le champ intellectuel canadien-

---

<sup>1106</sup> Consulter la liste complète dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN, « Chronologie des événements de la vie du père Lévesque », dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 29-30.

<sup>1107</sup> DGDAUL, Fonds GHL, LAMONTAGNE, *Projet de fondation...*, p. 5.

<sup>1108</sup> Par exemple, le 13 mai 1950, sur du papier officiel de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, le père Georges-Henri Lévesque assure au père Émile-Alphonse Langlais que l'affaire « de M<sup>re</sup> Charbonneau et toutes les difficultés qui nous concernent causent une très mauvaise impression chez les anglo-protestants qui en sont au courant bien plus qu'on ne pense ». AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950. C'est aussi ainsi que le présente FRASER, « The Fight Over Father Levesque », p. 52.

<sup>1109</sup> « By 1954 the results of this internal crisis were evident. The crusade of Lévesque and his early colleagues to prompt reform in Qubec society following the principles of liberal social Catholicism and of "clear-sighted integration into a new Canadian federalism" had virutally disappeared. The "normative" courses had disappeared from the faculty's program of studies, and the new professors were pursuing the "objective" social sciences. The Department of Political Science was established in 1954, and in 1955 the faculty received a second grant from the Carnegie Foundation for research on francophone society in Quebec. The retirement of Father Lévesque in 1955 and the departure of Maurice Lamontagne for Ottawa marked the end of the era of

français donne l'impression d'avoir symboliquement rejeté le père Lévesque. Ce fait n'est nulle part plus apparent que dans le numéro spécial de *L'Action nationale* de janvier 1957. La revue réunit des intellectuels aux tendances idéologiques aussi différentes que celles de Michel Brunet, Pierre Elliott Trudeau et – bien sûr – François-Albert Angers, en une condamnation unanime de l'aide fédérale aux universités recommandée par le rapport Massey<sup>1110</sup>.

La publication, en 1954, du *Fédéralisme canadien*, de Maurice Lamontagne, et son embauche au poste de sous-ministre adjoint du ministère des Ressources naturelles à Ottawa ne feront que renforcer les nationalistes dans leur conviction. En 1957, la nomination du père Lévesque au poste de vice-président du Conseil des Arts du Canada nouvellement créé confirme ce dont tous se doutaient déjà: depuis la Commission Massey, il est l'une des éminences grises du parti libéral du Canada<sup>1111</sup>. Nous avons déjà noté son lien d'amitié avec le premier ministre du Canada. En 1954, en reconnaissance des services rendus à l'État canadien, St-Laurent propose de le nommer sénateur. Le poste lui est toutefois refusé *in extremis* par des autorités ecclésiastiques inconnues<sup>1112</sup>. Une preuve de son intimité avec le parti nous est fournie par Georges-Émile Lapalme qui, dans ses mémoires, se remémore un

---

*reformist "social passion" that from the beginning had been characteristic of the development of the social sciences at Laval.* » BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... », p. 335.

<sup>1110</sup> François-Albert ANGERS, « La querelle des octrois universitaires », *L'Action nationale*, XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957), p. 368-391; Richard ARÈS, « Le fédéralisme et les subventions aux universités », *Ibid.*, 343-354; Michel BRUNET, « Quand le gouvernement acceptera-t-il de se soumettre à la constitution? », *Ibid.*, 399-422; Éditeurs, « Éditorial. C'est le temps ou jamais de prendre l'initiative », *Ibid.*, p. 339-342; Gérard FILION, « Demain, il sera peut-être trop tard », *Ibid.*, p. 465-471; Pierre LAPORTE, « Le mot de la fin », *Ibid.*, p. 472-474; André LAURENDEAU, « Pas une moitié de solution », *Ibid.*, p. 392-398; Esdras MINVILLE, « Les universités en face des octrois fédéraux », *Ibid.*, p. 355-367.

<sup>1111</sup> Dans sa thèse de doctorat, Michel Lévesque a montré les liens d'une bonne part du personnel enseignant de la Faculté avec le parti libéral. LÉVESQUE, *Le parti libéral du Québec...*, p. 107-110. Il importe cependant de noter qu'à l'exception du chargé de cours Cyrille Vaillancourt, ces liens se sont tous déclarés tardivement dans les années 1950, voire au cours des années 1960. Avant 1957, seuls Georges-Henri Lévesque et Maurice Lamontagne semblent être intimement liés au parti, ce qui n'entame pas l'hypothèse d'une sympathie partagée par l'ensemble du corps professoral avec le programme libéral.

<sup>1112</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 302-307. Vincent Lemieux affirme pour sa part que « le père provincial, sans consulter l'intéressé, lui indique qu'il ne convient pas qu'un dominicain devienne sénateur ». Vincent LEMIEUX, « Le père Lévesque, la science politique et la politique », dans Pierre VALCOUR et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 85. On peut toutefois raisonnablement douter de cette affirmation puisque le père Lévesque lui-même ignorait l'identité de la personne qui s'était opposée à sa nomination et affirmait que le père provincial, Gérard Paré, était favorable.

soir de 1958 lorsque le père Lévesque et Maurice Lamontagne cognèrent à sa porte pour le convaincre de céder son organisation politique à Jean Lesage<sup>1113</sup>.

Rejeté du champ universitaire dans sa province, suspect aux yeux des autorités épiscopales et honni par le gouvernement unioniste, le dominicain a donc trouvé hors du Québec et auprès du parti libéral canadien une terre d'accueil pour ses idées et un débouché pour sa carrière intellectuelle. Un tel redéploiement invite à reconsidérer sous un autre jour la relation tendue entre le premier ministre Duplessis et le doyen Lévesque au cours des années 1950. On a souvent interprété le conflit entre le père Lévesque et Maurice Duplessis comme la résultante d'un antagonisme idéologique irréconciliable. Suivant cette interprétation, le conflit aurait éclaté au grand jour lorsque le père Lévesque aurait apporté sa caution de savant, de clerc et de canadien-français à l'entreprise centralisatrice du fédéral en participant à la Commission Massey. Bien qu'elle soit vraie, cette interprétation demeure cependant incomplète car elle occulte le jeu politique derrière la question constitutionnelle soulevée par le conflit. Comme nous allons maintenant le voir, seule une juste appréciation de ce jeu permet de comprendre pleinement les motivations des acteurs en cause dans cette tension qui conduira à la démission du père Lévesque du décanat de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, en 1955.

### **Duplessis et le « p'tit rouge », une réévaluation**

Dans les notes de M<sup>gr</sup> Courchesne sur son voyage *ad limina*, on retrouve, *ceteris paribus*, les mêmes chefs d'accusation que dans le petit pamphlet de Robert Rumilly contre « l'infiltration gauchiste au Canada français ». Cette similitude révèle bien l'unité de discours entre les opposants cléricaux et gouvernementaux au père Lévesque. Comme Courchesne, le thuriféraire de l'Union nationale craint le catholicisme de gauche importé par la Faculté des sciences sociales à l'instar de toutes les institutions universitaires dirigées par des

---

<sup>1113</sup> LAPALME, *Mémoires*, T. 2, p. 223-224. Si besoin était, la liste des invités à son 75<sup>e</sup> anniversaire, le 16 février 1978, fournit une indication supplémentaire des amitiés qu'il entretenait avec les membres du parti libéral, et particulièrement avec les libéraux d'Ottawa. Parmi les convives, on remarque la présence de la famille Desmarais, du sénateur Carl Goldenberg, de Renaude Lapointe, de Thérèse Casgrain, de Jean Pelletier, de Claude Ryan, de Jean Lesage, de Jacques Hébert, sans compter les Maurice Lamontagne, Jean Marchand et autres de ses anciens étudiants qui ont pris le chemin d'Ottawa entre les années 1950 et 1970. Et naturellement, la liste n'aurait pas été complète sans la présence du très honorable Pierre Elliott Trudeau, alors premier ministre du Canada. En revanche, on trouve très peu de noms associés aux partis conservateurs du Québec ou du Canada sur cette liste. AOPM, Fonds GHL, boîte 7 - « Articles journaux, témoignages, correspondance », *Liste des invités à la fête du père Georges-Henri Lévesque*, 1978.

dominicains au Canada. Les Frères prêcheurs lisent passionnément des revues comme *Esprit*, *Témoignage chrétien* et *La vie intellectuelle* qui présentent d'inquiétantes affinités avec le communisme. « Les "catholiques de gauche", écrit Rumilly, sont toute bienveillance pour les communistes, considérés comme des frères un peu avancés, comme une avant-garde qu'il faudra sans doute rejoindre avant longtemps<sup>1114</sup>. » Selon l'historien, le Devoir, *Esprit*, *Cité libre* forment un réseau auquel se greffent l'hebdomadaire *Vrai*, de Jacques Hébert, les dirigeants de Radio-Canada, les professeurs et le doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, les conférenciers invités de l'Institut canadien d'affaires publiques (I.C.A.P.) et la Confédération des travailleurs catholiques canadiens (C.T.C.C.) de Gérard Picard. Tous ligüés à divers degrés contre l'Union nationale, ces organes propageraient, par des moyens plus ou moins détournés, une idéologie gauchiste voisine du marxisme. Distribué massivement par le gouvernement provincial<sup>1115</sup>, le brûlot de Rumilly atteste de la proximité idéologique entre l'opposition politique, intellectuelle et religieuse au père Lévesque. Ce n'est probablement pas un hasard si toutes deux convergent vers Rome en 1949: l'Union nationale et l'épiscopat que représente Courchesne partagent le même intérêt à se débarrasser du doyen de la Faculté des sciences sociales. Entretenant le même objectif, il serait logique qu'ils aient conjugué leurs efforts à travers des mêmes moyens et des arguments similaires. Ils n'agissent toutefois pas suivant les mêmes motivations. Comme on l'a vu, c'est l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives qui est à l'origine de la fronde de M<sup>gr</sup> Courchesne tandis que les représentants du Gouvernement du Québec, eux, sont surtout choqués par la participation du père Lévesque à la Commission Massey.

Nous savons peu de choses des accusations portées à Rome contre le père Lévesque par des ministres unionistes. Selon la correspondance dominicaine, le doyen de la Faculté lavalloise serait accusé « de faire de la politique active ». Il aurait offert son aide au ministre du Travail Antonio Barrette si celui-ci décidait de fonder un parti ouvrier dans la province, ce dont Barrette aurait attesté par une déclaration officielle incluse dans le dossier d'accusation<sup>1116</sup>. Lévesque résume brièvement les soupçons qui pèsent sur sa personne: « On

---

<sup>1114</sup> Robert RUMILLY, *L'infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal, publié à compte d'auteur, 1956, p. 10-11.

<sup>1115</sup> Xavier GÉLINAS, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 92-94.

<sup>1116</sup> AOPM, Fonds GHL, Émile-Alphonse Langlais à Gérard Paré, 9 mars 1950.

m'accuse d'influence indue, notamment d'avoir proposé à M. Barrette de démissionner et de fonder un nouveau parti, l'assurant de mon active collaboration publique sur les hustings! etc... J'aurais même fait cette proposition comme émissaire de M<sup>gr</sup> Garant! Quelles allégations aussi malhonnêtes que ridicules<sup>1117</sup>! » En l'état de notre connaissance, ce dossier d'accusations apparaît effectivement bien mince. On sait en revanche que ces allégations ont été déboutées à peu près en même temps que celles de l'épiscopat, soit quelque part à l'hiver 1950. Dans sa propre déclaration au père Langlais, le père Lévesque offre une explication intéressante quant à ces suppositions. Sa version permet, croyons-nous, d'éclairer sous un jour légèrement différent l'analyse habituelle des rapports entre les gouvernements successifs de l'Union nationale et la Faculté des sciences sociales entre 1944 et 1955. Selon ce qu'il dévoile, ses relations avec le ministre Barrette auraient été des plus cordiales, même amicales, avant le printemps 1949. Lévesque rappelle à son supérieur qu'il a collaboré depuis de nombreuses années « à tous [les] bons projets » de Barrette. Grâce aux efforts conjoints de Lévesque et de Langlais lui-même, le ministre a obtenu une rencontre avec le Pape et M<sup>gr</sup> Montini en 1947, lors de laquelle « il a d'ailleurs alors, selon ses propres affirmations, fait un grand éloge de la Faculté et de son Doyen<sup>1118</sup> ». C'est aussi en partie grâce au dominicain que Barrette s'est vu octroyer un doctorat *honoris causa* en sciences sociales de l'Université Laval, en 1945. Enfin, le doyen l'a défendu aux côtés de son archevêque lorsqu'il subissait les « attaques personnelles injustes de son collègue M. Côté à l'occasion du bill de l'apprentissage<sup>1119</sup> ». Bref, jusqu'à peu avant d'écrire ces lignes, la relation entre les deux hommes était marquée au coin de l'estime mutuelle et de la confiance. C'est cette confiance que Barrette aurait trahie, selon son ancien ami, au début de l'année 1949, alors que les esprits s'échauffaient à la mine d'Asbestos.

Le ministre du Travail se trouve alors bien embarrassé. À l'ouverture de la session, son chef, Maurice Duplessis, a remis au feuillet le projet de loi n<sup>o</sup> 5 édictant le code du travail de la province de Québec, retiré l'année précédente. Or, depuis sa première itération, le projet de loi soulève une vive contestation au sein des syndicats nationaux et internationaux. Cette nouvelle mouture ne produit pas un effet différent. Tandis qu'à

---

<sup>1117</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1118</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1119</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

Asbestos et Thetford Mines les 5 000 travailleurs de la Canadian Johns-Manville menacent de faire la grève, le projet législatif déposé en première lecture le 20 janvier 1949 est condamné de toutes parts dans les milieux syndicaux<sup>1120</sup>. Le 9 février, cédant à la réprobation générale, le ministre retire une nouvelle fois son projet, non sans auparavant avoir dû convaincre son chef de l'opportunité d'une telle décision. Dans la lettre qu'il envoie à son supérieur le 1<sup>er</sup> avril 1950, le père Lévesque confie avoir « soutenu M. Barrette dans la lutte qu'il a faite pour obtenir de M. Duplessis le retrait de ce bill<sup>1121</sup> ». Il précise toutefois avoir cru devoir agir ainsi « parce que ce projet de loi ne respectait pas certains principes fondamentaux de la doctrine sociale de l'Église<sup>1122</sup> ». En outre, il n'est pas intervenu en son nom personnel, mais en tant que membre du Conseil du travail « en complète unanimité avec tous mes collègues, en conformité aussi avec la déclaration publique faite alors par la Commission sacerdotale d'études sociales<sup>1123</sup> ». Là s'est arrêté son rôle dans cette affaire. Cependant, quelques mois plus tard, alors qu'il s'appête à quitter le sol canadien pour l'Europe dans le cadre de ses fonctions de commissaire – vers le début du mois de mai 1949, lorsque la grève de l'amiante bat son plein –, le doyen sollicite une rencontre avec le ministre afin de discuter « du cas d'un employé de son ministère ». Le père Lévesque se remémore la scène avec une précision qui mérite d'être citée au prix d'une certaine longueur:

Après avoir discuté de ce cas, j'allais quitter le Ministre - j'étais même rendu près de la porte - lorsqu'il a été accidentellement question des récents événements, à mon grand désappointement car je préférerais ne pas parler de ces choses contentieuses avant de m'embarquer. M. Barrette m'a dit alors son mécontentement contre M. Duplessis, m'avouant qu'il était à un tournant tragique de sa carrière politique car il s'agissait pour lui de choisir pratiquement entre la fidélité à ses principes et à son idéal social, et la fidélité à son chef politique. Je lui ai alors dit confidentiellement, comme on parle entre amis véritables et d'autant plus que nous étions absolument seuls, je lui ai alors dit ce que tout le monde pensait publiquement partout où j'allais: qu'il vaudrait peut-être mieux pour lui de démissionner. Mais j'ai ajouter [*sic*] qu'il lui appartenait d'en décider et que je prierais pour lui. Il m'a dit ensuite qu'il craignait beaucoup de rester seul s'il démissionnait. Je lui ai alors dit qu'il aurait beaucoup de gens avec lui, ajoutant même que je n'hésiterais pas à l'approuver moi-même dans la mesure où son geste se placerait sur le plan des principes (il s'agissait surtout du principe de la liberté syndicale, pour les syndicats catholiques tout particulièrement). J'ai parlé ainsi en toute confiance parce que je croyais avoir encore affaire à un véritable ami. C'est tout ce que j'ai dit. Sans aucun

---

<sup>1120</sup> Jacques ROUILLARD, *Histoire du syndicalisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989, p. 279.

<sup>1121</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1122</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1123</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950. Lévesque souligne.



témoin d'ailleurs. Je ne lui ai pas conseillé de fonder un parti travailliste et je lui ai encore moins offert ma collaboration publique. Je ne suis pas encore devenu fou pour vouloir me lancer maintenant dans la politique! Et puis, j'allais partir dans deux jours pour trois mois, et à mon retour je devais consacrer plusieurs mois de travail à la Commission Royale. Drôle de fondateur de parti qui se sauve immédiatement après la fondation<sup>1124</sup>!!

Ainsi, selon le principal concerné, la rupture entre les deux partis se serait effectivement amorcée autour de la question ouvrière, lors de la grève d'Asbestos et plus particulièrement lors des discussions entourant le projet de loi no 5. Le ministre aurait alors « trahi [sa] confiance en publiant ainsi une conversation privée et surtout, en la déformant malhonnêtement ». En proie à de graves doutes quant à l'orientation de sa carrière, le ministre Barrette se serait finalement rangé inconditionnellement à son chef. Abdiquant ses convictions sociales, il aurait choisi le prestige et le confort du pouvoir plutôt que le courage et l'intégrité de la dissidence. « Savez-vous qu'il va même jusqu'à se vanter ici et là d'avoir fait cette jolie commission à Rome. Je ne le reconnais plus. Tout le monde ici a d'ailleurs l'impression qu'il a fait son choix, qu'il a, en fait, sacrifié la mission qu'il s'était donnée de travailler pour un idéal social et qu'il n'est plus qu'un pauvre petit politicien comme tant d'autres<sup>1125</sup>. » Si avérée, une telle attitude donnerait déjà un indice quant au cynisme des politiciens dont on peut supposer avec Machiavel qu'il est inhérent au jeu politique même. Dès ce moment crucial, confie le dominicain à son supérieur, toute l'attitude du gouvernement unioniste à son endroit, son chef le premier, semble s'être durcie. Lévesque se plaint aussi de l'irrévérence de Duplessis à l'endroit des évêques et du malaise que cet irrespect provoque dans le public<sup>1126</sup>. Au plus fort de la grève de l'amiante, la nomination du père Lévesque à la Commission Massey aurait donc incité les ministres unionistes à s'allier avec M<sup>BF</sup> Courchesne pour exiger la démission du doyen lavallois devant les autorités romaines: « Quant à moi personnellement, je crois que le Premier Ministre m'en veut surtout pour mon opposition au bill n<sup>o</sup> 5 et pour ma participation à la Commission Royale qu'il a dénoncée comme contraire à l'autonomie provinciale<sup>1127</sup>. »

---

<sup>1124</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950. Lévesque souligne.

<sup>1125</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1126</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

<sup>1127</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950. Comme il le dira lui-même dans ses *Souvenances*, le gouvernement Duplessis a perçu sa nomination comme une trahison à la

L'historiographie s'est souvent appuyée sur les divergences idéologiques pour expliquer le rapport de force entre les responsables gouvernementaux et le doyen de la Faculté. Suivant cette lecture, le simple fait de penser la vie en société à l'extérieur des bornes du conservatisme politique – primauté absolue de la paix et de l'ordre, valorisation de la famille, agriculturisme, nationalisme traditionnel, autonomisme, subsidiarité de l'État en matière économique, etc. – aurait suffi à soulever l'opprobre d'un régime clérical-nationaliste auquel on assimile indistinctement les autorités ecclésiastiques et les responsables politiques. Le raisonnement force l'adhésion par sa simplicité. À l'instar du *Devoir*, de *Cité libre*, de l'I.C.A.P. et des syndicats, la Faculté regroupait des intellectuels – souvent les mêmes d'ailleurs. Ces intellectuels produisaient sur la société canadienne-française un savoir critique au potentiel plus ou moins subversif pour l'idéologie dominante. En conséquence, la Faculté devait être condamnée par les principaux défenseurs de cette idéologie, indistinctement identifiés au « régime duplessiste ». À ce facteur idéologique correspond un corolaire d'ordre stratégique: la Faculté formait de nouvelles élites appelées à remplacer les élites traditionnelles du service social, de la politique et de l'influence intellectuelle en général – clercs, avocats, journalistes, etc. Les tenants de ces positions d'autorité ne pouvaient souffrir une telle concurrence et devaient donc s'opposer à la montée des diplômés lavallois ainsi qu'à l'influence des professeurs sur les débats d'idées au Canada français. Il y a certes du vrai dans ces propositions. Cependant, elles écartent une donnée à notre avis tout aussi fondamentale de l'équation: le contexte de joute politique dans lequel se déploie prioritairement toute action d'un responsable politique<sup>1128</sup>. À notre avis, l'opposition entre le « régime duplessiste » ne prend pleinement forme que lorsqu'on considère la nomination du père Lévesque à la Commission Massey comme une déclaration d'allégeance au parti libéral. Sinon, comment expliquer la bonne entente entre le gouvernement de l'Union nationale et la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval avant 1949? En effet, si les motifs idéologiques présidaient vraiment à l'antagonisme entre ces deux entités, la Faculté et son

---

race Canadienne française, mais aussi et surtout comme la déclaration d'un adversaire politique assumé: « Pour le premier ministre du Québec, je venais d'abattre mon jeu et de miser sur le Fédéral. » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 101.

