

Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille

E.-Martin Meunier

Volume 3, Number 2, Spring 2003

Regards sur la Révolution tranquille

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024642ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024642ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (print)

1927-9299 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Meunier, E.-M. (2003). Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille. *Mens*, 3(2), 149–191. <https://doi.org/10.7202/1024642ar>

Article abstract

This article examines the social and political aspects of Canon Jacques Grand'Maison's writing and activities from the Quiet Revolution till today. A critic of the "Grande Noirceur's" clericalism and bossism in the fifties, of the cultural liberation of the sixties and seventies, of the new technocratic class in the late seventies and early eighties, and of the "therapeutic" mass culture of the eighties and nineties, Jacques Grand'Maison has always sought to establish a dialogue between the generations that have shaped contemporary Quebec. By analysing the sometimes sinuous intellectual itinerary of Grand'Maison, this article seeks to trace the key events that have shaped Quebec's intellectual history since the Quiet Revolution.

JACQUES GRAND'MAISON ET LA RÉVOLUTION TRANQUILLE¹

E.-Martin Meunier

Département des sciences religieuses

Université Laurentienne

Groupe de recherche « Citoyenneté et mémoire »

RÉSUMÉ

Cet article porte essentiellement sur la part sociale et politique de l'œuvre et de l'engagement du chanoine Jacques Grand'Maison, de la Révolution tranquille à nos jours. De la critique du cléricisme et du bossisme de la « Grande Noirceur » dans les années 1950 à la libération culturelle des années 1960-1970, de la critique de la nouvelle classe fin 1970 et début 1980 à celle de la culture de masse dite thérapeutique des années 1980-1990, Jacques Grand'Maison a toujours cherché à établir le dialogue avec les générations qui ont marqué le Québec contemporain. Par l'analyse de l'itinéraire intellectuel parfois sinueux de Grand'Maison, cet article tente de repérer les événements référentiels qui ont contribué à façonner une part de la spécificité de l'histoire intellectuelle du Québec depuis la Révolution tranquille.

ABSTRACT

This article examines the social and political aspects of Canon Jacques Grand'Maison's writing and activities from the Quiet Revolution till today. A critic of the "Grande Noirceur's" clericalism and bossism in the fifties, of the cultural liberation of the sixties and seventies, of the new technocratic class in the late seventies and early eighties, and of the "therapeutic" mass culture of the eighties and nineties, Jacques Grand'Maison has always sought to establish a dialogue between the generations that have shaped contemporary Quebec. By analysing the sometimes sinuous intellectual itinerary of Grand'Maison, this

article seeks to trace the key events that have shaped Quebec's intellectual history since the Quiet Revolution.

L'événement sera mon maître

Emmanuel Mounier

Jacques Grand'Maison, prêtre, théologien, sociologue, homme d'action, membre de diverses commissions d'enquête, militant dans des dizaines de projets collectifs et chercheur au sein de plusieurs projets de recherche, présente une œuvre considérable. Théologie, pastorale, développement social et régional, travail social, conscientisation, autogestion, critique sociale, sociologie théorique, sociologie des religions, praxéologie, autobiographie, essai littéraire, roman, sociologie appliquée, essai philosophique : le chanoine Grand'Maison a pratiqué tous les styles et traduit sa pensée dans tous les langages socialement audibles à chacune des époques du Québec contemporain². Ayant traversé plus de cinquante ans d'histoire en combattant presque toujours auprès des combattants, il aura réussi à partager les espoirs comme les désenchantements de chacune des générations se trouvant sur son itinéraire.