<sup>1128</sup> Martin Pâquet a développé l'hypothèse d'un Duplessis calculateur, plus préoccupé de « gagner des points contre l'adversaire » que de défendre une ligne idéologique, dans un article au sujet des représentations de l'immigration durant les mandats successifs de l'Union nationale. Martin PÂQUET, « Un repli calculé: Duplessis et l'immigration », dans Xavier GÉLINAS et Lucia FERRETTI (dir.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 245-262.

doyen auraient soulevé l'ire, ou à tout le moins la méfiance, des autorités provinciales dès avant 1949 puisque, comme on l'a vu, le père Lévesque commence à prendre ses distances avec le nationalisme de type groulxien dès la Deuxième Guerre mondiale, soit en même temps que s'affirme la position épistémologique de la Faculté. Or, rien ne semble altérer les rapports entre le père Lévesque, la Faculté et le gouvernement avant 1949. De fait, par-delà la seule personne d'Antonio Barrette, les relations entre les deux organes semblent constamment cordiales depuis le retour de Duplessis au pouvoir en 1944 jusqu'au tournant de la décennie. Le 23 février 1945, le ministre Barrette officialise la nomination du père Lévesque au Conseil supérieur du Travail pour un mandat de trois ans. Le 5 avril suivant, le Trésorier de la Province Onésime Gagnon annonce un octroi de 50 000\$ à la Faculté. Une manière pour le gouvernement, affirme-t-il, de « rendre témoignage au magnifique travail de son doyen distingué, le T.R. père Georges-Henri Lévesque. o.p. Le public attend beaucoup des heureuses initiatives de cette faculté qui inaugurerait, l'automne dernier, un service social<sup>1129</sup>. » On ne saurait oublier que ce même Onésime Gagnon, professeur titulaire à la Faculté de droit, donnera un cours de droit constitutionnel à la Faculté des sciences sociales de 1944 à 1958. Aussi grave furent ses répercussions dans le champ clérical, l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives ne semble pas non plus avoir entamé les bonnes relations entre la Faculté et le pouvoir politique. L'octroi annuel de 50 000\$ est renouvelé au moins jusqu'en 1948<sup>1130</sup>. Autre preuve – invérifiable celle-là, mais néanmoins parlante – de la compatibilité entre le doyen et le parti de Duplessis: le père Lévesque confie à son supérieur Langlais avoir lui-même voté – ô ironie – pour l'Union nationale aux élections générales de 1948<sup>1131</sup>.

---

<sup>1129</sup> *Débats de l'Assemblée 22<sup>e</sup> leg., 1<sup>ère</sup> sess.*, p. 634.

<sup>1130</sup> Comme il s'agit d'un crédit voté en chambre, cet octroi ne correspond à aucun texte de loi préexistant. Puisque nous en perdons la trace dans les Comptes publics de la province à partir de 1948, il est difficile de savoir s'il était toujours renouvelé en 1950. La lettre du recteur Vandry laisse entendre que le père Lévesque aurait perdu la dernière moitié en vigueur de cet octroi, mais le père Lévesque lui-même n'a jamais mentionné qu'il avait fait perdre plus que 25 000\$ à sa Faculté.

<sup>1131</sup> AOPM, Fonds GHL, Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950. Il faut toutefois noter que dans ses mémoires, le père Lévesque affirme ne jamais avoir « favorisé ce parti ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 100. Il est possible qu'il ait menti à son supérieur pour renforcer son aura d'innocence et de neutralité politique ou qu'il ait omis de mentionner ce vote dans ses *Souvenances* pour donner l'impression d'une cohérence parfaite dans ses attitudes passées.

À force d'insister sur les différences idéologiques qui opposent le régime et la Faculté – considérée comme un tout indifféremment des particularités de ses composantes, la vulgate historiographique sur la « grande noirceur duplessiste » en a parfois oublié que le premier ministre Duplessis était surtout un politicien avant d'être un idéologue. *A contrario*, la possibilité que le père Lévesque ait mené lui-même un combat partisan contre le régime n'est évoquée que par la bouche de Duplessis, comme la fabulation d'un dirigeant autoritaire<sup>1132</sup>. Cette interprétation centrée sur l'idéologie ne prêterait guère à la critique si elle ne conduisait parfois à des anachronismes<sup>1133</sup>. En revanche, l'hypothèse d'une opposition sur les assises du jeu politique mériterait d'être explorée plus avant pour les conséquences qu'elle entraîne sur l'analyse de l'antagonisme entre la Faculté des sciences sociales et le gouvernement de Maurice Duplessis.

Ce serait méconnaître Duplessis l'homme politique que de voir en lui un idéologue acharné à faire triompher sa conception du bien commun. L'animosité dont il fait publiquement preuve à l'égard de ses opposants ne naît pas tant d'une profonde divergence de convictions idéologiques mais participe plutôt du spectacle politique tel qu'il le conçoit. Ce ne sont pas ses ennemis, avec ce que ce terme suppose d'antagonisme fondamental. Il se les représente plutôt comme des adversaires dans une joute politique où il jouit du net avantage que lui confère sa position d'autorité<sup>1134</sup>. L'objectif de ce jeu n'est pas de faire triompher ses idées, mais de faire gagner son équipe contre l'équipe adverse. La nuance est importante, puisqu'elle renverse la logique des finalités de son engagement politique. L'idéologue entre

---

<sup>1132</sup> Voir par exemple FOURNIER, *L'entrée dans la modernité...*, p. 139.

<sup>1133</sup> Un article de M. Behiels fournit un exemple probant des difficultés de certains historiens à considérer l'opposition entre la Faculté et le gouvernement duplessiste autrement qu'en des termes idéologiques. Selon M. Behiels, vers le milieu de la décennie 1940, la Faculté représentait une menace pour les tenants de l'ordre établi et c'est ce qui explique qu'on s'en soit pris à son enseignement. « *Teaching and research in social science represented, at that time, a threat to the established elites and to the power base of the Duplessis government. If the Laval Faculty of Social Sciences wished to preserve and extend its autonomy, it had no choice but to oppose the Union Nationale and the complex of interest groups that kept the party in power. Had it not been for this vigorous resistance, the Duplessis government would have continued its policy of reducing the faculty's subsidies and would have refused to employ social-science graduates of Laval.* » S'appuyant sur M. Fournier, M. Behiels inverse, à l'instar du sociologue, le lien de causalité entre la réduction des fonds de la Faculté par le gouvernement unioniste et la participation de Lévesque à la Commission Massey. De plus, il ne semble pas relever l'incohérence de son propos qui porte à comprendre que pour préserver son autonomie à l'égard du pouvoir, la Faculté n'avait d'autre choix que de servir les intérêts du parti d'opposition. BEHIELS, « Father Georges-Henri Lévesque... », p. 321.

<sup>1134</sup> Le père Lévesque l'entendait ainsi lui aussi: « Notez qu'il n'y eut jamais de haine entre nous, jamais! Nous n'étions pas des ennemis. Des adversaires!... » LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 101.

en politique pour imposer ses idées. Dans un rapport de force favorable, le parti devient l'instrument de son idéologie. Le politicien, lui, entre en politique pour faire triompher son parti sur le parti adverse. L'idéologie est l'instrument de son parti. L'enjeu de la joute est toujours d'obtenir la majorité des votes aux élections. Mais chez l'idéologue, il ne s'agit là que d'un moyen tandis que chez le politicien, cette victoire représente la fin en soi. Tout joueur qui, par ses idées, s'identifie à l'équipe adverse doit être non pas éliminé comme on le ferait d'un ennemi dans une guerre, mais neutralisé et battu comme on le fait d'un adversaire dans un jeu. Bien entendu, ce jeu est codifié. Il répond à des règles plus ou moins explicites – code parlementaire, règles électorales, étiquette, etc. – mais comme tous les jeux, les règles peuvent être contournées, assouplies ou carrément transgressées selon la position du joueur<sup>1135</sup>. C'est ce qui explique la duplicité apparente de Duplessis: homme du peuple au parlé commun dans ses apparitions publiques et pourtant homme d'une grande culture dans le privé comme en fait foi son abondante collection d'œuvres d'art. Capable de magnanimité envers ses adversaires, mais prompt à se servir ensuite de cette générosité pour des fins politiques, soit pour obtenir une faveur en retour, soit pour prouver publiquement son désintéressement et sa bonté. C'est ce qui explique qu'il ait pu entretenir avec certains opposants des relations tout à fait cordiales hors de l'enceinte parlementaire. C'est encore ce qui explique qu'il n'ait absolument rien à reprocher à la Faculté avant que son doyen ne s'aligne franchement avec le parti libéral en participant à la Commission Massey. Ce n'est donc pas uniquement parce que l'enseignement prodigué à la Faculté contredit l'idéologie de l'Union nationale que le premier ministre entre en conflit avec le père Lévesque, mais aussi – et surtout – parce que le parti de l'opposition officielle tend à le récupérer à son profit. Ainsi, le surnom de « p'tit rouge » dont il affuble publiquement le père Lévesque au cours des années 1950 renvoie autant à la couleur du drapeau soviétique qu'à celle de la bannière libérale, toutes les oppositions étant assimilées au repoussoir bolchévique dans son discours<sup>1136</sup>.

---

<sup>1135</sup> Sur la politique comme jeu au Québec, on lira avec intérêt Martin PÂQUET, « Le "sport de la politique". Transferts et adaptations de la culture politique britannique au Québec, 1791-1960 », dans Hélène DESTREMPES *et al.* (dir.), *Des cultures en contact: visions de l'Amérique du Nord francophone*, Québec, Nota bene, 2005, p. 149-171.

<sup>1136</sup> « Qui dit social, dit socialisme, qui dit socialisme, dit communisme; donc, le père Lévesque, doyen de la Faculté des sciences sociales est un communiste. » La boutade bien connue qu'aurait prononcée Duplessis témoigne assurément des trafics associatifs auxquels pouvait conduire la logique du politicien. Elle ne saurait

Qu'on nous comprenne bien, ce n'est pas interdire toute interprétation idéologique de l'agissement de Duplessis que de poser cette hypothèse. Évidemment, tout politicien défend une idéologie, tout parti repose sur un programme. Mais la ligne de parti n'explique pas tout. Aux chercheurs qui tendent à ne voir dans la lutte entre Duplessis et Lévesque qu'un conflit d'idées, nous voulons rappeler ce simple fait: à partir de sa nomination à la Commission Massey, le père Lévesque était engagé dans la joute politique. En analysant leur antagonisme d'un point de vue idéologique, il ne faut pas perdre de vue l'aspect partisan. Une telle perspective nous apparaît plus complète. De plus, elle permet de saisir l'importance de la chronologie quand on traite du duplessisme – ou de la grande noirceur. Comme nous l'avons montré aux chapitres 4 et 5, l'affaire de la non-confessionnalité est déterminante pour comprendre l'opposition religieuse à la Faculté et son doyen. Dans le champ politique, toutefois la charnière se situe plutôt en 1949 – qui, comme on l'a vu, découle indirectement de 1946. On ne saurait considérer indistinctement les gouvernements de l'Union nationale comme formant un seul et même « régime duplessiste ». En ce qui concerne la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et son doyen, à tout le moins, il y a bel et bien deux « régimes duplessistes »: l'un favorable et collaboratif, l'autre acrimonieux et belliqueux. Le tournant des années 1950 marque une rupture par rapport à la teneur de ses relations antérieures avec les responsables gouvernementaux<sup>1137</sup>.

---

toutefois masquer un simple fait: si le père Lévesque représentait une menace pour le gouvernement de l'Union nationale, c'était non pas en tant qu'agent communiste, mais bien en tant que satellite du parti libéral au Québec. Ce syllogisme frauduleux est rapporté par plusieurs sources, par exemple: Marcel FOURNIER, « Le père Georges-Henri Lévesque: la parole et l'action », *Sociologie et sociétés*, 32, 1 (2000), p. 8; Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, « Maurice Duplessis et... »; Gilles GAGNÉ et Jean-Philippe WARREN, *Georges-Henri Lévesque (1905[sic]-2000)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 151. Toutefois, son attribution demeure incertaine puisque toutes ces sources secondaires s'appuient sur LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 2, p. 100.

<sup>1137</sup> En cela, nous nous accordons avec la récente note de recherche de J.-P. Warren qui proposait de réduire l'appellation de « grande noirceur duplessiste » aux années 1950. WARREN, « Religion et politique... », p. 403-420.

## ÉPILOGUE

Il est frappant de constater le peu de coups portés dans le conflit entre le gouvernement de l'Union nationale et la Faculté des sciences sociales. Tout bien considéré, la joute est largement restée au plan verbal. Au-delà des mots d'esprit et des mesquineries dont Duplessis était capable, au-delà des critiques souvent virulentes formulées par les membres de la faculté sur différentes tribunes, le différend n'a laissé, tout compte fait, qu'une seule séquelle tangible sur la Faculté: l'amputation de son budget de 25 000\$ en 1950. Quand on considère qu'entre 1943 et 1952, les quelque 276 000\$ octroyés par le gouvernement représentaient près de 46% du budget total de la Faculté, force est d'admettre que Duplessis portait là un coup dur<sup>1138</sup>. Dur certes, mais pas fatal, car il faut noter que les universités québécoises bénéficient en 1951 d'une hausse substantielle de revenus qui, à Laval, a sans doute permis d'éponger les pertes engendrées par le conflit<sup>1139</sup>. C'est néanmoins dans ce contexte d'incertitude qu'il faut comprendre l'intensification des démarches du père Lévesque auprès de la Fondation Carnegie. Appuyées par Jean-Charles Falardeau et Everett C. Hughes, ces démarches aboutissent en 1955, lorsque l'institution américaine accorde à la Faculté une subvention de recherche de 130 000\$ répartie sur 5 ans. Comme l'écrit candidement le doyen à son professeur au moment de l'annonce: « 130,000.00!... C'est le "jack-pot". Un coup de maître...auquel vous avez intelligemment et généreusement participé. Je vous redis ma bien sincère gratitude pour l'aide extrêmement précieuse que vous m'avez apportée dans ces démarches<sup>1140</sup>. » Grâce à cette entrée d'argent neuf, non seulement la Faculté survivra, mais

---

<sup>1138</sup> L'estimation provient de FOURNIER, « L'institutionnalisation des sciences sociales... », p. 45-46. Pour notre part, des états financiers non datés nous incitent à réviser cette proportion à la hausse, au moins pour certaines années plus frugales. Ce bilan, postérieur à 1945 mais antérieur à 1950, indique que l'octroi gouvernemental de 50 000\$ représentait 67% des 74 500\$ de revenus engrangés par la Faculté. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.18 « Bilans financiers de la Faculté des sciences sociales, 1938-1955 », *États financiers de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval*, s.d., p. 1. Faute d'une recherche plus approfondie dans ce sens, nous devons nous en remettre aux indices indirects pour déterminer le degré de détresse financière dans laquelle Duplessis plonge la Faculté en réduisant son octroi de 25 000\$. Il semble néanmoins que la soudaine compression la mettait en sérieuse difficulté. Par exemple, au père Jean Augustin Maydieu, qui sollicite une aide financière de la Faculté pour la revue *La vie intellectuelle*, le doyen regrette, le 6 septembre 1950 de ne pouvoir verser un seul sou puisque « le gouvernement provincial ayant diminué de \$25,000.00 l'octroi qu'il donnait à la Faculté, je dois réserver au remplacement de cette somme tous les secours financiers que je puis trouver disponibles. » DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/2/4.14 « Rév. Père A.-J. Maydieu, o.p., 1949-1955 », Georges-Henri Lévesque à Jean Augustin Maydieu, 6 septembre 1950.

<sup>1139</sup> Voir à ce sujet RACINE ST-JACQUES et MALTAIS, « Faire l'économie du savoir... ».

<sup>1140</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.23 « Carnegie Corporation de New York, 1942-1960 », Georges-Henri Lévesque à Jean-Charles Falardeau, 28 janvier 1955.

elle embauchera deux nouveaux professeurs, dont un certain Fernand Dumont, alors en stage post-doctoral à Paris.

L'obtention de ce financement sera l'un des derniers gestes du père Lévesque à titre de doyen de la Faculté qu'il a fondée, 17 ans auparavant. Le 6 août 1955, il remet sa démission à M<sup>gr</sup> Alphonse-Marie Parent afin, dit-il, de se consacrer pleinement à la mise sur pied de la Maison Montmorency, ouverte le 30 juin précédent. Quelques mois plus tôt, l'Université Laval a adopté un règlement limitant le nombre de mandats au décanat qui aurait eu pour effet de terminer celui du père Lévesque en 1956. Ce départ prématuré trahit l'effritement de la relation du doyen avec son personnel professoral et la haute direction depuis le début de la décennie. Il l'admet à demi-mots dans ses *Souvenances*:

J'ai toujours pensé que, après huit ans, dix ans au plus, passés au même poste, on doit partir...sans quoi on risque de se faire mettre élégamment à la porte! Plus sérieusement, j'estimais qu'un responsable devait, après une dizaine d'années, céder sa place à un successeur – ce qui est particulièrement vrai pour un fondateur, comme c'était justement mon cas. Il est en effet nécessaire que l'institution puisse profiter d'un sang neuf, d'idées, d'ouvertures et de relations nouvelles. En outre, il est clair qu'après plusieurs années, on finit par déranger, par écraser des pieds, beaucoup de pieds, ce qui aboutit à créer des malaises et des mouvements d'hostilité qui atteignent d'abord le fondateur, et ensuite, inévitablement, l'institution elle-même<sup>1141</sup>.

En 1955, Lévesque semble donc conscient d'être arrivé à la fin de sa vie utile en tant que doyen. Lors d'une conversation avec son nouveau provincial, le père Thomas-Marie Rondeau, et avec le recteur, M<sup>gr</sup> Parent, le père Lévesque s'avoue ainsi « bloqué » de toutes part. Sur les plans académique, ecclésiastique et social, plusieurs facteurs conspirent à limiter sa liberté d'action<sup>1142</sup>. Il y a longtemps, en vérité, que la charge lui pèse et cela fait déjà plusieurs années qu'il envisage sérieusement de quitter la direction de la Faculté<sup>1143</sup>. Présage

---

<sup>1141</sup> Georges-Henri LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 3: *Escapes et parcours*, Montréal, Éditions La Presse, 1989, p. 17.

<sup>1142</sup> DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.11 « Affaires personnelles en tant que doyen et professeur, 1938-1968 », Georges-Henri LEVESQUE, *Notes sur conversation avec le provincial et le Recteur [A.-M. Parent] au sujet de ma démission comme Doyen de la Fac.*, s.d. [~1955].

<sup>1143</sup> Comme il l'affirme dans ses mémoires, « je songeais depuis un certain temps à quitter l'Université Laval ». LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 3, p. 17. On a vu qu'il avait envisagé cette démission aussi tôt qu'en 1946. L'idée ne semble pas l'avoir quitté longtemps puisqu'il la réitère à quelques reprises entre-temps. Il avait même rédigé une première lettre de démission le 31 décembre 1953 dans laquelle il abdiquait les pressions gouvernementales et se retirait de la direction pour le bien de la Faculté. DGDAUL, Fonds GHL, P151/C/2.11 « Affaires personnelles en tant que doyen et professeur, 1938-1968 », Georges-Henri Lévesque à un destinataire non spécifié, 31 décembre 1953.



de la fin d'une époque: le 27 mai 1955, Doris Lussier, fidèle compagnon de toujours, avait mis fin à sa collaboration avec le père Lévesque dans une lettre qui témoignait de toute son affection pour cet homme qu'il avait épaulé depuis 1943<sup>1144</sup>.

Sautant d'un train à l'autre, Georges-Henri Lévesque est donc nommé supérieur de la Maison Montmorency, ancien Hôtel Kent nouvellement racheté par l'ordre. Dans cette somptueuse demeure sise sur les hauteurs de la chute Montmorency à Boischatel, en banlieue de Québec, le père Lévesque trouve un lieu de prédilection pour concrétiser son idéal humaniste. Centre des congrès avant la lettre, la Maison Montmorency se veut un lieu de rencontres, de recueillement, de discussions, d'animation culturelle, etc. Couvent d'abord, la maison propose une atmosphère de calme, et une hospitalité dépouillée. Durant leur passage, les résidents y sont invités à vivre au rythme des Frères prêcheurs. Sous la direction du père Lévesque, elle accueille des groupes de tous les horizons géographiques, de toutes les classes sociales et de toutes les allégeances politiques – « même de l'Union nationale<sup>1145</sup> », affirme de façon révélatrice l'ancien supérieur dans ses mémoires. Durant ses huit ans à la tête de la Maison, l'ancien doyen demeure somme toute assez près des milieux libéraux. Ses activités de supérieur ne l'empêchent pas de poursuivre son engagement dans la modernité culturelle, à la tête du Conseil des Arts, notamment. En 1961, son supérieur, le père Thomas-Marie Rondeau lui demande d'aller enquêter au Rwanda sur les conditions d'implantation d'un système d'éducation supérieur. Il prendra un an avant d'accepter la charge. Notre homme s'envole vers le pays des milles collines le 12 janvier 1963, et c'est ici que nous cessons de le suivre.

---

<sup>1144</sup> Sacrifiant la nécessité à la beauté, nous avons reproduit cette lettre d'adieu en annexe 5.

<sup>1145</sup> LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 3, p. 47. La précision laisse bien voir, en effet, que la proximité du père Lévesque et des dominicains en général avec les milieux politiques conservateurs n'allait pas de soi. De fait, en 1958, le premier ministre Duplessis amendera le projet de loi privé de la ville de Courville de manière à hausser les conditions fiscales de l'entente intervenue devant notaire entre la ville et l'ordre des prêcheurs. L'entente était valide pour 20 ans et Duplessis propose de la réduire à une durée de cinq ans rétroactive en 1955. Il devra toutefois reculer devant le tollé soulevé par son intervention. L'affinité paraissait plus naturelle avec les libéraux. Lorsqu'il relate les étapes qui ont permis le financement du projet, par exemple, Lévesque évoque une généreuse contribution anonyme d'un proche de Jean Lesage et une campagne de souscription présidée par Louis St-Laurent à laquelle a contribué Georges-Émile Lapalme. LÉVESQUE, *Souvenances*, T. 3, p. 34.

## CONCLUSION

En déchaînant les virtualités anticléricales contenues dans le rationalisme des Lumières, dans la liberté républicaine et dans l'égalitarisme démocratique, la Révolution française a placé l'Église en retrait de l'histoire. Sous la triple poussée de l'industrialisation, de l'affirmation des libertés politiques et des conquêtes de la raison scientifique, la fuite du temps s'est accélérée aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Bousculée par ces changements, l'Église hiérarchique s'est vu *réagir* plus souvent qu'elle n'a *agi*. Sur le plan économique, elle ne vit pas immédiatement la désaffection forcée des masses ouvrières happées par le capitalisme industriel. Il fallut que les ouvriers se laissent séduire par le socialisme pour que l'Église se souvienne, à travers l'encyclique *Rerum novarum*, de son devoir évangélique envers les plus démunis. Sur le plan politique, l'aventure fugitive mais marquante de *L'Avenir* sur les chemins de traverse du catholicisme libéral plaça l'Église en mode défensif. Pie IX rejeta les efforts de conciliation avec les libertés politiques modernes – libertés de croyance, d'expression, d'enseignement et d'association – et préféra retrancher l'Église sur ses positions doctrinales, quitte à élever un rempart entre elle et la société moderne. Sur le plan épistémologique enfin, la papauté proposa le thomisme en solution aux problèmes exégétiques soulevés par les nouvelles méthodes scientifiques. La promotion du docteur angélique ouvrait la porte aux interprétations les plus contradictoires. Pour certains, le thomisme devenait la réponse toute trouvée de la foi à la raison, le frein religieux aux ambitions prométhéennes de la science moderne. Pour d'autres, il se voulait une matrice intellectuelle et spirituelle féconde permettant de faire avec la science moderne ce que l'Aquinat avait fait avec l'aristotélisme: non pas le récupérer pour le soumettre à la doctrine, mais le relire à la lumière des Écritures pour mieux le comprendre et en retour, mieux interpréter la Vulgate. Dans ce courant de renouveau thomiste, la foi ne s'anéantissait pas dans la raison, ni la raison dans la foi: toutes deux s'éclairaient mutuellement. À l'avant-garde de ces transactions avec la modernité, on retrouve des intellectuels catholiques et cléricaux avant la lettre: La Mennais, Lacordaire, Lagrange, Loisy, Maritain, Chenu, etc. Sur les fronts économique, politique et épistémologique, leurs percées ont ouvert des brèches dans le mur d'interdit que leur opposait l'intransigeance de leurs confrères. C'est dans ces brèches qu'a germé la pensée du père Lévesque, dans leur foulée que s'est inscrite son action. Son engagement dans la Cité canadienne-française ne saurait donc s'analyser isolément des

tendances lourdes qui traversaient et divisaient l'Église universelle depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Sa pensée manifeste une sensibilité religieuse proche de celles qui, depuis le catholicisme libéral jusqu'au catholicisme d'incarnation, en passant par le modernisme, le renouveau thomiste et le personalisme, ont cherché à concilier la transcendance et l'immanence, le spirituel et le temporel, l'autorité divine et la liberté humaine, la foi et la raison, l'Église et la société.

Inscrit dans ce lignage, l'engagement du père Lévesque se comprend avant tout comme un effort paradoxal de conciliation entre des termes en apparences irréconciliables de la modernité au Canada français sur les plans économique, social, épistémologique et culturel. La crise économique l'a incité à rechercher une structure économique susceptible de marier l'intérêt individuel et le bien commun. Le coopératisme représentait pour lui une panacée aux maux du capitalisme libéral et une alternative catholique aux affres du communisme athée et autoritaire. Au milieu des années quarante, sous la pression des membres du Conseil supérieur de la coopération, il publie un article précisant le principe de non-confessionnalité du mouvement coopératif. Point d'équilibre entre la neutralité religieuse et la confessionnalité intégrale, ce principe permet de concilier le cléricalisme de l'Église avec les aspirations laïques à l'autonomie dans les domaines où l'intervention directe du clergé n'est pas requise. Le conflit déclenché par cet article constitue un point tournant dans la carrière intellectuelle du père Lévesque et, plus largement, dans l'histoire du catholicisme et de la modernité au Canada français. Avec le manifeste du *Refus global* en 1948, la grève de l'amiante en 1949 ou le rapport Massey en 1951, l'affaire de la non-confessionnalité des coopératives témoigne de la crise d'adaptation vécue par la société canadienne-française durant l'immédiat après-guerre. Plus encore, elle en constitue le premier symptôme et place les années à venir au Québec sous le signe de la rupture avec l'ordre social établi. Sur le plan individuel, la crise de la non-confessionnalité a forcé le père Lévesque à durcir sa position sur le plan épistémologique. Le précaire équilibre entre science et conscience maintenu à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval devint le talon d'Achille visé par les adversaires du doyen. Pressé par les autorités ecclésiastiques, il dut défendre la nécessité de préserver l'autonomie des sciences sociales positives afin de mieux agir catholiquement dans la société, ce qu'il appelait l'apostolat de la compétence. En lui-même, ce réalisme méthodologique ne déplaisait pas aux autorités cléricales. Cependant, lorsqu'il conduisait à diminuer la présence de l'Église dans la société comme c'était le cas pour les coopératives,

l'enseignement du père Lévesque prêtait flanc à la critique. À partir de 1946, ses adversaires cléricaux soupçonnèrent le père Lévesque de faire le jeu de l'anticléricalisme et du protestantisme et lui instruisirent deux procès à Rome. Dans ce contexte polémique, la nomination du dominicain à la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada acheva de retourner l'*establishment* hiérarchico-hiératique, déductiviste et nationaliste contre lui. Les nouveaux efforts du dominicain pour concilier le nationalisme de ses compatriotes avec l'interventionnisme fédéral ne firent qu'envenimer la situation. Le conflit jusque-là limité au champ clérical s'élargit au champ politique. Identifié au « catholicisme de gauche », il se voyait accusé de favoriser l'assimilation de la « race canadienne-française ». Le dominicain avait beau se draper des vertus de l'humanisme chrétien, aux yeux de ses opposants il voisinait l'hérésie et la trahison nationale. Sans doute était-ce là le risque d'un engagement toujours à la frontière de divers champs – clérical, universitaire, politique. Sans doute aussi était-ce là l'écueil inévitable d'un engagement dans la modernité constamment voué à concilier l'inconciliable. Une telle position impliquait un discours tout en nuances et en clair-obscur qui confinait son auteur à l'ambivalence. Toutefois, plutôt que de tenter de fuir celle-ci, il semble que le père Lévesque l'ait cultivée. Aussi faut-il se demander si l'ambivalence ne participait pas d'une stratégie discursive nécessaire en regard des fins du discours lui-même et adaptée au contexte général d'énonciation de ses idées.

« Distinguer pour unir », la maxime thomiste résume à elle seule toute la pensée du père Lévesque. Distinguer le coopératisme du corporatisme, la non-confessionnalité de la neutralité, la science sociale de la philosophie sociale, la culture de l'éducation, le patriotisme du nationalisme, etc. Les distinctions jalonnent la trajectoire de l'intellectuel et structurent notre thèse. Aussi claires les voulait-il, ces distinctions portaient néanmoins à confusion et marquent la pensée de leur auteur du sceau de l'ambivalence. À cet égard, la crise de la non-confessionnalité est un cas d'espèce. Dans l'article d'*Ensemble*, le dominicain distingue la non-confessionnalité de la neutralité par l'acceptation *intérieure* de la foi: être neutre, c'est se montrer totalement indifférent à la religion tandis qu'être non-confessionnel, c'est simplement ne pas exhiber sa foi en public. Or, si cette distinction est mal reçue par ses adversaires, c'est d'abord parce qu'elle est mal comprise. On ne voit pas comment une coopérative peut garder sa confession pour soi tout en demeurant catholique. La réaction

initiale de l'École sociale populaire consiste à qualifier la distinction du père Lévesque de « verbale et illusoire<sup>1146</sup> ». De plus, même si l'article du père Lévesque se limite aux seules coopératives, on craint que le principe défendu par le dominicain ne s'applique à l'ensemble du domaine économique, aux syndicats catholiques notamment. Dans quelques documents privés, Lévesque confesse d'ailleurs que s'il n'en tenait qu'à lui, les syndicats aussi seraient non-confessionnels<sup>1147</sup>. Mais cela, il se garde bien de le dire ouvertement! Ce serait s'exposer à trop de danger. Il est plus sûr, en revanche, de le sous-entendre et de laisser à ses alliés le soin de pousser jusqu'au bout la logique argumentative de ses propres idées. Il obtient ainsi un bénéfice comparable sans encourir immédiatement les mêmes coûts. À l'inverse, cette stratégie force l'adversaire à s'exposer au grand jour. En s'opposant aux fines distinctions du dominicain, celui-ci met en relief la rigidité de sa propre position. Ainsi, lors de l'affaire de la non-confessionnalité, la réception du discours du père Lévesque par ses adversaires dévoile une différence fondamentale dans la perception de la réalité. D'une part, le monde est fait de catégories tranchées et exclusives: le bien, le mal; la Terre, le ciel; les catholiques, les non-catholiques; les laïques, le clergé; la confessionnalité catholique, la neutralité protestante ou incroyante, etc. D'autre part, la réalité sensible se compose de nuances auxquelles les catégories hermétiques préexistantes ne peuvent correspondre sans faire violence aux faits. À l'évidence, cette dernière position paraît plus posée, plus sensée, plus réaliste que la première, particulièrement aux catholiques engagés dont l'opinion recoupe celle du père Lévesque. L'ambivalence du dominicain permet ainsi paradoxalement de mieux définir les camps sans appeler directement à leur confrontation.

Dans un article de 1991, Yvan Lamonde a caractérisé le père Lévesque comme un « homme de la distinction »<sup>1148</sup>. Lamonde signifiait par là que dans ses interventions polémiques, le père Lévesque s'est toujours efforcé de « dénouer les nœuds » conceptuels de la crise morale vécue par les intellectuels au cours de l'entre-deux-guerres<sup>1149</sup>. Certes, comme l'a bien relevé l'historien des idées, le *distinguo* est un trait caractéristique de l'esprit thomiste dans lequel s'ancre fermement l'éducation dominicaine. La constance du principe tout au

---

<sup>1146</sup> AOPM, Fonds GHL, E.S.P., *Jugement de l'école...*, p. 1.

<sup>1147</sup> Voir note 728.

<sup>1148</sup> LAMONDE, « Le père Georges-Henri Lévesque... », p. 275-292.

<sup>1149</sup> La métaphore du nœud tient une place centrale dans l'analyse que fait Lamonde de la vie intellectuelle des années 1930. LAMONDE, *La modernité au Québec*, T. 1, p. 242-243.

long de sa carrière intellectuelle témoigne de la force structurante de cet *habitus* thomiste sur sa pensée. Mais dans un contexte d'énonciation aux catégories aussi rigides que celles qui structurent le catholicisme québécois de l'après-guerre, on peut aussi apprécier la valeur subversive d'une position qui, sous couvert de distinguer, introduit en toute ambiguïté un nouveau terme dans le domaine du pensable. C'est ce que fait Lévesque en 1945-1946: il repousse les limites du champ conceptuel catholique afin de rendre socialement acceptable un fait aujourd'hui anodin, mais aux conséquences idéologiques très lourdes à l'époque: Église et société ne sont pas interpénétrées, mais forment en vérité deux entités distinctes. Et à l'intérieur de la société, on doit reconnaître des espaces de liberté aux laïques. Jamais, cependant, il ne se fera aussi clair. Lorsque le conflit s'envenime, c'est plutôt son supérieur qui devra clarifier sa position et affronter le courroux de l'épiscopat traditionaliste. Aussi le recours aux autorités religieuses apparaît-il comme une autre stratégie constante de l'engagement du père Lévesque.

Plusieurs fois dans sa carrière intellectuelle, le père Lévesque mobilise son réseau religieux à son avantage. On a vu comment il a bénéficié du soutien du père Archambault, figure de proue du catholicisme social, à son retour au Canada en 1932. On a évoqué aussi l'aide qu'il reçoit des autorités lavalloises et épiscopales pour mettre sur pied la Faculté des sciences sociales, la défendre contre ses détracteurs et assurer sa pérennité. Toutefois, cette stratégie est particulièrement mise à profit lors de la polémique sur les coopératives. Avant de publier son article dans la revue *Ensemble*, le père Lévesque a déjà convié le cardinal Villeneuve à une séance d'étude sur le sujet lors de laquelle le prélat n'aurait rien trouvé à redire sur le principe. Ainsi, en religieux consciencieux mais surtout en bon stratège, le dominicain s'est assuré de l'appui de l'évêque le plus influent de l'Église canadienne-française. Au moment où l'affaire éclate, c'est vers lui qu'il se tourne d'abord pour obtenir un mot d'appui. Lorsque le cardinal penche du côté de ses adversaires, Lévesque sollicite l'aide de ses supérieurs. Dès le mois de février 1946, il aiguille son provincial, le père Gaudrault, sur le sentier de la guerre en lui fournissant toute la documentation nécessaire et en lui exposant son point de vue par le détail. Il ne fait aucun doute que le père Gaudrault ait partagé l'opinion de son religieux sur le sujet. Toutefois, le père Lévesque met une telle insistance à l'intégrer dans la polémique que leurs idées en viennent à se confondre. Réduit au silence par les désapprobations du cardinal et du délégué apostolique, le père Lévesque

s'exprime à travers la plume de son supérieur. Plus tard, lors des procès intentés contre lui à Rome, c'est toute la hiérarchie dominicaine qu'il mettra à contribution de sa défense, du provincial au maître général de l'ordre en passant par le père Langlais en poste à Rome, sans oublier le recteur Vandry<sup>1150</sup>.

Les années 1940 ont vu la pensée du père Lévesque évoluer de façon marquée. De canadienne-française qu'elle était encore au début de la décennie, sa référence première se tourne progressivement vers l'humanisme après la guerre. Par sa vocation universelle, ce discours cadre bien dans la mission sacerdotale de l'Église. Dans le concret de la lutte politique autour des enjeux constitutionnels cependant, force est d'admettre qu'il fait surtout le jeu du Canada anglais en déclassant le nationalisme groulxien. Tel un négatif photographique, celui-ci apparaît étroit et borné dans la lumière du patriotisme ouvert et généreux du père Lévesque. Plus précisément encore, ce référent humaniste sert prioritairement les intérêts du parti libéral aux commandes à Ottawa, revêtant son projet centralisateur d'atours charitables. Ici, il n'est pas aisé de distinguer la cause de l'effet. Georges-Henri Lévesque a-t-il ajusté son discours vers le fédéralisme centralisateur en fonction de ses intérêts immédiats ou s'est-il acheminé progressivement vers une sortie du nationalisme traditionnel par l'effet de contingences indépendantes de sa volonté? Notre hypothèse se situe quelque part entre ces deux pôles explicatifs. Nous sommes d'avis que l'*ethos* dominicain et sa sensibilité religieuse le prédisposaient à porter son regard au-delà de l'horizon national. De plus, bien qu'il n'élabore pas sur la question, il est fort probable qu'à l'instar de tant d'autres de ses contemporains, la deuxième Guerre mondiale ait imprimé en lui une certaine méfiance à l'égard du nationalisme porté à des excès inhumains par le régime nazi. Il semble aussi que son maître lillois réfugié à l'Université Laval pendant le conflit, Thomas Delos, lui ait inspiré sa conception du patriotisme. Dès 1944, le doyen de la Faculté des sciences sociales montre des signes évidents de lassitude à l'égard du nationalisme groulxien. Au dominicain foncièrement optimiste face à l'avenir et convaincu que l'œuvre de

---

<sup>1150</sup> Une étude plus approfondie de ce réseau de relations permettrait de mieux définir les rapports d'autorité au sein du clergé régulier et séculier. La notion d'obéissance au cœur de la vocation religieuse et de la vie sacerdotale en général est souvent définie, à tort, en termes absolus. Un simple regard suffit pourtant à voir que les vœux d'obéissance ne suffisent pas à gommer l'initiative individuelle ni à supprimer la volonté humaine. Il serait intéressant de comprendre ce que signifient ces vœux chez les différentes communautés religieuses à travers les âges et comment ils sont interprétés d'un individu à l'autre, selon les contextes généraux et les situations particulières.

Dieu se réalise ici bas dans la charité et la justice, le nationalisme apparaît comme une fermeture sur soi et un repli sur son passé. À cet égard, il est certain que l'épisode de la non-confessionnalité des coopératives a éloigné le père Lévesque du milieu clérical-nationaliste et favorisé le redéploiement de son réseau vers le Canada anglophone. À partir de ce conflit, son discours incline de plus en plus vers l'unité canadienne, de telle sorte qu'à la fin de la décennie, sa nomination à la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada semble aller de soi pour le premier ministre St-Laurent et Vincent Massey. Le réseau canadien du père Lévesque contribuera à prolonger sa carrière intellectuelle au cours des années 1950, après sa démission du décanat de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Cependant, les sources ne nous ayant pas permis de le développer, il y a assurément encore beaucoup à connaître de cet aspect plus proprement partisan de l'engagement du père Lévesque.

On pourrait en dire autant de la dimension financière de l'action intellectuelle du dominicain. De la fondation de l'École des sciences sociales, politique et économique jusqu'à sa démission, l'une des principales activités du doyen est de veiller à la santé financière de son institution. Au-delà de la croissance de son établissement, ce financement contribuait indirectement à soutenir son action intellectuelle. En effet, il est manifeste que l'engagement du père Lévesque dépendait en large partie de la crédibilité que lui procurait son double statut de religieux et de doyen universitaire. Or, pour maintenir l'efficacité du levier d'action institutionnel que lui procurait la Faculté, il fallait lui fournir les ressources nécessaires à son développement. La recherche de financement constitue donc un aspect sous-jacent, mais non moins essentiel de son engagement. L'exemple trop brièvement évoqué du sauvetage de la Faculté par la Fondation Carnegie en fournit une preuve éloquente. Il permet d'entrevoir un aspect fondamental, mais méconnu de la vie intellectuelle au Canada français: le financement des universités. Étudié dans une perspective diachronique, ce sujet promet d'enrichir significativement notre compréhension de l'histoire non seulement des institutions universitaires, mais aussi des idées, des sciences et des intellectuels au Québec. Le nerf de la guerre est aussi nécessaire aux combats d'idées qu'il ne l'est aux luttes armées. Pourtant, à l'heure où les acteurs universitaires s'affirment plus que jamais menacés d'asphyxie financière, ce champ d'investigation demeure encore en friche de nos jours. La recherche en histoire intellectuelle et institutionnelle n'entretient que des relations bien distantes avec



l'histoire économique au Québec. Que sait-on, en effet, de la crise de l'Université de Montréal dans les années 1920? Ou du débat sur le financement fédéral des universités dans les années 1950? Ou de l'essor du réseau universitaire dans les années 1970? Qui peut expliquer l'évolution des modalités de financement des institutions d'enseignement supérieur depuis le XX<sup>e</sup> siècle? Ou les effets des crises économiques sur les conditions d'accès à l'enseignement supérieur au Québec? Pourtant, répartie entre les états financiers, les livres de compte, les règles financières, les rapports officiels, les mémoires et les études produites aux moments critiques de cette histoire, la documentation est abondante – même océanique! Si la liberté académique a déjà signifié quelque chose dans l'université québécoise, c'est à travers l'étude du financement universitaire que nous en découvrirons les conditions de possibilité. Nous n'avons pas pu développer cette question autant que nous l'aurions souhaité dans notre thèse. Aussi ce dernier point ouvre-t-il le champ d'investigation que nous souhaiterions aborder dans nos futures recherches.



# BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES

### 1. Fonds d'archives<sup>1151</sup>

A) *Division de gestion des documents administratifs et des archives de l'Université Laval (DGDAUL), Fonds Georges-Henri Lévesque [GHL], P151*

Série A - « L'homme »

*Sous-série 5 - « Voyages »*

1.3 « Journal de voyage autour du monde, 1953 »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Journal de voyage autour du monde*, 1953, 13 p.

Série B - « Le religieux »

*Sous-série 1 - « Religion dans la famille Lévesque »*

1.7 « Vocations religieuses dans la famille Lévesque - 1918-1938 »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Notes biographiques des vocations sacerdotales dans la famille Lévesque*, 1977, 3 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Notes biographiques du père Georges-Henri Lévesque, O.P. sur sa vocation religieuse*, 1977-09-25, 8 p.

*Sous-série 2 - « Ordre des Dominicains »*

2.1 « L'Atelier, 1933-1946 »

Hector Gauthier à Georges-Henri Lévesque, s.d.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Constitutions de « L'Atelier »*, s.d., 1 p.

4.14 « Rév. Père A.-J. Maydieu, o.p., 1949-1955 »

Georges-Henri Lévesque à Jean Augustin Maydieu, 6 septembre 1950.

*Sous-série 3 - « Allocutions et écrits portant sur des thèmes religieux »*

2.5 « Encycliques et libéralisme économique, [ca 1941] »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Encycliques et libéralisme économique*, s.d., 5 p.

---

<sup>1151</sup> Les documents d'archives sont classés par ordre alphabétique. Les pièces de correspondance d'un même destinataire sont classées par ordre chronologique. Il est à noter que les dossiers de correspondance dans le fonds Georges-Henri Lévesque conservé à l'Université Laval (P151/D/11) comprennent divers types de documents qui concernant le correspondant et non uniquement des lettres échangées avec lui.

Série C - « L'universitaire »

*Sous-série 1 - « Étudiant à l'Université catholique de Lille »*

1.9 « Lettres à sa famille lors de ses études en Europe, 1930-1932 »

Georges-Henri Lévesque à Georges Lévesque et Laura Richard 15 décembre 1930.

1.10 « Lettres aux pères Mailloux et Langlais, dominicains, 1931 »

Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 3 janvier 1931.

Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 28 mai 1931.

Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 4 juin 1931.

Georges-Henri Lévesque à Benoît Mailloux, 10 juin 1931.

*Sous-série 2 - « Enseignant et doyen à l'Université Laval »*

2.11 « Affaires personnelles en tant que doyen et professeur, 1938-1968 »

Georges-Henri Lévesque à un destinataire non spécifié, 31 décembre 1953.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Notes sur conversation avec le provincial et le Recteur [A.-M. Parent] au sujet de ma démission comme Doyen de la Fac.*, s.d. [~1955], 1 p.

LUSSIER, Doris, *Relation, faite au jour le jour, des faits concernant la Faculté des sciences sociales de Laval*, 1950, 4 p.

2.18 « Bilans financiers de la Faculté des sciences sociales, 1938-1954 »

*États financiers de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval*, s.d. [~1945], 4 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Provenance et emploi des fonds que le père Georges-Henri Lévesque a sollicité lui-même et qu'il a obtenus pour l'École*, 1941, 13 p.

2.23 « Carnegie Corporation de New York, 1942-1960 »

Georges-Henri Lévesque à Jean-Charles Falardeau, 28 janvier 1955.