Or, il n'est pas facile de découvrir le sens et l'unité de cet itinéraire. Admettons-le, le profane comme l'observateur attentif peuvent, à bon droit, se trouver parfois médusés devant pareille œuvre, devant de tels engagements. Qui est ce prêtre — chanoine au surplus — impliqué jusqu'au cou avec des travailleurs dans de nombreuses grèves ou encore dans l'un des seuls vrais projets autogestionnaires du Québec ? Qui est ce sociologue — chantre de la *praxis* durant les années 1970 — qui fut l'un des chrétiens engagés les plus médiatisés dans une période où, dans divers milieux, on n'hésitait pas à manger du curé ? Comme prêtre, théologien, pédagogue social ou sociologue, Jacques Grand'Maison est ce qu'on pourrait appeler un

cas franchement atypique. Et pourtant... Par l'itinéraire de Jacques Grand'Maison, ne sommes-nous pas invités à lire celui d'une grande part des intellectuels du Québec, depuis la Révolution tranquille ?

Dans cet article, j'analyserai l'œuvre et l'engagement de Jacques Grand'Maison en lien avec les aspirations, critiques et références des deux générations d'intellectuels qu'il a cotoyées de près. Si j'ai opté, ici, pour cette approche « générationnelle³ », c'est parce j'ai fait l'hypothèse que le centre interprétatif de son œuvre apparaît ainsi mieux élucidé qu'en empruntant les rudiments de méthodes classiques propres à l'analyse biographique. Dans le passé, j'ai employé ces rudiments avec quelques conclusions probantes, en isolant notamment l'œuvre de jeunesse du chanoine (1955-1969 — d'essence plus religieuse) de son œuvre d'adulte (1969 à nos jours — d'essence plus sociale). Cela m'aura permis d'illustrer l'importance de la *posture prophétique* chez Jacques Grand'Maison⁴. Or, tout le problème est de lier de manière significative les deux périodes de son œuvre et de son engagement. Dans le cadre de cet article, je me concentrerai surtout sur la portion « séculière » de son œuvre et de son engagement, afin de mieux interpréter le sens de son itinéraire, plutôt sinueux. Cela ne signifie pas que j'éluderai la part religieuse de ses travaux. Je n'analyserai pas en profondeur sa production théologique après les années 1965. Un autre motif m'a incité à opter pour cette approche moins classique. Je crois que l'œuvre de Jacques Grand'Maison — et ce, en lui reconnaissant bien sûr ses nombreuses particularités — est, par maintes dimensions, typique de celle de deux générations d'intellectuels militants au Québec. Né le 18 décembre 1931⁵, Jacques Grand'Maison est en effet à la cheville entre la génération des intellectuels d'après-guerre et celle des *boomers* (première « mouture »). En rhétorique, il lisait avec avidité les textes de Gérard Pelletier et de Guy Rocher, tous deux anciens présidents de la

J.É.C. (Jeunesse étudiante catholique). Alors qu'il termine son cours classique, l'abbé Louis O'Neill est au sommet de sa gloire. Il est tout jeune prêtre à Saint-Jérôme au moment où Fernand Dumont et Yves Martin sont nommés sociologues en chef de la Grande Mission de 1957⁶. À cette époque, il assiste, tapi dans son coin, aux réunions annuelles de l'ICAP (Institut canadien des affaires publiques) où débattent plusieurs grands technocrates de l'État qui est en train de naître, du moins sur papier. En revanche, en 1970, ce sont pratiquement ses pairs, c'est-à-dire, les grandes pointures de *Parti Pris* et de *Liberté*, qui le vilipenderont lors d'un houleux *teach-in* sur l'Église et le Québec. Les Jacques Godbout (né en 1933), Pierre Vallières (1938), Pierre Maheu (1939), Paul Chamberland (1939), Charles Gagnon (1939), Gilles Bourque (1942), pour ne prendre que ces exemples, ne sont ses cadets qu'au plus de dix ans⁷.

Deux générations, deux événements référentiels, que nous tenteront d'élucider pour saisir l'exceptionnel parcours de l'œuvre et de l'engagement de Jacques Grand'Maison et, à l'inverse, pour comprendre un peu mieux la singularité du Québec contemporain, du moins par la lorgnette des intellectuels-militants.