2.50 « Doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales, 1947-1959 »

Alfred Langlois à Georges-Henri Lévesque, 14 février 1947.

Georges-Henri Lévesque à Maurice Roy, 19 décembre 1947.

Georges-Henri Lévesque à Ferdinand Vandry, 19 décembre 1947.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Mémoire sur l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales de Laval, présenté à son Excellence Monseigneur le chancelier apostolique et à Monseigneur le recteur*, 1947, 13 p.

2.57 « École des sciences sociales, économiques et politiques, 1937-1973 »

« Le P. Lévesque annonce 9 nouveaux professeurs », s.l., 1938, 1 p.

Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 13 mars 1939.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Annuaire de l'École des sciences sociales, politiques et économiques* [en préparation], 1938, 6 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *L'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval*, s.d. [~1943], 6 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Résumé et commentaires sur conception - naissance et développement de la Faculté des sciences sociales*, s.d., 5 p.

VILLENEUVE, Jean-Marie Rodrigue, « Lettre de S. Ém. le Cardinal Archevêque au R.P. G.-H. Lévesque, O.P. - L'École des Sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval », s.l., 1938, p. 92-94.

2.77 « Mémoires, 1943-1956 »

Georges-Henri Lévesque à Camille Roy, 21 février 1943.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Mémoire sur la contribution de la Faculté des sciences sociales de Laval à l'étude et à la solution des problèmes sociaux et économiques du Canada*, 1948, 13 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Mémoire sur la Faculté des sciences sociales de Laval*, 1946, 4 p.

2.84 « Relations extérieures de la Faculté des sciences sociales, 1940-1964 »

Claude Hurtubise à Georges-Henri Lévesque, 11 novembre 1946.

Georges-Henri Lévesque à Claude Hurtubise, 19 novembre 1946.

Série D « Engagement socio-culturel et intellectuel »

*Sous-série 5 - « Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada »*

3.1 « Mémoires »

*Mémoire de la Ligue d'Action nationale à la Commission royale d'enquête sur les arts, les lettres et les sciences* (# 257), s.d. [~1949-1950], 23 p.

5.1 « Aide fédérale aux universités, 1947-1956 »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Notes sur l'aide fédérale aux universités*, s.d. [~1952], 2 p.

5.2 « Dossiers administratifs - Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada, documents administratifs, 1949-1991 »

Georges-Henri Lévesque à Clément Cormier, 21 décembre 1949.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Memorandum à la Commission sur les études spéciales*, 1949.

Sous-série 11 « Correspondance générale »

Angers, François-Albert

Georges-Henri Lévesque à François-Albert Angers, n.d. [~1953].

Archambault, Joseph-Papin

Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 14 avril 1933.

Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 7 mai 1933.

Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 31 juillet 1934.

Joseph-Papin Archambault à Georges-Henri Lévesque, 11 décembre 1934.

Falardeau, Jean-Charles

Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, s.d. [1941].

Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 17 octobre 1941.

Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 1<sup>er</sup> février 1942.

Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 27 avril 1943.

Jean-Charles Falardeau à Georges-Henri Lévesque, 4 juin 1943.

Hughes, Everett C.

Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 21 juillet 1942.

Georges-Henri Lévesque à Everett C. Hughes, 11 avril 1943.

HUGHES, Everett, C., *Action catholique and nationalism in French Canada*, 1943-06-19, 24 p.

HUGHES, Everett, C., *École des sciences sociales*, 1943-06-19, 12 p.

Lamontagne, Maurice

Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 10 janvier 1942.

Maurice Lamontagne à Georges-Henri Lévesque, 10 février 1942.

Georges-Henri Lévesque à Georges Courchesne, 16 septembre 1942.

LAMONTAGNE, Maurice, *Projet de fondation d'une Faculté de sciences sociales libre à Ottawa*, 1950-05-02, 6 p.

Laurendeau, André

André Laurendeau à Georges-Henri Lévesque, 13 juillet 1940.

Marier, Roger

Roger Marier à Georges-Henri Lévesque, 18 juillet 1942.

Pouliot, Adrien

Adrien Pouliot à Georges-Henri Lévesque, 30 septembre 1948.

Georges-Henri Lévesque à Adrien Pouliot, 1<sup>er</sup> octobre 1948.

Rocher, Guy

Guy Rocher à Georges-Henri Lévesque, 3 août 1948.

Tremblay, Maurice

Maurice Tremblay à Georges-Henri Lévesque, 3 mars 1938.

Georges-Henri Lévesque à Hector Perrier, 6 juillet 1941.

Maurice Tremblay à Georges-Henri Lévesque, 12 octobre 1941.

Vandry, Ferdinand

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Le communisme et les chrétiens*, 25 avril 1950, 5 p.

Ferdinand Vandry à Georges-Henri Lévesque, 26 avril 1950.

Georges-Henri Lévesque à Ferdinand Vandry, 29 avril 1950.

Ferdinand Vandry à Georges-Henri Lévesque, 30 avril 1950.

#### Série E - « L'homme de rayonnement »

##### *Sous-série 1 - « Allocutions et écrits de Georges-Henri Lévesque »*

###### 1.15 « U.C.C. et coopératives »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *U.C.C. et coopératives*, 1938, 5 p.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Relations entre le syndicalisme professionnel et le corporatisme agricole*, [~1938], 6 p.

###### 1.54 « Allocutions prononcées entre 1944 et 1952 »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Text of the speech delivered by Most Reverend Father Georges-Henri Lévesque, o.p., Dean of the Faculty of Social Sciences of Laval, on the conferring upon him of an honorary doctorate at the University of British Columbia June 15, 1948*. s.l., 1949. 8 p.

#### **B) Archives de l'ordre des Prêcheurs à Montréal (AOPM), Fonds Georges-Henri Lévesque**

##### Boîte 1 - « Correspondance »

Georges-Henri Lévesque à Marie-Dominique Chenu, 3 juillet 1946.

Boîte 4 - « Confessionnalité »

ANTONIUTTI, Ildebrando, *Notes à propos de l'article "La non-confessionnalité des coopératives"*, *Ensemble! Déc. 1945*, 1946-02-08, 2 p.

École sociale populaire, *Jugement de l'école sociale populaire sur l'article du T.R.P. Georges-Henri Lévesque, paru dans Ensemble de décembre 1945 sur La non-confessionnalité des coopératives*, 1946, 22 p.

Pie-Marie Gaudrault à Georges-Henri Lévesque, 6 février 1947.

GAUDRAULT, Pie-Marie, *Réponse aux "notes" à propos de l'article "La non-confessionnalité des coopératives"*, 1946-02-24, 11 p.

Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 27 décembre 1941.

Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, s.d. [~février ou mars 1946].

Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 3 février 1946.

Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 6 février 1946.

Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 11 février 1947.

Georges-Henri Lévesque à J.M.H. Mommersteeg, 21 février 1946.

Georges-Henri Lévesque à Pie-Marie Gaudrault, 23 février 1946.

Georges-Henri Lévesque à Ildebrando Antoniutti, 29 avril 1946.

Georges-Henri Lévesque à Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, 7 mai 1946.

Georges-Henri Lévesque à A. Michaud, 8 janvier 1947.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Notes sur la confessionnalité syndicale*, 1943-01-24, 2 p.

Jean-Marie Rodrigue Villeneuve à Georges-Henri Lévesque, 17 août 1946.

Boîte 5 - « Varia »

Dossier « Doris Lussier »

Doris Lussier à Georges-Henri Lévesque, 27 mai 1955.

Boîte 6 - « Cours »

LÉVESQUE, Georges-Henri, *Journal personnel, 1925-1928*, 55 p.

Boîte 7 - « Articles journaux, témoignages, correspondance »

*Liste des invités à la fête du père Georges-Henri Lévesque*, 1978, 9 p.

Émile-Alphonse Langlais à Georges-Henri Lévesque, mars 1950.

Gérard Paré à Georges-Henri Lévesque, 11 mai 1950.

Georges-Henri Lévesque à Gérard Paré, 3 juin 1950.



Boîte 8 - « Correspondance confessionnalité et procès à Rome »

DESROSIERS, Pierre R., *Entretiens à Pierrefonds*, 1977, 66 p.

Arthur Douville à Pie-Marie Gaudrault, 20 avril 1946.

Pie-Marie Gaudrault à Ildebrando Antoniutti, 27 juin 1947.

Émile-Alphonse Langlais à Christophe Rigazzi, 28 août 1947.

Émile-Alphonse Langlais à Gérard Paré, 9 mars 1950.

LANGLAIS, Émile-Alphonse, *Notes confidentielles présentées au révérendissime Père Mariano Cordovani, O.P., maître du Sacré Palais, Rome. La Faculté des sciences sociales de l'Université Laval de Québec. Son doyen: le T.R. Père Georges-Henri Lévesque, O.P., son enseignement*, 1950-03-29, 5 p.

Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 1<sup>er</sup> avril 1950.

Georges-Henri Lévesque à Émile-Alphonse Langlais, 13 mai 1950.

Georges-Henri Lévesque à Emmanuel Suarez, 14 octobre 1950.

Gérard Paré à Émile-Alphonse Langlais, 9 avril 1950.

**C) Archives de l'archidiocèse de Rimouski (AAR), Fonds Georges Courchesne**

COURCHESNE, Georges, *Notes remises à M<sup>gr</sup> Montini, substitut de la Secrétairerie d'État au début de décembre 1949* [retranscription], 1949, 4 p.

COURCHESNE, Georges, *Notes transmises au Saint-Père par l'archevêque de Rimouski à la suite de l'audience du 2 décembre 1949*, 1949, 10 p.

**2. Allocutions et écrits édités de Georges-Henri Lévesque**

« À la recherche du paradis perdu (1934) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 186-195.

« Action catholique, action nationale », *Revue dominicaine*. 47 (décembre 1941). p. 230-237.

« Besoins sociaux immenses et Faculté des sciences sociales (1946) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 96-99.

« Cinquième leçon: Distinction entre propriété et possession », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 121-138.

« Coopératisme, capitalisme, catholicisme », *Ensemble!* 1, 3 (mars 1940). p. 3-4.

- « Corporatisme-coopératisme: position du problème (1940) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 326-328.
- « Corporatisme-coopératisme. Position du problème », *L'Action nationale*. XVI, 2 (octobre 1940). p. 92-95.
- Crédit social et catholicisme*. Ottawa, Collège dominicain, 1936. 25 p.
- « Culture française, fait canadien (1954) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 458-462.
- Déjà...10 ans de vie. Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec*. Québec, Faculté des sciences sociales, 1948. 61 p.
- « Deuxième leçon. La coopération: une démocratie collaborative », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 77-90.
- École des sciences sociales, politiques et économiques: organisation et programme des cours*. Québec, Université Laval, 1938. 14 p.
- « Humanisme et sciences sociales (1952) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. p. 126-135.
- « Itinéraires sociologiques - Georges-Henri Lévesque, o.p. », *Recherches sociographiques*. 15, 2-3 (1974). p. 203-211.
- « L'enseignement de la doctrine sociale de l'Église à la Faculté des sciences sociales de Laval (1947) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 110-115.
- « L'idée coopérative. Le conseil supérieur de la coopération (1944) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 353-361.
- « L'individualisme: source de communisme (1934) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2011. p. 196-206.
- « La « Co-operative Commonwealth Federation » », *Brochure de l'École sociale populaire*. 232-233 (mai-juin 1933). p. 18-37.
- « La coopération, force et espoir du Canada français (1949) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du*

*Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 367-376.

- « La Cooperative Commonwealth Federation (1933) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 310-322.
- « La doctrine sociale de l'Église, un moteur au développement (1947) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 100-101.
- « La liberté aussi vient de Dieu (1949) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 119.
- « La mission des intellectuels canadiens-français. Qu'ils soient un... », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 76-93.
- « La non-confessionnalité des coopératives », *Ensemble!* 6, 10 (décembre 1945). p. 2-5.
- « La nouvelle chaire de coopération à l'Université Laval », *L'Action nationale.* VI, 10 (novembre 1938). p. 217-221.
- « La première décennie de la Faculté des sciences sociales à l'Université Laval », dans LÉVESQUE, Georges-Henri, *et al.* (dir.), *Continuité et rupture: les sciences sociales au Québec.* vol. I, Montréal, PUM, 1984. p. 51-63.
- Le chevauchement des cultures. Conférence prononcée lors de la 2e conférence de l'Institut canadien des affaires publiques, à Ste-Adèle, le 22 septembre 1955, s.l., 1955, 14 p.*
- « Le communisme et les chrétiens (1950) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 272-274.
- « Le complément normal de l'organisation corporative est la représentation professionnelle », dans *Organisation corporative. Compte rendu des Journées d'études sociales tenues au Grand Séminaire les 30, 31 août et 1er septembre 1937.* Montréal, Cercle d'études sociales, 1937. p. 115-121.
- « Le Conseil intercorporatif constituerait un excellent Conseil économique », dans *Organisation corporative. Compte rendu des Journées d'études sociales tenues au Grand Séminaire les 30, 31 août et 1er septembre 1937.* Montréal, Cercle d'études sociales, 1937. p. 107-111.
- « Le diagnostic d'un pionnier de la Révolution tranquille. Naguère écrasé par le culte de l'autorité, le Québec souffre aujourd'hui d'un abus de liberté », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des*

*textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 485-492.

- « Le pluralisme démocratique, condition de l'unité canadienne », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 422-426.
- « Les réformes sociales », *Journées anticomunistes. Brochure de l'École sociale populaire.* 251-252 (1934). p. 42-48.
- « Liberté de la culture (1952) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 455-457.
- « Neuvième leçon: Réflexion sur le sens de l'association », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 189-206.
- « Prélude à la Révolution tranquille au Québec. Notes nouvelles sur d'anciens instruments », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 493-507.
- « Première leçon. La coopération: position du problème », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 67-76.
- « Préparons l'avenir! (1944) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 406-408.
- « Primauté du consommateur », *Revue dominicaine.* 42 (février 1936). p. 65-68.
- « Principes et faits dans l'enseignement des sciences sociales (1947) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 102-109.
- « Réponse du T.R.P. Georges-Henri Lévesque, o.p. », *Société royale du Canada.* 7 (1950). p. 67-79.
- « Responsabilité versus fanatisme », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 120-125.
- « Septième leçon: La fonction sociale de la propriété privée », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la*

*pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 153-170.

« Sixième leçon: Distinction entre propriété et propriété collective », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 139-152.

« Socialisme canadien: la CCF », *L'Action nationale*. I, 9 (octobre 1933). p. 91-116.

*Souvenances*. T. 3: *Escales et parcours*. Montréal, Éditions La Presse, 1989. 427 p.

*Souvenances*. T. 1: *Entretiens avec Simon Jutras*. Saint-Laurent, La Presse, 1983. 369 p.

*Souvenances*. T. 2: *Remous et éclatements*. Montréal, Éditions La Presse, 1988. 307 p.

« Théologie du travail (1948) », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes du Père Georges-Henri Lévesque, o.p. Précurseur de la Révolution tranquille.* Québec, PUL, 2011. p. 263-272.

« Troisième leçon: De la finalité du profit », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 91-106.

LÉVESQUE, Georges-Henri, *et al.*, « Manifeste du Conseil supérieur de la Coopération », *Ensemble!* 1, 5 (Mai 1940). p. 3-6.

### **3. Articles de périodiques (revues et journaux)**

« Le cardinal Paul-Émile Léger, Jean Lesage et Le frère Untel », *Liberté*. 3, 3-4, (15-16) (1961). p. 589-590.

« Charest ramène "la grande noirceur" », *Progrès-Dimanche*. 25 octobre 2009, en ligne: <http://www.lapresse.ca/le-quotidien/progres-dimanche/201009/22/01-4318248-charest-ramene-la-grande-noirceur.php>, page consultée le 3 juin 2015.

*Esprit*. 193-194, (août-septembre 1952). p. 169-280.

ANGERS, François-Albert, « Deux modèles d'inconscience: le premier ministre Saint-Laurent et le Commissaire Lévesque », *L'Action nationale*. 38, 3 (novembre 1951). p. 180-210.

ANGERS, François-Albert, « La querelle des octrois universitaires », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 368-391.

ARCHAMBAULT, Louis, « Le crime à la mode », *Revue dominicaine*. 30 (juin 1924). p. 243-251.

ARCHAMBAULT, Louis, « Le crime à la mode - II - Les prétextes », *Revue dominicaine*. 30 (juillet-août 1924). p. 291-303.

ARCHAMBAULT, Pierre, « Un nouveau confesseur de la foi », *Le Temps*. 18 janvier 1946.

- ARÈS, Richard, « Le fédéralisme et les subventions aux universités », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 343-354.
- ARÈS, Richard, « Mémoire de la Ligue d'Action nationale », *Cahiers de l'Institut social populaire*. 448 (novembre 1951). p. 1-22.
- BARTHÉLEMY, Ambroise-L., « L'Éducation. Les bases d'une éducation thomiste », *Revue dominicaine*. 36 (janvier 1930). p. 10-23.
- BARTHÉLEMY, Ambroise-L., « L'Éducation. Les bases d'une éducation thomiste - II », *Revue dominicaine*. 36 (février 1930). p. 65-78.
- BASTIEN, Hermas, « L'américanisation par la philosophie », *Revue dominicaine*. 42 (avril 1936). p. 197-214.
- BÉLAIR-CIRINO, Marco. « Le Québec moderne perd un grand bâtisseur », *Le Devoir*. 3 juin 2015, en ligne: [http://www.ledevoir.com/politique/quebec/441736/le-quebec-moderne-perd-un-grand-batisseur?utm\\_source=infolettre-2015-06-03&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=infolettre-quotidienne](http://www.ledevoir.com/politique/quebec/441736/le-quebec-moderne-perd-un-grand-batisseur?utm_source=infolettre-2015-06-03&utm_medium=email&utm_campaign=infolettre-quotidienne), page consultée le 3 juin 2015.
- BINSSE, Harry Lorin, « The Fight over Neutrality », *The Commonweal*. XLVI, 18 (16 août 1946). p. 422-423.
- BISSONNETTE, Antonin, « D'où vient la crise morale? », *Revue dominicaine*. 35 (janvier 1929). p. 31-41.
- BISSONNETTE, Antonin, « Dieu et l'agnosticisme contemporain - I », *Revue dominicaine*. 27 (mars 1921). p. 68-78.
- BISSONNETTE, Antonin, « Dieu et l'agnosticisme contemporain - II », *Revue dominicaine*. 27 (avril 1921). p. 122-128.
- BISSONNETTE, Antonin, « La chute d'une âme - Aux jeunes gens », *Revue dominicaine*. 28 (avril 1922). p. 146-164.
- BISSONNETTE, Antonin, « Les frénésies modernes », *Revue dominicaine*. 29 (novembre 1923). p. 475-483.
- BISSONNETTE, Antonin, « Les frénésies modernes (II) », *Revue dominicaine*. 29 (décembre 1923). p. 512-524.
- BOUCHARD, Telesphore-Damien, « Enfin! », *Le Clairon*. Saint-Hyacinthe, 10 mai 1946.
- BRASSIER, Jacques, « Pour qu'on vive », *L'Action nationale*. 6 (septembre 1935). p. 52-63.
- BRUCHÉSI, Jean, « Notre américanisation par le magazine », *Revue dominicaine*. 42 (juillet-août 1936). p. 5-21.
- BRUNET, Michel, « Quand le gouvernement acceptera-t-il de se soumettre à la constitution? », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 399-422.
- CLÉMENT, Marcel, « Où s'en va l'enseignement des sciences sociales? », *Le Temps*. 12 novembre 1949. p. 1-2.

- COURCHESNE, Georges, « Grave avertissement du Saint-Siège sur la Maçonnerie contemporaine », *Circulaire du clergé*. VI, 134 (1950-05-04). p. 16 et suiv.
- COUSINEAU, Jacques, « Compte rendu de T.R.P. P.-M. GAUDRAULT, o. p.: Neutralité, non-confessionnalité et l'École Sociale Populaire - Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1946, 60 pages », *Relations*. 6 (mai 1946). p. 158-159.
- CRITICUS, « Ces pauvres jeunes gens », *Revue dominicaine*. 45 (janvier 1939). p. 41-44.
- CRITICUS, « Soumission? Révolution? », *Revue dominicaine*. 42 (avril 1936). p. 236-239.
- CROTEAU, Martin. « Péladeau: Parizeau était une "source d'inspiration permanente" », *La Presse*. 2 juin 2015, en ligne: <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201506/02/01-4874556-peladeau-parizeau-etait-une-source-dinspiration-permanente.php>, page consultée le 2 juin 2015.
- DELOS, Thomas, « Liquidation du Monde moderne », *Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*. 1 (1941). p. 3-38.
- DESBIENS, Lucien, « L'infiltration américaine par la radio », *Revue dominicaine*. 42 (mars 1936). p. 134-149.
- DESRANLEAU, Philippe, « L'Église désapprouve les sociétés et les clubs neutres », *Le Devoir*. 2 décembre 1942.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - I - L'indifférence religieuse en elle-même », *Revue dominicaine*. 34 (juin 1928). p. 324-336.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - II - L'indifférence dans le fait », *Revue dominicaine*. 34 (juillet-août 1928). p. 406-418.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - III - L'infirmité de l'intelligence », *Revue dominicaine*. 34 (septembre 1928). p. 475-488.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - IV - Les exigences de la foi », *Revue dominicaine*. 34 (octobre 1928). p. 550-563.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - V - La réponse à la foi », *Revue dominicaine*. 34 (novembre 1928). p. 583-596.
- DRAIME, Ignace, « L'indifférence des croyants - VI - Le remède à l'indifférence », *Revue dominicaine*. 34 (décembre 1928). p. 678-691.
- DRAIME, Ignace, « La conscience », *Revue dominicaine*. 37 (avril 1931). p. 196-209.
- DUPLESSIS, Maurice, « L'honorable Maurice Duplessis », *Pour le Christ-Roi et contre le communisme. Brochure de l'École sociale populaire*. 274-275 (1936). p. 55-58.
- École sociale populaire, « Rotary et Maçonnerie: deux articles de la *civiltà cattolica* et autres documents », *L'École sociale populaire*. 178 (1928). p. 31-32.
- L'École sociale populaire, « Programme de restauration sociale », *Pour la restauration sociale au Canada. Brochure de l'École sociale populaire*. 232-233 (1933). p. 62-64.
- Éditeurs, « Éditorial. C'est le temps ou jamais de prendre l'initiative », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 339-342.

- FALARDEAU, Jean-Charles, « Le T.R.P. G.-H. Lévesque et la Faculté des Sciences sociales de Québec », *Revue Dominicaine*. 62 (décembre 1956). p. 49-52.
- FILION, Gérard, « Demain, il sera peut-être trop tard », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 465-471.
- FOREST, Ceslas-Marie, « Encore le divorce », *Revue dominicaine*. 35 (juin 1929). p. 321-338.
- FOREST, Ceslas-Marie, « Notre avenir religieux II », *Revue dominicaine*. 44 (novembre 1936). p. 201-211.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Droit de vote, suffrage féminin et féminisme », *Revue dominicaine*. 32 (juillet-août 1926). p. 385-404.
- FOREST, Marie-Ceslas, « L'action sociale de la femme », *Revue dominicaine*. 35 (mars 1929). p. 142-158.
- FOREST, Marie-Ceslas, « L'Ontario aura des cours de divorce », *Revue dominicaine*. 36 (juin 1930). p. 367-374.
- FOREST, Marie-Ceslas, « La propriété », *Revue dominicaine*. 30 (novembre 1924). p. 439-451.
- FOREST, Marie-Ceslas, « La propriété - II - Ses limites », *Revue dominicaine*. 30 (décembre 1924). p. 481-490.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Le divorce au Canada », *Revue dominicaine*. 35 (avril 1929). p. 193-212.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Le vote des femmes », *Revue dominicaine*. 28 (février 1922). p. 70-84.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Les droits civils de la femme », *Revue dominicaine*. 37 (avril 1931). p. 193-196.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Les femmes et la politique », *Revue dominicaine*. 36 (juillet-août 1930). p. 389-391.
- FOREST, Marie-Ceslas, « Notre pratique religieuse », *Revue dominicaine*. 36 (février 1930). p. 110-113.
- FRASER, Blair, « The Fight Over Father Levesque », *Maclean's Magazine*. 1er juillet 1950. p. 5 et 52-54.
- GARIGUE, Philippe, « La famille canadienne-française dans la société contemporaine », *Revue dominicaine*. 64 (avril 1958). p. 139-154.
- GAUDRAULT, Pie-Marie, « L'école non-confessionnelle? Un exposé de principes », *Le Devoir*. 8 février 1947.
- GRÉGOIRE, Joseph-Ernest, « S.H.M. Joseph-Ernest Grégoire », *Pour le Christ-Roi et contre le communisme. Brochure de l'École sociale populaire*. 274-275 (1936). p. 45-54.
- HARVEY, Jean-Charles, « Dominicains vs Jésuites. À propos de neutralité », *Le Jour*. 4 mai 1946.



- HARVEY, Jean-Charles, « Neutres et nous », *Le Jour*. 9 février 1946.
- HUGHES, Everett C., « Programme de recherches sociales pour le Québec », *Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*. 10, 4 (1943). p. 3-41.
- HUOT, Giselle, « De l'esprit, du coeur et des lettres. La correspondance Georges-Henri Lévesque-Lionel Groulx (1934-1937) », *Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*. 2 (été 1994). p. 85-118.
- HUOT, Giselle et Benoît LACROIX, « Lettres inédites de Chenu, Gilson et Maritain à Louis-Marie Régis, o.p. », *Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*. 6 (automne 1996). p. 111-130.
- JANIN, Alban, « Notre américanisation par le cinéma », *Revue dominicaine*. 42 (février 1936). p. 69-88.
- JASMIN, Damien, « L'américanisme et nos pratiques financières », *Revue dominicaine*. 42 (novembre 1936). p. 187-201.
- L'HEUREUX, Eugène, « L'urgence d'enseigner la sociologie catholique », *L'Action catholique*. 20 octobre 1938.
- L'HEUREUX, Eugène, « Neutralité et non-confessionnalité », *L'événement-journal*. Québec, vendredi 4 janvier 1946.
- LACHANCE, Louis, « Le mariage institution de nature, Quelques notes sur l'encyclique "Casti connubii" », *Revue dominicaine*. 38 (mars 1932). p. 134-147.
- LAFLEUR, Bruno, « L'École des Sciences Sociales », *Le Journal*. 10 septembre 1938.
- LAFLEUR, Bruno, « Les sciences économiques et la réalité », *Le Journal*. 6 octobre 1938.
- LAMARCHE, Antonin, « Éducation et civilisation », *Revue dominicaine*. 43 (novembre 1937). p. 204-207.
- LAMARCHE, Antonin, « La hiérarchie des droits en éducation », *Revue dominicaine*. 67 (juillet-août 1961). p. 4-11.
- LAMARCHE, Marcolin Antonio, « Notre américanisation. Aperçus complémentaires et mot de la fin », *Revue dominicaine*. XLII (décembre 1936). p. 249-260.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Baume et cataplasme? », *Revue dominicaine*. 43 (juillet-août 1937). p. 57-60.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « La famille et le milieu du travail », *Revue dominicaine*. 46 (juin 1940). p. 300-308.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le régime capitaliste, sa légitimité, ses abus - I », *Revue dominicaine*. 38 (octobre 1932). p. 541-550.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le régime capitaliste, sa légitimité, ses abus - II », *Revue dominicaine*. 38 (novembre 1932). p. 592-600.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le rêve communiste - I », *Revue dominicaine*. 37 (septembre 1931). p. 481-491.

- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le rêve communiste - II », *Revue dominicaine*. 37 (octobre 1931). p. 533-539.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le rêve communiste - III », *Revue dominicaine*. 37 (novembre 1931). p. 593-600.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Le rêve communiste - IV », *Revue dominicaine*. 37 (décembre 1931). p. 666-673.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Notre américanisation », *Revue dominicaine*. 42 (janvier 1936). p. 1-5.
- LAMARCHE, Marcolin-Antonio, « Réflexions sur l'enquête », *Revue dominicaine*. 40 (décembre 1934). p. 367-379.
- LANDRY, Thomas-M., « Jeunesse et religion », *Revue dominicaine*. 41 (avril 1935). p. 241-244.
- LANDRY, Thomas-M., « Le capitalisme et les problèmes internationaux », *Revue dominicaine*. 44 (octobre 1938). p. 146-150.
- LAPORTE, Pierre, « Le mot de la fin », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 472-474.
- LAQUERRIÈRE, Dr. A., « Du rôle de l'anticléricalisme dans la crise religieuse », *Revue dominicaine*. 40 (février 1934). p. 135-142.
- LAURENDEAU, André, « La Commission Massey est-elle un bureau des réclamations? », *Le Devoir*. Montréal, 30 août 1949.
- LAURENDEAU, André, « Pas une moitié de solution », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 392-398.
- LEBLANC, Thomas-Marie, « Qu'attendons-nous pour agir? », *Revue dominicaine*. 65 (septembre 1959). p. 93-102.
- LESAGE, Mlle Colette, « La jeune fille et ses problèmes », *Revue dominicaine*. 43 (février 1937). p. 82-88.
- LUSSIER, Gabriel-M., « Les vrais dociles », *Revue dominicaine*. 41 (octobre 1935). p. 161-169.
- MELANÇON, C.S.C., Ovila, « Adolescence et amour », *Revue dominicaine*. 64 (octobre 1958). p. 228-234.
- MELANÇON, C.S.C., Ovila, « Adolescence et amour. Le problème actuel », *Revue dominicaine*. 64 (mai 1958). p. 225-235.
- MELANÇON, C.S.C., Ovila, « Bon et mauvais amour de l'adolescence », *Revue dominicaine*. 64 (juin 1958). p. 288-298.
- MELANÇON, C.S.C., Ovila, « Valeur morale et psychologique des amourettes », *Revue dominicaine*. 64 (juillet-août 1958). p. 42-48.
- MELANÇON, C.S.C., Ovila, « L'épouse doit-elle obéissance à son mari? », *Revue dominicaine*. 66 (avril 1960). p. 149-155.

- MELANÇON, Georges, « Les sociétés neutres », *Circulaire au Clergé*. 15 mars 1943, p. 97.
- MINVILLE, Esdras, « Le capitalisme et ses abus », *Pour la restauration sociale du Canada. Brochure de l'École sociale populaire*. 232-233 (1933). p. 5-17.
- MINVILLE, Esdras, « Les universités en face des octrois fédéraux », *L'Action nationale*. XLVI, 5-6 (Janvier-février 1957). p. 355-367.
- MINVILLE, Esdras, *et al.*, « Programme de restauration sociale », *Tract de l'École sociale populaire*. No 2 (1934).
- MIREAULT, Louise, « Plaidoyer pour la jeunesse », *Revue dominicaine*. 51 (septembre 1945). p. 95-99.
- NADEAU, Jean-Marie, « Allocution de M. Jean-Marie Nadeau », *Société royale du Canada*. 7 (1950). p. 59-65.
- PALLASCIO-MORIN, Ernest, « La femme sauvegarde de la morale », *Revue dominicaine*. 52 (mars 1946). p. 168-175.
- PALLASCIO-MORIN, Ernest, « Le jeune homme devant la vie », *Revue dominicaine*. 52 (juin 1946). p. 349-357.
- PAPILLON, Antonin, « Sur la paresse doctrinale de nos "jeunes gens cultivés" », *Revue dominicaine*. 45 (janvier 1939). p. 37-38.
- PARÉ, Gérard, « La démission des laïcs », *Revue dominicaine*. 47 (mai 1941). p. 225-227.
- PARENT, Joseph-Marie, « La mèche qui fume encore », *Revue dominicaine*. 51 (octobre 1945). p. 129-136.
- PELLAND, Maître Léo, « Nos évêques et le divorce », *Revue dominicaine*. 36 (avril 1930). p. 205-218.
- PELLETIER, Georges « Notre américanisation par le journal », *Revue dominicaine*. 42 (mai 1936). p. 273-282.
- PERRIER, abbé Armand, « La charte de l'éducation chrétienne. L'encyclique de S.S" Pie XI », *Revue dominicaine*. 36 (mars 1930). p. 147-165.
- PERRIER, abbé Armand, « Le travail et le salaire des femmes », *Revue dominicaine*. 31 (juin 1925). p. 326-339.
- PINEAULT-LÉVEILLÉ, Ernestine, « Notre américanisation par la femme », *Revue dominicaine*. 42 (octobre 1936). p. 127-149.
- RICHER, Léopold, « La démission des laïcs », *Revue dominicaine*. 47 (décembre 1941). p. 225-229.
- RUTTEN, G. Ceslas, « La spéculation », *Revue dominicaine*. 35 (janvier 1929). p. 5-10.
- RUTTEN, G. Ceslas, « Le problème des classes. Lutte ou collaboration », *Revue dominicaine*. 35 (février 1929). p. 65-87.
- SAINT-PIERRE, Albert, « À qui le pouvoir? À qui l'argent? », *Revue dominicaine*. 44 (juillet-août 1938). p. 21-30.

- SAINT-PIERRE, Albert, « L'évolution de l'éducation », *Revue dominicaine*. 56 (juillet-août 1950). p. 18-23.
- SAINT-PIERRE, Albert, « Le mirage de l'or aux États-Unis », *Revue dominicaine*. 45 (septembre 1939). p. 87-96.
- SAINT-PIERRE, Albert, « Les deux pôles de l'économie », *Revue dominicaine*. 43 (février 1937). p. 90-92.
- TREMBLAY, Richard, « La messe et nous », *Revue dominicaine*. 44 (janvier 1938). p. 24-32.
- SAINT-PIERRE, Albert, « Une cause de l'indifférence religieuse chez les jeunes gens », *Revue dominicaine*. 48 (juin 1942). p. 337-343.
- VILLENEUVE, Jean-Marie Rodrigue, « Communiqué de son éminence. Neutralité religieuse », *L'Action catholique*. 21 février 1946.
- VOYER, Raymond-Marie, « L'américanisme et notre vie religieuse », *Revue dominicaine*. 42 (janvier 1936). p. 6-25.
- VOYER, Raymond-Marie, « Le primat de l'idée dans l'éducation », *Revue dominicaine*. 37 (février 1931). p. 65-73.
- VOYER, Raymond-Marie, « Université catholique », *Revue dominicaine*. 40 (mars 1934). p. 230-239.

#### 4. Sources officielles

- Annuaire de la Faculté des Sciences Sociales, 1944-1945*. Québec, Université Laval, 1944. 169 p.
- Annuaire de la Faculté des Sciences Sociales, 1947-1948 et 1948-1949*. Québec, Université Laval, 1947. 128 p.
- Assemblée nationale du Québec. « Jacques Parizeau », 2015, en ligne: <http://www.assnat.qc.ca/fr/deputes/parizeau-jacques-4781/biographie.html>, page consultée le 3 juin 2015.
- Débats de l'Assemblée législative du Québec, 22<sup>e</sup> législature, 1<sup>ère</sup> session (7 février 1945 au 1<sup>er</sup> juin 1945)*. Québec, Assemblée nationale du Québec, 2010.
- Débats de l'Assemblée législative du Québec, 24<sup>e</sup> législature, 1<sup>ère</sup> session (du 12 novembre 1952 au 26 février 1953)*. Québec, Assemblée nationale du Québec, 2009.
- Le Canada ecclésiastique. Annuaire du clergé*. Montréal, Librairie Beauchemin, 1931. 936 p.
- Dominion du Canada, *Compte rendu officiel des débats de la Chambre des communes, 1<sup>ère</sup> session de la 21<sup>e</sup> législature, 13 George VI, 1949*. Vol. 1 (du 15 sept au 21 octobre 1949), Ottawa, Imprimeur du Roi, 1950.
- Dominion du Canada, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1951.

- Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. « Médaille Georges-Henri Lévesque », *Prix d'excellence, hommages et distinctions*. 2010, en ligne: <https://http://www.fss.ulaval.ca/?pid=1356>, page consultée le 27 mai 2015.
- Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. « Exposition virtuelle sur la Faculté des sciences sociales, 75 ans », *Exposition virtuelle sur la Faculté des sciences sociales, 75 ans*. 2014, en ligne: <http://www.expo-virtuelle.fss.ulaval.ca>, page consultée le 10 août 2015.
- Gouvernement du Québec - Secrétariat de la Province, *Syndicats coopératifs, 1934-1943*, Québec, 1952.
- Gouvernement du Québec. « Notes pour une allocution du premier ministre du Québec à l'occasion d'un événement visant à honorer 50 « grands artisans » de la Révolution tranquille », *Événement visant à honorer 50 « grands artisans » de la Révolution tranquille*. 2010, en ligne: <https://http://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/actualites/communiqués/2010/septembre/2010-09-20a-allocution.asp>, page consultée le 26 mai 2015.
- Gouvernement du Québec. « Ordre national du Québec - Georges-Henri Lévesque », 2015, en ligne: <http://www.ordre-national.gouv.qc.ca/membres/membre.asp?id=121>, page consultée le 9 juin 2015.
- Grégoire XVI, « Mirari vos, Lettre encyclique de Sa Sainteté le pape Grégoire XVI du 15 août 1832 sur le libéralisme et les maux de l'Église », dans ROGER, A. et F. CHERNOVIZ (dir.), *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII, encycliques, brefs, etc.* Paris, Collection des bons livres, 1901. p. 200-221.
- Léon XIII, *Aeterni patris*, 1879, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.pdf](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.pdf), page consultée le 29 juin 2015.
- Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.pdf](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.pdf), page consultée le 29 juin 2015.
- Ministère de la Culture, des Communications du Gouvernement du Québec. « Les 50 ans de la Révolution tranquille », 2010, en ligne: <http://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5631>, page consultée le 25 mai 2015.
- Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada. « Constitution fondamentale de l'ordre des prêcheurs », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014.
- Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada. « Constitutions primitives de l'ordre des prêcheurs (1216-1236) », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014.
- Ordre des prêcheurs - Dominicains du Canada. « Règle de saint Augustin », 2012, en ligne: [http://www.dominicains.ca/Documents/documents\\_gen/constitutions.htm](http://www.dominicains.ca/Documents/documents_gen/constitutions.htm), page consultée le 1<sup>er</sup> mai 2014.

- Pie IX. *L'encyclique "Quanta cura" et le "Syllabus". Traduction française.* Montréal, J. Chapleau et fils, 1882. 30 p.
- Pie X, *Pascendi dominici gregis*, 1907, en ligne: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.pdf](http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.pdf), page consultée le 29 juin 2015.
- Pie XI, *Quadragesimo anno*, 1931, en ligne: <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/117-quadragesimo-anno>, page consultée le 29 juin 2015.

## 5. Autres sources

- L'Académie canadienne Saint-Thomas-D'Aquin: Fondation. Première session (12-13 novembre 1930).* Québec, Presses de l'Action catholique, 1932. 274 p.
- AGASSIZ, Louis. *Étude sur les glaciers.* Neuchatel, Jent et Gassmann, 1840. 346 p.
- BARBEAU, Victor. *Mesure de notre taille.* Montréal, Imprimerie du Devoir, 1936. 231 p.
- BINAN. *Le Grand-Vicaire Raymond et le libéralisme catholique.* Montréal, Le Franc-Parleur, 1872. 43 p.
- BOUCHETTE, Errol, « Emparons-nous de l'industrie, texte de 1901 présenté par Yvon-André Lacroix », *Les écrits du Canada français*. 35 (1972). p. 187-248.
- BRAULT, Jacques et Benoît LACROIX (dir.). *Saint-Denys Garneau, oeuvres.* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971. 1320 p.
- BUSSIÈRE, Eugène et Alex SIM, Camp Laquemac: centre expérimental de culture populaire. Document présenté à la conférence internationale de l'éducation des adultes, Elseneur (Danemark), 18-25 juin 1949, 2 juin 1949, 13 p.
- CHENU, Marie-Dominique. *Une école de théologie: le Saulchoir.* Tournai, Le Saulchoir, 1937. 128 p.
- Co-operative Commonwealth Federation, *Regina Manifesto*, 1933, en ligne: [http://en.wikisource.org/wiki/Regina\\_manifesto](http://en.wikisource.org/wiki/Regina_manifesto), page consultée le 29 juin 2015.
- CUVIER, Georges. *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal.* Paris, Edmond D'Ocagne, 1830 (1821). 408 p.
- CUVIER, Georges. *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes, où l'on établit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paraissent avoir détruites.* Paris, Déterville, 1812. (4 vol.)
- DARWIN, Charles. *L'origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie.* Paris, Honoré Champion, 2009 (1859). 918 p.
- DION, Léon. *Québec, 1945-2000. T. 2: Les intellectuels et le temps de Duplessis.* Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993. 450 p.
- FALARDEAU, Jean-Charles. *L'essor des sciences sociales au Canada français.* Québec, Ministère des Affaires culturelles, 1964. 67 p. Art, Vie et Sciences au Canada français.

- FALARDEAU, Jean-Charles, « La Faculté du Cap Diamant », dans FAUCHER, Albert (dir.), *Cinquante ans de sciences sociales à l'Université Laval*. Sainte-Foy, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 1983. p. 15-33.
- FILION, Gérard, « L'université est l'affaire de tout le monde, 27 octobre 1947 », dans CORBO, Claude. *L'idée d'université: une anthologie des débats sur l'enseignement supérieur au Québec, de 1770 à 1970*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001. p. 196-199.
- FOREST, Ceslas-Marie. *Mémoires*. Manuscrit inédit, 1972. 197 p.
- GAGNON, Cyrille. *Les clubs sociaux neutres : ce qu'en pense la théologie*. Québec, Œuvre des tracts n° 75, 1925. 16 p.
- GAUDRAULT, Pie-Marie. *Neutralité, non-confessionnalité et l'École sociale populaire*. Montréal-Ottawa, Les éditions du Lévrier, 1946. 60 p.
- GAUTHIER, M<sup>gr</sup> Georges, « La mission de l'université, 13 novembre 1919 », dans CORBO, Claude. *L'idée d'université: une anthologie des débats sur l'enseignement supérieur au Québec, de 1770 à 1970*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001. p. 118-127.
- GRAMSCI, Antonio. *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Ramzig Keucheyan*. Paris, Le fabrique, 2011. 338 p.
- GROULX, Lionel. *Mes mémoires*. Vol. 4: 1940-1967. Montréal, Fides, 1974. 464 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich *Préface à la phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1966. 223 p.
- HERTEL, François. *Leur inquiétude*. Éditions "Jeunesse" A.C.J.C. et Éditions Albert Lévesque, 1936. 244 p.
- Jeunes-Canada, « Le manifeste des Jeunes-Canada », dans LAMONDE, Yvan et Claude CORBO (dir.), *Le rouge et le bleu. Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1933. p. 381-384.
- LACHANCE, Louis. *Nationalisme et religion*. Ottawa, Collège dominicain d'Ottawa, 1936. 195 p. coll. Nos problèmes.
- LACORDAIRE, Henri-Dominique. *Vie de saint Dominique, précédé de Mémoire pour le rétablissement de l'ordre des frères prêcheurs en France*. Paris, Librairie Garnier Frères, 1912. 426 p.
- LAMARCK, Jean Baptiste Pierre Antoine Monet de *Philosophie zoologique ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués*. Paris, Garnier-Flammarion, 1994 (1809). 718 p.
- LANGLAIS, Émile-Alphonse. *Les dominicains ou frères prêcheurs*. Saint-Hyacinthe, Couvent des dominicains de Saint-Hyacinthe, 1943. 256 p.

- LAPALME, Georges-Émile. *Mémoires*. T. 2: *Le vent de l'oubli*. Montréal, Leméac, 1970. 295 p.
- LAPALME, Georges-Émile. *Mémoires*. T. 3: *Le paradis du pouvoir*. Montréal, Leméac, 1973. 263 p.
- LEMIEUX, Vincent, « Le père Lévesque, la science politique et la politique », dans VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 83-86.
- LOISY, Alfred. *L'Évangile et l'Église*. Paris, Chez l'auteur, 1904 (1902). 279 p.
- MARITAIN, Jacques. *Antimoderne*. Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 1922. 247 p.
- MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris, Aubier, 1936. 317 p.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS. « Manifeste du parti communiste », 1848, en ligne: [http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels\\_Marx/manifeste\\_communiste/manifeste\\_ommuniste.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/manifeste_ommuniste.html), page consultée le 29 juin 2015.
- MASSEY, Vincent. *On Being Canadian*. Toronto, J.M. Dent, 1948. 198 p.
- MORELLET, André. *Abrégé du Manuel des Inquisiteurs*. Grenoble, J. Millon, 1990. 222 p.
- PLOURDE, J. Antonin. *Dominicains au Canada*. Vol. 2: *Les cinq fondations avant l'autonomie (1881-1901)*. Montréal, Éditions du Lévrier, 1973. 538 p.
- PLOURDE, J. Antonin. *Dominicains au Canada*. Vol. 1: *La fondation canadienne à Saint-Hyacinthe (1830-1880)*. Montréal, Éditions du Lévrier, 1973. 539 p.
- Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*. 1, 1 (1950). p. 37.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Verviers, Marabout, 1974. 364 p.
- ROY, Camille. *Le problème universitaire du Québec. Allocution prononcée à la séance de clôture et de collation des diplômes, à l'Université Laval, vendredi 29 mai 1936*. Québec, Ateliers de l'Action catholique, 1936.
- ROY, Camille. *Nos problèmes d'enseignement*. Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1935. 221 p. coll. Documents sociaux.
- RUMILLY, Robert. *L'infiltration gauchiste au Canada français*. Montréal, publié à compte d'auteur, 1956. 147 p.
- RYAN, Claude, « Un fier Québécois », dans VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...*»: *témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, O.P. (1903-2000)*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 193-200.
- SAVARD, Félix-Antoine. *Menaud maître-draveur. Texte original de 1937*. Québec, Les éditions du Québécois, 2009. 224 p.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la Révolution*. Paris, Gallimard, 1985. 378 p.



- TREMBLAY, Rosario, « Le père Georges-Henri Lévesque et les turbulences dans le mouvement Desjardins », dans VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 213-219.
- VILLENEUVE, Cardinal Rodrigue, « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales, 1934 », dans CORBO, Claude. *L'idée d'université: une anthologie des débats sur l'enseignement supérieur au Québec, de 1770 à 1970*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001. p. 150-161.

## ÉTUDES

### 1. Études générales, théoriques et méthodologiques

#### A) *Biographie et histoire*

ARTIÈRES, Philippe. *Rêves d'histoire. Pour une histoire de l'ordinaire*. Paris, Prairies ordinaires, 2006. 169 p.

BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*. 62-63, juin 1986. p. 69-72.

DOSSE, François. *Le pari biographique: écrire une vie*. Paris, La Découverte, 2005. 480 p.

ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologie d'un génie*. Paris, Seuil, 1991. 243 p.

GINGRAS, Yves, « Pour une biographie sociologique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 54, 1 (2000). p. 123-131.

GOYETTE, Julien, « Biographie, narrations et philosophie de l'histoire », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 54, 1 (2000). p. 81-88.

LORIGA, Sabina. *Le petit x. De la biographie à l'histoire*. Paris, Seuil, 2010. 284 p.

THRIFT, Nigel John. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affects*. New York, Routledge, 2007. 325 p.

#### B) *Sociologie de la culture et de la religion*

BOURDIEU, Pierre, « Génèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*. 12, 3 (1971). p. 295-334.

BOURDIEU, Pierre, « Le marché des biens symboliques », *L'année sociologique*. Série 3, 22 (1971). p. 49-126.

CALLON, Michel, « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé: la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*. 41, 1999 (1999). p. 65-78.

DENAULT, Bernard, *Sociographie générale des communautés au Québec (1837-1969). Éléments de problématique*. Mémoire de maîtrise. Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1972. 225 p.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France, 2013. 647 p. Quadrige.

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965 (1957). 185 p.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books, 1973. 470 p.

#### C) *Modernité: concept, temps et société*

BAYLY, Christopher Alan. *La naissance du monde moderne, 1780-1914*. Paris, Le monde diplomatique - Éditions de l'Atelier, 2007. 862 p.

- ASSELAIN, Jean-Charles. sv « Révolution industrielle », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008. p. 705-711.
- BAUDRILLARD, Jean. sv « Modernité », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008. p. 238-240.
- ÉDITEURS, « Introduction. AHR Roundtable: Historians and the Question of "Modernity". », *American Historical Review*. 116, 3 (juin 2011). p. 631-637.
- HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988 (1985). 484 p.
- HOBBSBAWM, Eric J. *L'ère des révolutions*. Paris, Complexe, 2000 (1962). 416 p.
- KANT, Emmanuel. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* Paris, Auguste Durand, 1853. 392 p.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales 1990. 334 p.
- KUHN, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 1972. 246 p.
- KUMAR, Krishan, « Modernization and Industrialization », dans WATERS, Malcom (dir.), *Modernity*. Vol. 1: *Modernization*. London et New York, Routledge, 1999. p. 72-104. Critical Concepts.
- NIPPERDEY, Thomas. *Réflexions sur l'histoire allemande*. Paris, Gallimard, 1992. 358 p.
- RÉMOND, René. *Introduction à l'histoire de notre temps*. Vol. 2: *Le XIX<sup>e</sup> siècle: 1815-1914*. Paris, Seuil, 1974. 248 p.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, T. 1. Paris, Seuil, 1983. 320 p.
- SKINNER, Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris, Albin Michel, 2001. 923 p.
- SORKIN, David. *The Religious Enlightenment*. Princeton, Princeton University Press, 2008. 339 p.
- THOMPSON, Edward Palmer. *The Making of the English Working Class*. London, Gollancz, 1963. 848 p.
- TRÉPANIÉ, Esther, « La modernité : entité métaphysique ou processus historique. Réflexions sur quelques aspects d'un parcours méthodologique », dans NARDOUT-LAFARGE, Élisabeth et Ginette MICHAUD (dir.), *Constructions de la modernité au Québec*. Montréal, Lanctôt, 2004. p. 39-52.
- VAN KLEY, Dale. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven, Yale University Press, 1996. 390 p.
- WARREN, Jean-Philippe, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *Recherches sociographiques*. XLVI, 3 (2005). p. 495-525.
- WATERS, Malcom, « General Commentary: The Meaning of Modernity », dans WATERS, Malcom (dir.), *Modernity*. Vol. 1: *Modernization*. London et New York, Routledge, 1999. p. xi-xiii. Critical Concepts.

WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964. 321 p.

#### D) Débats historiographiques au Québec

« DOSSIER: Y a-t-il une nouvelle histoire du Québec? », *Bulletin d'histoire politique*, 4, 2 (Hiver 1996), p. 1-74.

BÉDARD, Éric, « Ce passé qui ne passe pas. La grande noirceur catholique dans les films *Séraphin, Un homme et son péché, Le Survenant* et *Aurore* », *Globe: revue internationale d'études québécoises*. 11, 1 (2008). p. 75-94.

BÉLANGER, Damien-Claude, « Une démarche stérile. Compte rendu de Gérard Bouchard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004, 319 p. », *Recherches sociographiques*. 47, 2 (2006). p. 341-345.

BOUCHARD, Gérard, « L'imaginaire de la Grande noirceur et de la révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*. XLVI, 3 (2005). p. 411-436.

BOUCHARD, Gérard, « Le Québec et le Canada comme sociétés neuves: esquisse d'étude comparée », *Recherches sociographiques*. 39, 2-3 (1998). p. 219-248.

CALDWELL, Cary et Dan CZARNOCKI, « Un rattrapage raté. Le changement social dans le Québec d'après-guerre, 1950-1974: une comparaison Québec/Ontario », *Recherches sociographiques*. 18, 1 (1977). p. 9-58.

COURTOIS, Charles-Philippe, « Le débat sur les sensibilité historiques au Québec: connaissance historique ou projet politique? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 64, 1 (2010). p. 71-82.

DICKINSON, John A., « Commentaires sur la critique de Ronald Rudin », *Bulletin d'histoire politique*. 4, 2 (Hiver 1995). p. 21-24.

KELLY, Stéphane (dir.). *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 2002. 222 p.

LAPERRIÈRE, Guy, « 10 ans de *Mens* », *Mens*. 11, 1 (2010). p. 9-35.

LAROCHELLE, Catherine, « Le fait religieux: regard critique sur deux historiographies », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 67, 3-4 (2014). p. 275-294.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Le « Québec moderne »: un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*. 42, 5 (1992). p. 765-785.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Science et imaginaire. Essai d'archéologie portant sur le récit savant du "Québec moderne" », dans MATHIEU, Jacques (dir.), *Les dynamismes de la recherche au Québec*. Sainte-Foy, CEFAN, 1991. p. 93-106.

MEUNIER, E. Martin, « Une nouvelle sensibilité pour les "enfants du Concile"? », dans KELLY, Stéphane (dir.), *Les idées mènent le Québec: essais sur une sensibilité historique*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2003. p. 93-107.

- PETITCLERC, Martin, « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 63, 1 (2009). p. 83-113.
- PIOTTE, Jean-Marc et Jean-Pierre COUTURE. *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*. Montréal, Québec Amérique, 2012. 171 p. Débats.
- RUDIN, Ronald, « La quête d'une société normale. Critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*. 3, 2 (hiver 1995). p. 9-42.
- RUDIN, Ronald. *Making History in Twentieth-Century Quebec*. Toronto, University of Toronto Press, 1997. 294 p.
- TURGEON, Alexandre. « Grande noirceur? », *Histoire engagée*. 7 juin 2012, en ligne: <http://histoireengagee.ca/lactualite-en-debat-grande-noirceur/>, page consultée le 3 juin 2015.
- WARREN, Jean-Philippe, « Note de recherche. Religion et politique dans les années 1950: une pièce de plus à notre compréhension de la supposée Grande Noirceur », *RHAF*. 67, 3-4 (2014). p. 403-420.

## **2. Histoire sociale, économique et politique du Québec, du Canada et des États-Unis contemporains**

- ALEXANDER, Anne. *The Antigonish Movement. Moses Coady and Adult Education Today*. Toronto, Thompson Educational Publishing, 1997. 247 p.
- CAMPBELL, Duncan C. *Mission mondiale. Histoire d'Alcan, Vol. 1: jusqu'à 1950*. s. 1., Ontario Publishing Company, 1985. 438 p.
- COOK, Ramsay, « Triomphe et revers du matérialisme », dans BROWN, Craig (dir.), *Histoire générale du Canada*. Montréal, Boréal, 1990. p. 449-56.
- DESCHÊNES, Gaston, « Ensemble! Revue de la coopération, 1940-1951 ». Mémoire de maîtrise. Université Laval, 1975. 131 p.
- DICKINSON, John A. et Brian YOUNG. *Brève histoire socio-économique du Québec*. Sillery, Septentrion, 1995. 383 p.
- FERRETTI, Lucia, « La Révolution tranquille », *L'Action nationale*. LXXXIX, 10 (décembre 1999). p. 59-91.
- IGARTUA, Jose Eduardo. *Arvida au Saguenay. Naissance d'une ville industrielle*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996. 273 p.
- IGARTUA, Jose Eduardo. *The Other Quiet Revolution. National Identities in English Canada, 1945-1971*. Vancouver, University of British Columbia Press, 2006. 277 p.
- LAMARRE, Kristian. *50 ans d'avenir! L'histoire du Conseil supérieur de la coopération, 1939-1959*. s.l., Le Conseil supérieur de la coopération, 1991. 143 p.
- LAVOIE, Elzéar, « L'évolution de la radio au Canada français avant 1940 », *Recherches sociographiques*. 12, 1 (1971). p. 17-49.

- LINTEAU, Paul-André, *et al. Histoire du Québec contemporain. T. 1: De la Confédération à la crise.* Montréal, Boréal, 1979. 739 p.
- LINTEAU, Paul-André, *et al. Histoire du Québec contemporain. T. 2: Le Québec depuis 1930.* Montréal, Boréal, 1986. 739 p.
- MacPHERSON, Ian, « Patterns in the Maritime Co-operative Movement, 1900-1945 », *Acadiensis*. 5, 1 (1975). p. 67-83.
- MASSELL, David. *Amassing Power. J. B. Duke and the Saguenay River, 1897-1927.* Montréal-Toronto, McGill-Queen's University Press, 2000. 301 p.
- McROBERTS, Kenneth. *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes.* Montréal, Boréal, 1999. 484 p.
- McROBERTS, Kenneth et Dale POSGATE. *Développement et modernisation au Québec.* Montréal, Boréal express, 1983. 350 p.
- NELLES, Henry Vivian. *Une brève histoire du Canada.* Montréal, Fides, 2005. 329 p.
- PÂQUET, Martin. *Tracer les marges de la cité. Étranger, immigrant et État au Québec, 1627-1981.* Montréal, Boréal, 2005. 317 p.
- POITRAS, Claire. *La cité au bout du fil: le téléphone à Montréal de 1879 à 1930.* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000. 325 p.
- POULIN, Pierre. *Histoire du mouvement Desjardins. T. 2: La percée des caisses populaires: 1920-1944.* Montréal, Québec/Amérique, 1994. 449 p.
- RACINE ST-JACQUES, Jules et Martin MALTAIS, « Faire l'économie du savoir: représentations et usages du financement des universités de 1945 à 1968 », *Globe: revue internationale d'études québécoises*. (À paraître).
- ROBY, Yves, « La paroisse franco-américaine (1850-1976) », dans COURVILLE, Serge et Normand SÉGUIN (dir.), *La paroisse.* Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001. p. 251-263. Atlas historique du Québec.
- ROBY, Yves. *Les franco-américains de la Nouvelle-Angleterre.* Québec, Septentrion, 1990. 434 p.
- ROBY, Yves. *Les Québécois et les investissements américains (1918-1929).* Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1976. 247 p.
- ROY, Jean. *100 Québécois qui ont fait le XX<sup>e</sup> siècle: les réformateurs.* Québec, inc., Eurêka! Productions, 2002. 50 min. 50 sec.
- ROUILLARD, Jacques. *Histoire du syndicalisme québécois.* Montréal, Boréal, 1989. 535 p.
- TASCHEREAU, Sylvie, « Les années dures de la crise », dans FOUGÈRES, Dany (dir.), *Histoire de Montréal et de sa région, T. 2: de 1930 à nos jours.* Québec, Presses de l'Université Laval, 2012. p. 806-833.

### **3. Hommes, culture et institutions politiques au Québec et au Canada**

- BISSELL, Claude. *The Imperial Canadian*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1986. 361 p.
- BLACK, Conrad. *Duplessis*. T. 1: *L'ascension*. Montréal, Éditions de l'Homme, 1977.
- BLAIS, Christian, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 19<sup>e</sup> Législature, 1<sup>re</sup> session (du 24 mars 1936 au 11 juin 1936)*. Québec, Gouvernement du Québec, 2011. p. vii-xxxviii.
- BLAIS, Christian, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 18<sup>e</sup> Législature, 4<sup>e</sup> session (du 8 janvier 1935 au 18 mai 1935)*. Québec, Gouvernement du Québec, 2011. p. vii-xxxii.
- BÉLANGER, Yves, et al. *La révolution tranquille : 40 ans plus tard : un bilan*. Montréal, VLB éditeur, 2000. 316 p. Études québécoises.
- BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL. *Restons traditionnels et progressifs. Pour une analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*. Montréal, Boréal, 1988. 399 p.
- BOURQUE, Gilles, et al. *La société libérale duplessiste, 1944-1960*. Montréal, 1994. 410 p.
- CARDINAL, Jacqueline et Laurent LAPIERRE. *Guy Coulombe: le goût du pouvoir public*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011. 99 p.
- HARVEY, Fernand, « Le gouvernement Duplessis, l'éducation et la culture (1944-1959) », *Les cahiers des dix*. 68 (2014). p. 169-243.
- LÉVESQUE, Michel, *Le Parti libéral du Québec et les origines de la Révolution tranquille le cas de la Fédération libérale du Québec : (1950-1960)*. Thèse de doctorat. Montréal, UQÀM, 1997. 517 p.
- PÂQUET, Martin, « Le « sport de la politique ». Transferts et adaptations de la culture politique britannique au Québec, 1791-1960 », dans Hélène DESTREMPES, Denise MECKLE, Jean MORENCY et Martin PÂQUET (dir.). *Des cultures en contact : visions de l'Amérique du Nord francophone*. Québec, Nota Bene, 2005. p. 149-171.
- PÂQUET, Martin, « Un repli calculé: Duplessis et l'immigration », dans GÉLINAS, Xavier et Lucia FERRETTI (dir.), *Duplessis. Son milieu, son époque*. Québec, Septentrion, 2010. p. 245-262.
- RACINE ST-JACQUES, Jules, « Introduction historique », dans *Débats reconstitués de l'Assemblée législative du Québec, 24<sup>e</sup> Législature, 1<sup>re</sup> session (du 12 novembre 1952 au 26 février 1953)*. vol. 1, Québec, Gouvernement du Québec, 2010. p. vii-xxiv.
- RUMILLY, Robert. *Maurice Duplessis et son temps*. T. 2: *1944-1959*. Montréal, Fides, 1973. 750 p.
- SARRA-BOURNET, Michel, « Maurice Duplessis et l'axe Toronto-Québec », dans GÉLINAS, Xavier et Lucia FERRETTI (dir.), *Duplessis, son milieu, son époque*. Sillery, Septentrion, 2010. p. 286-312.

#### **4. Église et les sensibilités catholiques en France et au Québec**

- AUBERT, Roger. *La théologie catholique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle*. Paris-Tournai, Casterman, 1954. 101 p.
- BESRET, Bernard. *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935-1955)*. Paris, Le Cerf, 1964. 239 p.
- BIENVENUE, Louise. *Quand la jeunesse entre en scène : l'action catholique avant la révolution tranquille*. Montréal, Boréal, 2003. 291 p.
- BOIS, Hélène, *Les aumôniers et la déconfessionnalisation des oeuvres économique-sociales québécoises (1940-1972)*. Thèse de doctorat. Québec, Université Laval, 1992. 498 p.
- BORNE, Étienne, « De la difficulté d'être des intellectuels catholiques », dans Collectif (dir.), *Réflexions chrétiennes et monde moderne, 1945-1965*. Paris, Desclée de Brouwer, 1966. p. 25-34.
- CHAUVIN, Charles. *Le clergé à l'épreuve de la Révolution (1789-1799)*. Paris, Desclée de Brouwer, 1989. 148 p.
- CHENAUX, Philippe. *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*. Paris, Cerf, 1999. 262 p. Sciences humaines et religions.
- CHENAUX, Philippe, « La seconde vague thomiste », dans COLIN, Pierre (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*. Paris, Cerf, 1997. p. 139-167.
- CHENAUX, Philippe, « Le milieu Maritain », dans RACINE, Nicole et Michel TREBITSCH (dir.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*. 20, Paris, Cahiers d'histoire de l'Institut du temps présent, 1992. p. 160-171.
- CHOLVY, Gérard et Yves-Marie HILAIRE (dir.). *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Toulouse, Privat, 1985-1988. (3 vol.)
- CHRISTOPHE, Paul. *1789, les prêtres dans la Révolution*. Paris, Éditions Ouvrières, 1986. 284 p.
- COLIN, Pierre. *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997. 523 p. Anthropologiques.
- COLLIN, Jean-Pierre. *La Ligue ouvrière catholique canadienne, 1938-1954*. Montréal, Boréal, 1996. 253 p.
- DANSETTE, Adrien. *Histoire religieuse de la France contemporaine* Paris, Flammarion, 1965. 892 p.
- DONEGANI, Jean-Marie. *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993. 485 p.
- DUPUIS, Jean-Claude, *M<sup>sr</sup> Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français*. Thèse de doctorat. Québec, Université Laval, 2006. 462 p.
- FAHMY-EID, Nadia. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978. 318 p.



- FAULKNER, Tom, « Paquet, Louis-Adolphe », *L'encyclopédie canadienne/The Canadian Encyclopedia*. 2008, en ligne: <http://www.thecanadianencyclopedia.com/fr/article/paquet-louis-adolphe/>, page consultée le 2 juillet 2015.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1968 (1942). 512 p.
- FERRETTI, Lucia. *Brève histoire du catholicisme au Québec*. Montréal, Boréal, 1999. 203 p.
- FOUILLOUX, Étienne, « "Intellectuels catholiques"? Réflexions sur une naissance différée », *Revue du Vingtième siècle*. 53, (janvier-mars 1997). p. 13-24.
- FOUILLOUX, Étienne, « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », dans ALBERIGO, Giuseppe, et al. (dir.), *Une école de théologie: le Saulchoir*. Paris, Cerf, 1985. p. 39-59.
- FOUILLOUX, Étienne. *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*. Paris, Desclée de Brouwer, 2006 (1998). 325 p. Anthropologiques.
- GADILLE, Jacques, « L'ultramontanisme français au XIX<sup>e</sup> siècle », dans HAMELIN, Jean et Nive VOISINE (dir.), *Les ultramontains canadiens-français. Études présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*. Montréal, Boréal express, 1985. p. 27-66.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985. 306 p.
- GAUVREAU, Michael, « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan: la contribution de l'Action catholique, 1945-1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 62, 3-4 (2009). p. 429-472.
- GAUVREAU, Michael, « Diagnostiquer la "schizophrénie spirituelle" du Canada français: la politique spirituelle de Claude Ryan, 1952-1958 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 67, 3-4 (2014). p. 375-401.
- GAUVREAU, Michael, « Les "nouveaux" réseaux catholiques de Claude Ryan: le changement de cap de l'Action catholique canadienne (1950-1962) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 79, 1 (2013). p. 45-57.
- GAUVREAU, Michael. *Les origines catholiques de la révolution tranquille (1931-1970)*. Saint-Laurent, Fides, 2008 (2005). 457 p.
- GAUVREAU, Michael. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montreal & Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2005. 501 p.
- GINGRAS, Yves, « Duns Scots vs Thomas d'Aquin. Le moment québécois d'un conflit multi-séculaire », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 62, 3-4 (2009). p. 377-406.
- HAMELIN, Jean. *Histoire du catholicisme québécois*. Vol 3: *Le XX<sup>e</sup> siècle*, T. 2: *De 1940 à nos jours*. Montréal, Boréal express, 1984. 425 p.

- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. *Histoire du catholicisme québécois*. Vol 3: *Le XX<sup>e</sup> siècle*, T. 1: 1898-1940. Montréal, Boréal express, 1984. 504 p.
- HELLMAN, John W. *The Communitarian Third Way: Alexandre Marc's Ordre Nouveau*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002. 294 p.
- HELLMAN, John W. *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left*. Toronto, University of Toronto Press, 1981. 357 p.
- HUISMAN, Denis, et al. *Histoire des philosophes illustrée par les textes*. Paris, Nathan, 1996. 432 p.
- JOOS, Ernest (dir.). *La scolastique: certitude et recherche*. Montréal, Bellarmin, 1980. 206 p.
- JOUTARD, Philippe (dir.). *Histoire de la France religieuse*. T. 3: *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*. Paris, Seuil, 1991. 556 p.
- LAPERRIÈRE, Guy. *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*, T. 1. Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- LANGLOIS, Claude, « La naissance de l'intellectuel catholique », dans COLIN, Pierre (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*. Paris, Éditions du Cerf, 1997. p. 213-233.
- LATREILLE, André, et al. *Histoire du catholicisme en France*, Vol. 2. Paris, Spes, 1962. 524 p.
- LATREILLE, André et René RÉMOND. *Histoire du catholicisme en France*, Vol. 3. Paris, Spes, 1962. 709 p.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis. *Les non-conformistes des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*. Paris, Seuil, 2001 (1969). 562 p.
- MAGER, Robert et E.-Martin MEUNIER, « L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*. 11, 1 (2008). p. 13-20.
- MAYEUR, Jean-Marie et Yves-Marie HILAIRE (dir.). *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*. Paris, Beauchesne, 1985-2000. (10 vol.)
- MEUNIER, E. Martin et Jean-Philippe WARREN, « L'horizon personaliste de la Révolution tranquille », *Société*. 20-21 (été 1999). p. 347-448.
- MEUNIER, E.-Martin. *Le pari personaliste. Modernité et catholicisme au XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Fides, 2007. 369 p. Héritage et projet.
- MICHEL, Florian. *La pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)*. Paris, Desclée de Brouwer, 2010. 629 p.
- MICHEL, Florian, « Une histoire atlantique des intellectuels catholiques? Bilan, enjeux et perspectives », *Études d'histoire religieuse*. 79, 1 (2013). p. 9-30.
- MOUNIER, Emmanuel. *Le personalisme*. Paris, Presses universitaires de France, 1978 (1949). 127 p. Que sais-je? N° 395.

- PICHÉ, Lucie. *Femmes et changement social au Québec. L'apport de la jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966* Sainte-Foy, PUL, 2003. 349 p.
- POULAT, Émile. *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Paris, Le Centurion, 1984. 336 p.
- POULAT, Émile. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris, Casterman, 1977. 290 p. Religion et Sociétés.
- POULAT, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris, Castermann, 1979 (1962). Religion et sociétés.
- POULAT, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)*. Paris, Casterman, 1969. 626 p. Religion et Sociétés.
- POULAT, Émile, « Le Saint-Siège et *L'Action française*, retour sur une condamnation », *Revue française d'histoire des idées politiques*. 31 (2010). p. 141-159.
- POULAT, Émile. *Modernistica. Horizons, physionomie, débats*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1982. 310 p.
- PRÉLOT, Marcel. *Le libéralisme catholique*. Paris, Armand Colin, 1969. 479 p.
- RÉMOND, René. sv « Catholicisme libéral et catholicisme social », *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia universalis, 2008. p. 280-285.
- RIVIÈRE, Jean. *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*. Paris, Letouzay et Ané, 1930. 589 p.
- ROBILLARD, Denise. *Monseigneur Joseph Charbonneau: bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. 507 p.
- ROUTHIER, Gilles, « L'ordre du monde. Capitalisme et communisme dans la doctrine de l'École sociale populaire, 1930-1936 », *Recherches sociographiques*. 22, 1 (1981). p. 7-47.
- ROUTHIER, Gilles, « Les défis de l'Église », dans COURVILLE, Serge et Robert GARON (dir.), *Québec, ville et capitale*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001. p. 280-291. Atlas historique de Québec.
- SYLVAIN, Philippe, « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français », *Recherches sociographiques*. 8, 3 (1967). p. 275-297.
- SYLVAIN, Philippe et Nive VOISINE. *Histoire du catholicisme québécois. Vol 2: Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, T. 2: Réveil et consolidation (1840-1898)*. Montréal, Boréal express, 1984. 507 p.
- THILS, Gustave. *Théologie des réalités terrestres*. I: Paris, Desclée de Brouwer, 1946. 198 p.
- VIRGOULAY, René. *Les courants de pensée du catholicisme français: l'épreuve de la modernité*. Paris, Cerf, 1985. 119 p.
- VOISINE, Nive. *Histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal, Fides, 1971. 112 p.

- VOISINE, Nive, « L'ultramontanisme canadien-français au XIX<sup>e</sup> siècle », dans HAMELIN, Jean et Nive VOISINE (dir.), *Les ultramontains canadiens-français. Études présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*. Montréal, Boréal express, 1985. p. 27-66.
- VOISINE, Nive. sv « TASCHEREAU, Elzéar-Alexandre », *Dictionnaire biographique du Canada*, XII. Université Laval/Université de Toronto, 1990, en ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau\\_elzear\\_alexandre\\_12F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/taschereau_elzear_alexandre_12F.html), page consultée le 6 septembre 2015.
- VOVELLE, Michel. *1793, la Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être suprême*. Belgique, Complexe, 1988. 311 p.
- WARREN, Jean-Philippe et E.-Martin MEUNIER. *Sortir de la « grande noirceur »: l'horizon personnaliste de la révolution tranquille*. Sillery, Septentrion, 2002. 207 p.
- WEIL, Georges. *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*. Paris-Genève, Ressources, 1979 (1909). 312 p.

## 5. Intellectuels en France et au Québec: concept, réseaux et idées

- ANGERS, Stéphanie et Gérard FABRE. *Échanges intellectuels entre la France et le Québec, 1930-2000. Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2004. 248 p.
- BÉLANGER, André J. *L'apolitisme des idéologies québécoises: le grand tournant de 1934-1936*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1974. 392 p.
- BÉLANGER, André J., « Les idéologies et leur désert politique », dans DUMONT, Fernand, et al. (dir.), *Idéologies au Canada-français, 1930-1939*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1978. p. 29-39. Histoire et sociologie de la culture.
- BÉLANGER, André J. *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement: la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal, Hurtubise HMH, 1977. 219 p.
- BOCK, Michel. *Quand la nation débordait des frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*. Montréal, Hurtubise, 2004. 452 p.
- BOILY, Frédéric. *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*. Sillery, Septentrion, 2003. 228 p.
- BOILY, Robert. *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*. Montréal, VLB, 2005. 185 p.
- CHARLE, Christophe. *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*. Paris, Éditions de Minuit, 1990. 271 p. coll. Le sens commun.
- CHARTIER, Roger, « Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions », *Revue de synthèse*. 3, 111-112 (juillet-décembre 1983). p. 277-307.
- CHEVRIER, Marc, « La conception pluraliste et subsidiaire de l'État dans le rapport Tremblay de 1956: entre l'utopie et la clairvoyance », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*. 2 (1994). p. 45-57.

- CLAVETTE, Suzanne. *Gérard Dion, artisan de la Révolution tranquille*. Québec, PUL, 2008. 649 p.
- CORNETT, Norman, « Théologie, Incarnation et nationalisme chez Lionel Groulx », dans BOILY, Robert (dir.), *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*. Montréal, VLB, 2005. p. 65-82.
- COURTOIS, Charles-Philippe, *Trois mouvements intellectuels et leurs relations françaises: « L'Action française », « La Relève » et « La Nation » (1917-1939)*. Thèse de doctorat. Montréal, Paris, UQÀM, Sc. Po Paris, 2008. 616 p.
- DARD, Olivier, « De la rue de Rome au Canada français: influence ou transferts? », *Mens*. 8, 1 (2007). p. 7-66.
- DOSSE, François. *La marche des idées: histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. Paris, Éditions La découverte, 2003. 353 p.
- DUMONT, Fernand. *Idéologies au Canada français*. Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1971-1981. (4 vol.)
- DUMONT, Fernand, « Les années 30: la première révolution tranquille », dans DUMONT, Fernand, et al. (dir.), *Idéologies au Canada français*, Vol. 3: 1930-1939. Québec, Presses de l'Université Laval, 1978. p. 1-20.
- FERRETTI, Lucia, « Reynald Rivard, prêtre psychologue trifluvien, l'essor de l'éducation spécialisée au Québec et la fin des orphelinats ordinaires (1947-1968) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 62, 3-4 (2009). p. 533-564.
- FOISY-GEOFFROY, Dominique. *Esdras Minville. Nationalisme économique et catholicisme social au Québec durant l'entre-deux-guerres*. Sillery, Septentrion, 2004. 174 p.
- FOISY-GEOFFROY, Dominique, *Les idées politiques des intellectuels traditionnalistes canadiens-français, 1940-1960*. Thèse de doctorat. Québec, Université Laval, 2008. 410 p.
- FORTIN, Andrée. *Passage de la modernité. Les intellectuels québécois et leurs revues*. Sainte-Foy, PUL, 1993. 406 p.
- FOURNIER, Marcel. *L'entrée dans la modernité: Science, société et culture au Québec*. Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986. 239 p.
- GAGNON, Robert. *L'histoire de l'École Polytechnique de Montréal, 1873-1990. La montée des ingénieurs francophones*. Montréal, Boréal, 1991. 526 p.
- GALARNEAU, Claude, « L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les romantiques français (1834-1857) », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association/Rapports annuels de la Société historique du Canada*. 42, 1 (1963). p. 81-88.
- GÉLINAS, Xavier. *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2007. 486 p.
- GINGRAS, Chantale. *Victor Barbeau. Un réseau d'influences littéraires*. Montréal, Hexagone, 2001. 212 p.

- GINGRAS, Yves et Marc POTTER, « Des "études" médiévales à "l'histoire" médiévale: l'essor d'une spécialité dans les universités québécoises francophones », *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*. 18, 1 (2006). p. 27-49.
- GOULET, Henri, « Le principe de subsidiarité: la conception de l'État dans l'idéologie corporatiste des années 30 et son impact sur les organisations ouvrières », *Bulletin du regroupement des chercheurs-chercheuses en histoire des travailleurs et travailleuses du Québec*. 23, 2 (automne 1997). p. 33-42.
- HAMELIN, Jean. *Histoire de l'Université Laval: les péripéties d'une idée*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995. 341 p.
- HÉBERT, Karine. *Impatient d'être soi-même: les étudiants montréalais, 1895-1960*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008. 290 p.
- HEINICH, Nathalie, « Pour en finir avec l'engagement des intellectuels », *Questions de communication*. 5 (2004). p. 149-160.
- JULLIARD, Jacques, « Le fascisme en France », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 4 (juillet-août 1984). p. 849-859.
- LALIBERTÉ, G.-Raymond, « Dix-huit ans de corporatisme militant. L'École sociale populaire de Montréal, 1933-1950 », *Recherches sociographiques*. 21, 1-2 (1980). p. 55-96.
- LAMONDE, Yvan. *Histoire sociale des idées au Québec*. T. 1: 1760-1896. Montréal, Fides, 2000. 565 p.
- LAMONDE, Yvan. *La modernité au Québec*. T. 1: *La Crise de l'homme et de l'esprit, 1929-1939*. Montréal, Fides, 2011. 323 p.
- LAMONDE, Yvan. *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*. Montréal, Hurtubise, 1980. 312 p.
- LAMONDE, Yvan, « La trame des relations entre la Belgique et le Québec (1830-1940): la primauté de la question sociale », dans HENTENRYK, Ginette KURGAN-VAN (dir.), *La question sociale en Belgique et au Canada: XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988. p. 173-183. Les grands voisins.
- LAMONDE, Yvan, « Les "intellectuels" francophones au Québec au XIX<sup>e</sup> siècle: questions préalables », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 48, 2 (1994). p. 153-185.
- LAMONDE, Yvan, « Louvain, modèle et inspiration pour l'université catholique québécoise aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles », dans HIRAUX, Françoise et Françoise MIRGUET (dir.), *Finances, mobilités et projets d'éducation universitaire. Le regard des historiens*. Louvain-la-Neuve, Academia et L'Harmattan, 2012. p. 145-158. Publications des Archives de l'Université catholique de Louvain.
- LAMONDE, Yvan et Claude CORBO. *Le rouge et le bleu : Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999. 582 p.
- LAMONDE, Yvan et Louise MARCILE-LACOSTE. sv « ODELIN, Jacques », *Dictionnaire biographique du Canada*, VII. Université Laval/Université de Toronto, 1988, en

ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/odelin\\_jacques\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/odelin_jacques_7F.html), page consultée le 6 septembre 2015.

- LÉVESQUE, Andrée. *Virage à gauche interdit. Les communistes, les socialistes et leurs ennemis au Québec, 1929-1939*. Montréal, Boréal express, 1984. 186 p.
- LITT, Paul. *The Muses, the Masses and the Massey Commission*. Toronto, University of Toronto Press, 1992. 331 p.
- LUNEAU, Marie-Pier. *Lionel Groulx. Le mythe du berger*. Montréal, Leméac, 2003. 226 p.
- MARCIL, Olivier. *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*. Montréal, Varia, 2002. 290 p.
- MARTIN-HUBBARD, Marie, « Incursion personnaliste chez les thomistes canadiens-français des années 1930 et 1940: l'exemple de François Hertel », *Mens*. 6, 1 (automne 2005). p. 29-67.
- NADEAU, Jean-François. *Robert Rumilly: l'homme de Duplessis*. Montréal, Lux, 2009. 410 p.
- NEATBY, Nicole. *Carabins ou activistes? L'idéalisme et la radicalisation de la pensée étudiante à l'Université de Montréal au temps du duplessisme*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1997. 264 p.
- ORY, Pascal et Jean-François SIRINELLI. *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2002.
- POMEYROLS, Catherine, « Les intellectuels nationalistes québécois et la condamnation de l'Action française », *Vingtième siècle, revue d'histoire*. 73 (janvier-mars 2002). p. 83-98.
- POMEYROLS, Catherine. *Les intellectuels québécois: formations et engagements (1919-1939)*. Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996. 537 p.
- PRÉVOTAT, Jacques. *L'Action française*. Paris, Presses universitaires de France, 2004. 127 p. Que sais-je?
- RHEAULT, Marcel J. *La rivalité universitaire Québec-Montréal revisitée 150 ans plus tard*. Québec, Septentrion, 2011. 274 p.
- ROBILLARD, Denise. *L'Ordre de Jacques Cartier. Une société secrète pour les Canadiens français*. Montréal, 2009. 541 p.
- ROUSSEAU, Yvan, « La quête de solutions au "problème économique canadien-français" pendant l'entre-deux-guerre: entre le désenchantement et la fuite en avant », *Bulletin d'histoire politique*. 11, 3 (printemps 2003). p. 95-116.
- RYAN, Pascale. *Penser la nation: la Ligue d'action nationale*. Montréal, Leméac, 2006. 324 p.
- SAINT-LAURENT, Fanie, *Les choses intellectuelles plutôt que la broderie: la Société d'étude et de conférence de l'entre-deux-guerres à la révolution féministe*. Thèse de doctorat. Université de Sherbrooke, 2012. 373 p.
- SARTRE, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris, Gallimard, 1972. 117 p.

- TRÉPANIÉ, Pierre, « Esdras Minville (1896-1975) et le traditionalisme canadien-français », *Les cahiers des dix*. 50 (1995). p. 255-294.
- TRÉPANIÉ, Pierre, « Le renard ayant la queue coupée ou La luxuriance des études groulxiennes (1999-2003) », *Mens*. 4, 2 (2004). p. 273-307.
- TRÉPANIÉ, Pierre, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *Les cahiers des dix*. 49 (1994). p. 159-212.
- TRÉPANIÉ, Pierre, « Victor Barbeau, anarchiste de droite », *Les Cahiers des dix*. 59 (2005). p. 55-87.
- WARREN, Jean-Philippe, « Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *Recherches sociographiques*. 45, 2 (2004). p. 219-238.
- WARREN, Jean-Philippe. *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998. 176 p.
- WICKBERG, Daniel, « Intellectual History vs. The Social History of Intellectuals », *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*. 5, 3 (2001). p. 383-395.
- WINOCK, Michel. *Esprit: des intellectuels dans la cité*. Paris, Seuil, 1996. 499 p. Points Histoire.
- WINOCK, Michel, « L'Action française », dans WINOCK, Michel (dir.), *Histoire de l'extrême droite en France*. Paris, Seuil, 1994. p. 125-156.

## **6. L'ordre des Frères prêcheurs et ses membres**

- BEDOUELLE, Guy. *Dominique ou la grâce de la Parole*. Paris, Fayard-Mame, 1982. 277 p.
- BEDOUELLE, Guy. *Ut fili qui nascentur no ignorent primordia et progressus. Guy-Thomas Bedouelle et l'histoire dominicaine*. Paris, Cerf, 2013. 410 p. coll. Mémoire dominicaine. Histoire, documents, vie dominicaine.
- BÉGIN, Yves, « Sur *Nationalisme et religion* (1936) de Louis Lachance, o.p. », *Mens*. 2, 2 (2002). p. 155-192.
- BÉGIN, Yves, « Une lettre de Louis Lachance, o.p. à Lionel Groulx », *Mens*. 1, 2 (2001). p. 163-169.
- BOESPFLUG, François-Dominique, « La vie religieuse des frères prêcheurs », dans *Dominicains. L'ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux*. Paris, Cerf, 1980. p. 100-130.
- BRASSARD, Michèle et Jean HAMELIN. sv « Gonthier, Dominique-Ceslas », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 14. Université Laval/University of Toronto, 1998, en ligne: [http://www.biographi.ca/fr/bio/gonthier\\_dominique\\_ceslas\\_14F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/gonthier_dominique_ceslas_14F.html), page consultée le 6 septembre 2015.
- CLOUTIER, Yvan, « L'activité éditoriale des dominicains: les Éditions du Lévrier (1937-1975) », dans MICHON, Jacques (dir.), *L'édition littéraire en quête d'autonomie*.



- Albert Lévesque et son temps*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994. p. 77-97.
- CLOUTIER, Yvan, « L'hégémonie philosophique dominicaine dans le Québec des années 1920-1950: jalons », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*. 4, été 1995). p. 23-32.
- De COUESNONGLE, Vincent, « Le gouvernement des Prêcheurs », dans *Dominicains. L'ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux*. Paris, Cerf, 1980. p. 188-198.
- ESCHOLIER, Marc. *Lacordaire ou Dieu et la liberté*. Paris, Fleurus, 1961. 252 p.
- FICARRA, F. *Les dominicains. Origines, organisation, grandes figures*. Paris, De Vecchi, 2005. 286 p.
- GIROU, Jean. *Saint Dominique: révolutionnaire de Dieu*. Paris, Albin Michel, 1959. 280 p.
- GROLEAU, René. *Étoiles dominicaines dans le ciel canadien*. s.l., À compte d'auteur, 1992-1996 (5 vol.).
- HINNEBUSCH, William A. *The History of the Dominican Order*. New York, Alba House, 1973. 474 p.
- LAPERRIÈRE, Guy. « Mothon contre Gonthier : la guerre de trente ans entre dominicains français et canadiens, 1880-1910 », 2012, en ligne: [http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.dominicains.ca%2FWord%2Fflaperriere\\_guy.doc&ei=BFCbU9K3M8mLyASz2YHgCg&usg=AFQjCNFqxq84ul5uWExxPiOO85oXmabQaWw&sig2=d6XxSYh3AuyAQPCSEqVn1A&bvm=bv.68911936,d.aWw](http://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.dominicains.ca%2FWord%2Fflaperriere_guy.doc&ei=BFCbU9K3M8mLyASz2YHgCg&usg=AFQjCNFqxq84ul5uWExxPiOO85oXmabQaWw&sig2=d6XxSYh3AuyAQPCSEqVn1A&bvm=bv.68911936,d.aWw), page consultée le 6 septembre 2015
- LUNEAU, Marie-Pier, « L'amour au temps de la Révolution tranquille: le père Marcel-Marie Desmarais, médecin du coeur », *Études d'histoire religieuse*. 75 (2009). p. 69-88.
- MARQUIS, Dominique, « Dialogues et échanges: la rencontre des dominicains français et canadiens au Québec, 1930-1960 », dans LUNEAU, Marie-Pier, *et al.* (dir.), *Passeurs d'histoire(s): Figures des relations France-Québec en histoire du livre*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2010. p. 355-369. Cultures québécoises.
- MARQUIS, Dominique, « La *Revue dominicaine*, 1915-1961. Un regard catholique sur une société en mutation », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 62, 3-4 (2009). p. 407-427.
- MARTIN, Richard, *La Revue dominicaine des années 1930: une version de la pensée sociale catholique*. Mémoire de maîtrise. Ottawa, Université d'Ottawa, 1983. 183 p.
- MEUNIER, E. Martin, « Prédication et média de masse: quand le sermon devient thérapie. Portrait de l'oeuvre du dominicain Marcel-Marie Desmarais », *Études d'histoire religieuse*. 68, (2002). p. 25-39.
- MOULINET, Daniel, « Lacordaire avant 1848: un libéral? », dans MUNIER, Marie-Odile (dir.), *Lacordaire et quelques autres...Religion et politique*. Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2003. p. 127-143.

- PLOURDE, J. Antonin. *Qui sont-ils et d'où viennent-ils? Nécrologie dominicaine, 1882-1964*. Montréal, Éditions du Lévrier, 1965. 411 p.
- ROBY, Yves, « Thomas-Marie Landry, o.p., et l'avenir de la franco-américanie, 1946-1976 », dans BRUNET, Manon et Pierre LANTHIER (dir.), *L'inscription sociale de l'intellectuel*. Ste-Foy, Presses de l'Université Laval - L'Harmattan, 2000. p. 303-318.
- ROUTHIER, Gilles, « Le réseau dominicain, vecteur de réception de Vatican II au Canada », *Science et esprit*. 63, 3 (2011). p. 385-408.
- VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de saint Dominique*. T. 2: *Au coeur de l'Église*. Paris, Cerf, 1982. 374 p.

## 7. Georges-Henri Lévesque et les sciences sociales

- BEHIELS, Michael, « Father Georges-Henri Lévesque and the Introduction of Social Sciences at Laval, 1938-55 », dans Axelrod, Paul D. (dir.), *Youth, University and Canadian Society: Essays in the Social History of Higher Education*. Kingston, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1989. p. 320-341.
- BEHIELS, Michael D., « Georges-Henri Lévesque: Father of Quebec's Lucid Integration into Confederation, 1930-1962 », dans WALLOT, Jean-Pierre, *et al.* (dir.), *Constructions identitaires et pratiques sociales: Actes du colloque en hommage à Pierre Savard tenu à l'Université d'Ottawa les 4, 5, 6 octobre 2000*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa et Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 2002. p. 105-122.
- BROOKS, Stephen et Alain G. GAGNON. *Social Scientists and Politics in Canada: Between Clerisy and Vanguard*. Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1988. 151 p.
- FOURNIER, Marcel, « De l'influence de la sociologie française au Québec », *Revue française de sociologie*. 13, Supplément (1972). p. 630-665.
- FOURNIER, Marcel, « L'institutionnalisation des sciences sociales au Québec », *Sociologie et sociétés*. 5, 1 (1973). p. 27-58.
- FOURNIER, Marcel, « Le père Georges-Henri Lévesque: la parole et l'action », *Sociologie et sociétés*. 32, 1 (2000). p. 7-9.
- FOURNIER, Marcel, « Les conflits de discipline: philosophie et sciences au Québec, 1920-1960 », dans PANACCIO, Claude (dir.), *Philosopher au Québec*. Montréal, Bellarmin, 1976. p. 207-236.
- GAGNÉ, Gilles et Jean-Philippe WARREN. « Georges-Henri Lévesque (1905 [sic]-2000) », dans GAGNÉ, Gilles et Jean-Philippe WARREN (dir.), *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003. 145-162 p.
- GAGNÉ, Gilles et Jean-Philippe WARREN, « Introduction. La sociologie québécoise d'expression française: du fait de la morale à la morale du fait », dans GAGNÉ, Gilles

- et Jean-Philippe WARREN (dir.), *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XX<sup>e</sup> siècle*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003. p. 7-44.
- GAGNON, Nicole, « Le département de sociologie », dans FAUCHER, Albert (dir.), *Cinquante ans de sciences sociales à l'Université Laval*. Sainte-Foy, Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 1983. p. 75-131.
- LACROIX, Benoît, « Quand deux baobabs croisent leurs racines: entrevue du Père Georges-Henri Lévesque avec Benoît Lacroix, directeur des *Cahiers* », *Les cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*. 2 (1994). p. 61-83.
- LAMONDE, Yvan, « Le père Georges-Henri Lévesque, un homme de la Crise (1933-1950) », dans *Territoires de la culture québécoise*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991. p. 275-292.
- PARISÉ, Robert. *Georges-Henri Lévesque: père de la Renaissance québécoise*. Montréal, Stanké, 1976. 172 p.
- RACINE ST-JACQUES, Jules, « L'impulsion outre-Atlantique de la sociologie lavalloise. Le bagage franco-belge de Georges-Henri Lévesque (1930-1955) », *Bulletin d'histoire politique*. 20, 1 (2010). p. 113-125.
- RACINE ST-JACQUES, Jules, « Les douaniers de la Modernité. L'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de confessionnalité, 1940-1946 », *Revue de la Société historique du Canada/Journal of the Canadian Historical Association*, Nouvelle série, 24, 1 (2014), p. 247-295.
- SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD, « Introduction », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *La révolution coopérative: un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2013. p. 3-60.
- SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD, « Introduction: regards sur un personnage complexe », dans SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (dir.), *Échos d'une mutation sociale: anthologie des textes du père Georges-Henri Lévesque, o.p., précurseur de la Révolution tranquille*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2011. p. 1-72.
- VALCOUR, Pierre. *Les origines de la Révolution tranquille: l'université au pouvoir*. Radio-Canada, Ciné-mundo/Société, 1973. 60 min.
- VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN. « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. 307 p.
- VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN, « Chronologie des événements de la vie du père Lévesque », dans VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 23-36.
- WARREN, Jean-Philippe. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*. Montréal, Boréal, 2003. 447 p.

- WARREN, Jean-Philippe, « La découverte de la « question sociale »: sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 55, 4 (2002). p. 539-572.
- WARREN, Jean-Philippe, « Sciences sociales et religions chrétiennes au Canada (1890-1960) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 57, 3 (2004). p. 407-424.

## RESSOURCES ET RÉFÉRENCES

- Le petit Robert*. Paris, Le Robert, 2013. 2837 p.
- BEAUDIN, François, « Bibliographie du père Georges-Henri Lévesque, o.p. », dans VALCOUR, Pierre et François BEAUDIN (dir.), « *La liberté aussi vient de Dieu...* ». *Témoignages en l'honneur de Georges-Henri Lévesque, o.p. (1903-2000)*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2002. p. 256-283.
- Fondation Lionel-Groulx. « Études sur Lionel Groulx », en ligne: <http://www.fondationlionelgroulx.org/Etudes-sur-Lionel-Groulx.html>, page consultée le 15 mai 2015.
- Université de Sherbrooke - Bilan du siècle. « Ouverture du premier cinéma à Montréal », en ligne: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/102.html>, page consultée le 29 juin 2015.

## COMPTES RENDUS

- GAGNON, Nicole, « Catherine POMEYROLS, Les intellectuels québécois: formation et engagements, 1919-1939 », *Recherches sociographiques*. 38, 2 (1997). p. 377-382.
- PÂQUET, Martin, « GAGNON, Alain-G. et Michel SARRA-BOURNET (dir.). Duplessis. Entre la Grande Noirceur et la société libérale. Montréal, Québec Amérique, coll. "Débats", n° 1, 1997, 397 p. », *Revue d'histoire de l'Amérique française*. 52, 4 (1999). p. 572-574.
- POITRAS, Claire, « Compte rendu de l'exposition: "Le fil conducteur, la vie montréalaise et la Commission des services électriques de Montréal, 1914 à 1933"/Wired. City Life and Montreal's Commission des services électriques, 1914 to 1933", Exposition temporaire, Centre d'histoire de Montréal, du 30 septembre au 3 avril 2005 », *Urban History Review/Revue d'histoire urbaine*. 34, 2 (2006). p. 71-72.

# ANNEXES

## Annexe 1 – Fonds, séries et sous-séries dépouillées

- Service des archives et de la gestion des documents de l'Université Laval. Fonds Georges-Henri Lévesque
  - Série A: L'homme
    - A/1: Éléments biographiques
    - A/3: Contenu de la bibliothèque et dédicaces d'auteurs
    - A/4: Études primaires et secondaires
    - A/5: Voyages
  - Série B: Le religieux
    - B/1: La religion dans la famille Lévesque
    - B/2: Ordre des Dominicains
    - B/3/2: Conférences sur des thèmes religieux
  - Série C: L'universitaire
    - C/1: Étudiant à l'Université catholique de Lille
    - C/2: Enseignant et doyen à l'Université Laval
  - Série D: Engagement socio-culturel et intellectuel
    - D/1: Conseil supérieur de la coopération
    - D/5: Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, des lettres et des sciences au Canada
    - D/10.01: CCF: The Cooperation [*sic*] Commonwealth Federation
    - D/10.02: Restauration sociale
    - D/10.07: Ordre de Jacques-Cartier
    - D/10.25; 10.27; 10.28; 10.52: Institut canadien des affaires publiques
    - D/10.50: Commission royale des problèmes constitutionnels [*sic*]
    - D/11: Correspondance générale
  - Série E: L'homme de rayonnement
    - E/1: Allocutions et écrits de Georges-Henri Lévesque

## Annexe 2 – Cours académiques de dominicains en Europe, 1896-1939

Père	Lieu de formation	Années	Discipline
<b>Ceslas-Marie Forest</b>	Angelicum	1916-1917	Théologie
<b>Émile-Alphonse Langlais</b>	Studium generale de la province de France à Flavigny	1896-1900	Théologie
<b>Pie-Marie Gaudrault</b>	Angelicum	1921-1922	Théologie
<b>Benoit Mailloux</b>	Angelicum	1925-1927	Théologie
<b>Louis Lachance</b>	Angelicum	1929-1930	Philosophie
<b>Thomas Charland</b>	École vaticane de paléographie	1930-1932	Paléographie
<b>Georges-Henri Lévesque</b>	Université catholique de Lille	1930-1932	Sociologie
<b>Louis-Marie Régis</b>	Saulchoir	1930-1933	Théologie
<b>Marcel-Marie Desmarais</b>	Saulchoir	1932-1933	Théologie
	Angelicum	1933-1934	Théologie (histoire)
	Institut catholique de Paris	1934-1935	Philosophie (psychologie)
	Sorbonne	1937-1938	Littératures française, anglaise, psy.
<b>Joseph-Marie Parent</b>	Institut catholique de Paris	1933-1935	Théologie
	École des hautes études de Paris (Sorbonne, sc. religieuses)	1933-1935	N.D.
<b>Gérard-Marie Paré</b>	Saulchoir	1933-1935	Théologie
	École des hautes études de Paris (Sorbonne) et Coll. de Fr.	1935-1938	Littérature du Moyen Âge
<b>François-Marie Faribault</b>	Saulchoir	1937-1939	Théologie
	Saulchoir	1937-1939	Philosophie
	École des hautes études de Paris (Sorbonne)(?)	1937-1939	Économie politique et sciences sociales
<b>Antonin Lamarche</b>	Université catholique de Louvain	1929-1932	Philosophie

**Source:** GROLEAU, *Étoiles dominicaines...*, vol. 1, 3 et 5; J. Antonin PLOURDE, *Qui sont-ils et d'où viennent-ils? Nécrologie dominicaine, 1882-1964*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1965. Cette liste n'est pas exhaustive, mais indicative.

### Annexe 3 – Effectifs étudiants de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, tous cycles confondus et effectifs étudiants de toute l'Université (1937-38 à 1946-47)

	1937-38		1938-39		1939-40		1940-41		1941-42		1942-43		1943-44		1944-45		1945-46		1946-47	
Genres	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Sc. sociales	9	7	45	3	46	1	55	5	44	7	41	5	38	4	54	6	78	10	82	6
Serv. social													1	21	8	24	15	22	17	26
Éc. sup. de comm.																			277	3
Pré-commerce																				
<b>Total inscrits</b>	<b>16</b>		<b>48</b>		<b>47</b>		<b>60</b>		<b>51</b>		<b>46</b>		<b>64</b>		<b>92</b>		<b>125</b>		<b>411</b>	
Aud. lib. sc. soc.	15	23	197	38	7	6	2	14	108	51	65	51	8	12	11	1	6	14	3	1
Aud. lib. serv. soc.																6			2	9
Aud. lib. comm.																			10	
<b>Total</b>	<b>54</b>		<b>283</b>		<b>60</b>		<b>76</b>		<b>210</b>		<b>162</b>		<b>84</b>		<b>104</b>		<b>145</b>		<b>415</b>	
<b>Total H/F</b>	24	30	242	41	53	7	57	19	152	58	106	56	47	37	73	31	99	46	379	36

	1937-38	1938-39	1939-40	1940-41	1941-42	1942-43	1943-44	1944-45	1945-46	1946-47
Cours universitaire	1 891	1 385	1 484	1 442	1 545	1 597	2 054	2 488	2 920	3 235
Gradués	601			58	71	46	159	173	189	229
Auditeurs libres	2 637	886	319	386	492	762	988	1 085	2 097	2 114
<b>TOTAL Université Laval (sans collèges affiliés)</b>	<b>5 129</b>	<b>2 271</b>	<b>1 803</b>	<b>1 886</b>	<b>2 108</b>	<b>2 405</b>	<b>3 201</b>	<b>3 746</b>	<b>5 206</b>	<b>5 578</b>

Source: Relevés numériques des étudiants des annuaires de l'Université Laval des années 1938-1939 à 1947-1948.

### Annexe 3 (suite) – Effectifs étudiants de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, tous cycles confondus et effectifs étudiants de toute l'Université (1947-48 à 1955-56)

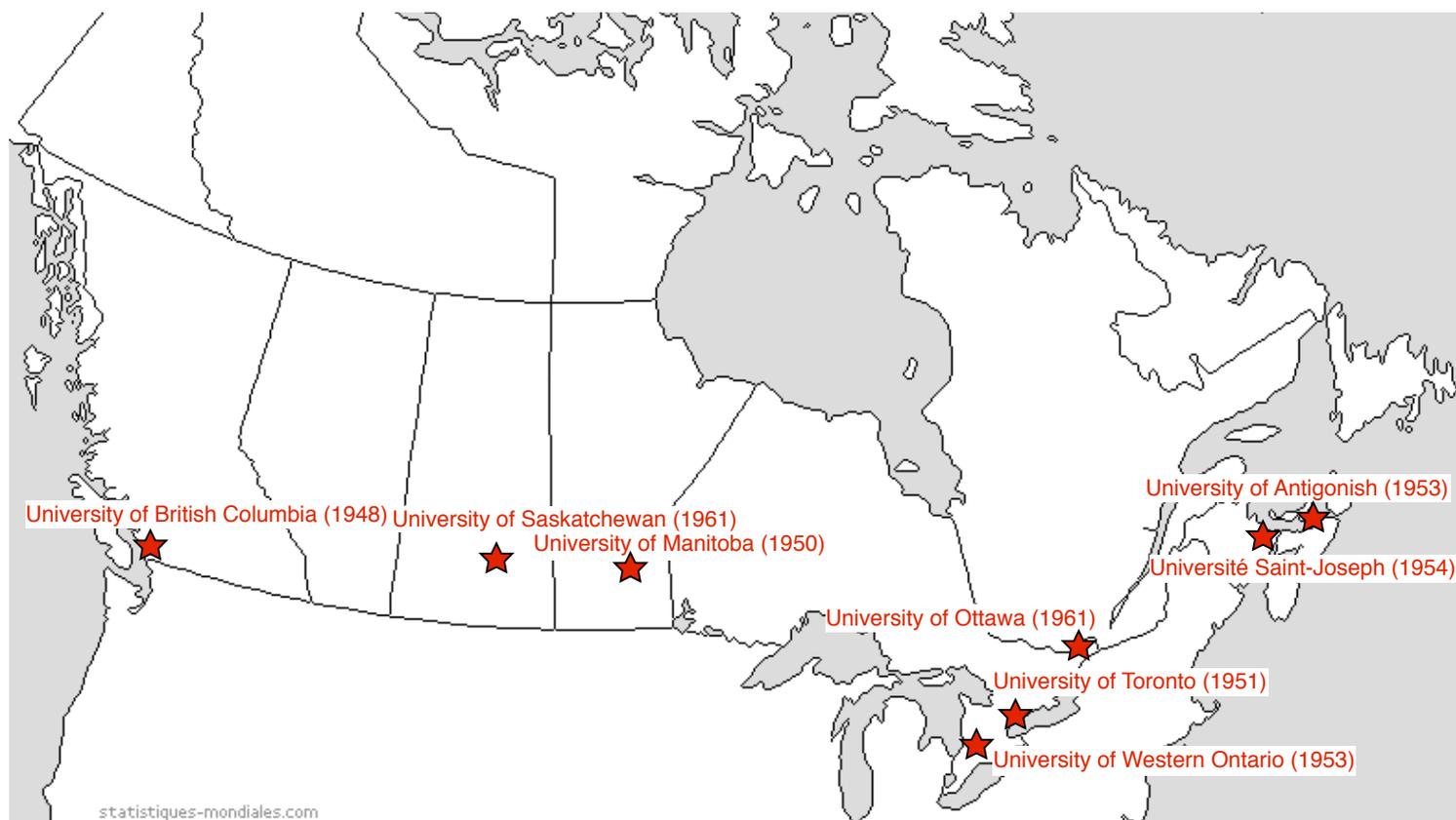
	1947-48		1948-49		1949-50		1950-51		1951-52		1952-53		1953-54		1954-55		1955-56	
Genres	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Sc. sociales	83	6	71	7	64	5	44	3	57	2	59	3	71	5	82	7	88	6
Serv. social	15	40	19	35	16	30	17	28	18	24	9	27	14	32	12	31	15	23
Éc. sup. de comm.	252	1	245		247	1	240	1	235									
Pré-commerce					64		56		39	1								
<b>Total inscrits</b>	<b>397</b>		<b>377</b>		<b>427</b>		<b>389</b>		<b>376</b>		<b>98</b>		<b>122</b>		<b>132</b>		<b>132</b>	
Aud. lib. sc. soc.	2	5	7	8	2	13			1	5	8	4	13		11	3	9	4
Aud. lib. serv. soc.											1	8	1	4		2	3	2
Aud. lib. comm.									5									
<b>Total</b>	<b>404</b>		<b>392</b>		<b>442</b>		<b>389</b>		<b>382</b>		<b>110</b>		<b>135</b>		<b>146</b>		<b>145</b>	
<b>Total H/F</b>	352	52	342	50	393	49	357	32	350	32	76	34	98	37	105	41	112	33

	1947-48	1948-49	1949-50	1950-51	1951-52	1952-53	1953-54	1954-55	1955-56
Cours universitaire	3 513	3 401	3 525	3 576	3 805	4 039	4 298	4 464	4 845
Gradués	303	306	271	151	145	74	61	80	114
Auditeurs libres	2 129	1 940	2 155	1 937	1 733	2 059	3 140	3 447	3 885
<b>TOTAL Université Laval (sans collèges affiliés)</b>	<b>5 945</b>	<b>5 647</b>	<b>5 951</b>	<b>5 664</b>	<b>5 683</b>	<b>6 172</b>	<b>7 499</b>	<b>7 991</b>	<b>8 844</b>

Sources: Relevés numériques des étudiants des annuaires de l'Université Laval des années 1948-1949 à 1957-1958.



## Annexe 4 – Doctorats honorifiques octroyés au père Georges-Henri Lévesque avant 1962



Source: VALCOUR et BEAUDIN, « Chronologie des événements... », p. 28.

## Annexe 5 – Les adieux de Doris Lussier au père Lévesque<sup>1152</sup>

Québec, le 27 mai 1955

T.R.P. Georges-Henri Lévesque, o.p., doyen,  
Faculté des sciences sociales,  
Université Laval,  
Québec.

Mon très cher Père et ami,

Cette lettre, j'avais pourtant rêvé ne jamais avoir à l'écrire. Je m'étais toujours senti si intimement lié à votre personne et à votre œuvre que j'avais naïvement cru au privilège de le rester. Mais la vie qui brise la vie a voulu autre chose. Elle me retire un bonheur qui, parce qu'il est humain sans doute, ne pouvait durer.

Je m'arrache à vous avec un profond déchirement, vous le savez bien. Dans le rayonnement de votre pensée et de votre amitié, j'ai vécu des années de plénitude que je n'oublierai jamais et dont le souvenir restera pour moi une constante nostalgie. Et ma tristesse de partir n'a d'égale que la joie que j'ai toujours eue d'être avec vous.

En ce moment remontent encore toutes claires à ma mémoire les images du commencement. Du temps où vous m'avez élu. Et puis des années d'ensuite où, formé à votre discipline, j'ai appris à travailler dans la lumière. Et de l'immense joie que j'ai toujours ressentie depuis à accorder ma pensée à la vôtre et à mettre mes pas dans vos pas qui nous menaient aux combats de l'esprit. Et des luttes terribles aussi que bien faiblement je vous ai un peu aidé à soutenir, luttes qui auraient pu être si belles, même dans leur dureté, si nous habitions une terre de chrétiens. Et de tout le reste jusqu'à ce jour où, le cœur gros de regrets, je pars.

Pour tout cela, mon cher Père, pour tout ce que vous avez pensé et fait pour moi, je vous dis merci. Vous m'avez fait ce que je suis et je ne peux l'oublier. Et je bénis la Providence qui a fait se croiser nos routes et nous a donné de cheminer ensemble pendant douze belles années. Il fallait vraiment ce moment pénible de la séparation pour me faire mesurer la valeur de tout ce que je quitte.

[p. 2]

Autant que de regrets, je pars chargé d'espérance et d'amitié. Je ne sais pas ce que me réserve la vie. Elle peut être dure. Si elle n'allait l'être que pour moi, je la braverais gaiement: je porte en moi des refuges où mon âme peut se mettre à l'abris des coups. Mais je serais

---

<sup>1152</sup> AOPM, fonds GHL, boîte 5 - « Varia », « Doris Lussier », Doris Lussier à Georges-Henri Lévesque, 27 mai 1955.

meurtri si cette femme qui partage mon sort terrestre et ces petits hommes qui sont sortis de nous en souffraient. Malgré tout – et pourquoi pas à cause de tout? – j'ai confiance. Parce que je crois à Notre Père qui est aux cieux.

Voilà, cher Père. Une simple lettre et c'est toute une époque qui finit avec elle. Du livre de ma vie, c'est une des pages les plus lourdes à tourner.

Je penserai bien souvent à vous, soyez-en sûr, et avec la plus grande affection. Si vous saviez ce que je vous souhaite de bonheur! Et de paix, enfin, après tout ce que vous avez livré de batailles pour la vérité, la justice et la liberté des hommes. La grande Histoire, à laquelle vous appartenez déjà, reconnaîtra tous les mérites que vous a refusé la mesquinerie de tant de vos contemporains. Ma petite gloire à moi sera d'avoir été à vos côtés à certaines heures douloureuses de votre vie chargée d'œuvres et d'épreuves. J'y serai toujours par la pensée et la communion aux mêmes idéaux. Vous dirai-je même mon secret espoir qu'un jour nous nous retrouvions sous les mêmes armures pour de nouveaux départs vers les lendemains qui chantent...

Quoi qu'il en soit de demain, je veux être celui de vos enfants qui vous garde la plus tendre affection. Le temps meurt mais pas l'amitié, quand elle est ce qu'a été la nôtre.

Et puis priez pour moi aussi, quelquefois.

Au revoir, mon bon Père.

Et merci.

Et bon courage.

Doris

## Annexe 6 – « Nos maîtres: le passé et l'avenir<sup>1153</sup> »



---

<sup>1153</sup> À la droite du père Lévesque, Louis Stephen Saint-Laurent. DGDAUL, Fonds GHL, P151/B/2/3.10 « Nos maîtres: le passé et l'avenir », photo du banquet lors duquel fut présentée la conférence de Georges-Henri Lévesque: « Nos maîtres: le passé et l'avenir ».