Sortir de la « Grande Noirceur » (1950-1969)

Jacques Grand'Maison est à l'aise au sein du Canada français des années 1940-1950. Il aime la sociabilité familiale, l'esprit d'entraide et sa solidarité communautaire. Issu d'une famille ouvrière, il voit néanmoins ses parents confrontés aux coups durs du chômage, des salaires de misère et de l'exploitation. Son père, Arthur Grand'Maison, lui transmettra sa colère contre l'injustice sociale. Étudiant au Séminaire de Sainte-Thérèse, Jacques Grand'Maison se fait jéciste durant tout son cours classique. La mystique du « Voir, juger, agir » le marque au fer rouge et l'initie sérieusement aux rudiments de la critique so-

ciale. Celle-ci fait d'ailleurs flèche de tout bois au moment où le jeune Grand'Maison prend du galon au sein de la J.É.C.⁸ C'est l'époque des écrits vitrioliques des Pelletier, Rocher, Cadieux dans les journaux jécistes et d'une opposition de mieux en mieux articulée contre le régime clérico-duplessiste dans *Cité Libre*. Les injustices commises lors de la grève de l'amiante le toucheront profondément. Pour lui, comme pour plusieurs autres jécistes de l'époque, cet événement symbolise à lui seul toute la stagnation et l'autoritarisme de la « Grande Noirceur » issu du régime de l'Union nationale. À 18 ans, son idée est faite. À l'occasion d'un concours oratoire, il commet son premier discours contre le laxisme du gouvernement de Duplessis et l'injustice patente que l'on fait subir aux travailleurs des mines. L'expérience personnelle s'approprie l'événement : il est de loin le meilleur et le plus convaincu des rhéteurs, la foule est derrière lui, saluant son courage comme la justesse de ses propos. Il arrivera deuxième, après une « magouille » d'un des juges, Jean Bruchési, sous-ministre des Affaires culturelles sous Duplessis. S'il est outré de la manœuvre, celle-ci le confirme à lui-même. « À chaque élection de Duplessis, je vivais ça... c'était ça ma noirceur⁹ ! » Double noirceur pourrait-on dire : celle d'abord de voir reporter au pouvoir ce premier ministre, celle, ensuite, de constater avec effroi que la population avait été et s'était une fois de plus dupée¹⁰.

On le sait, l'ère de la « Grande Noirceur » a souvent été décrite en contraste à la modernité, en marquant notamment l'opposition fermeture/ouverture. Dans les témoignages les plus radicaux qui, règle générale, n'hésitent pas à faire des signataires du *Refus global* (1948) les grands précurseurs de la Révolution tranquille¹¹, cette époque est vue comme quasi totalitaire et moyenâgeuse : le « temps des fougères géantes¹² », pour reprendre le mot d'humour de Jean Gould. Selon l'historien Éric Bédard,

[d]ans le *grand récit* de la Révolution tranquille, l'Église et le religieux représentent les forces de réaction, celles contre qui les vaillants combattants de la modernité se seraient élevés, épousant par le fait même la cause d'un peuple aliéné, avili par tant d'abus de pouvoir¹³.

Si elle emprunte quelques figures de style à cette lecture, l'interprétation de la « Grande Noirceur » par une majorité des membres de la génération des intellectuels d'après-guerre (à laquelle se réfère alors le jeune Grand'Maison), semble différer du dit *grand récit*¹⁴. Une digression est ici nécessaire. Deux éléments distinguent leur lecture : primo, le rôle de la religion catholique dans la critique de la « Grande Noirceur » et l'édification de la nouvelle société ; secundo, le statut et la nature du peuple canadien-français avant la Révolution tranquille. Si, pour nombre d'entre eux, il était impératif d'opérer une « conversion de la pensée chrétienne » afin de « liquid[er] cette culture religieuse¹⁵ » (celle du Canada français clérical), cela n'exigeait nullement l'éradication de la religion en soi. Comme Jean-Philippe Warren et moi-même l'avons illustré, la critique du régime cléricaliste, élaborée par cette génération d'intellectuels, s'est principalement légitimée et concrètement constituée au nom même d'un catholicisme renouvelé, dit plus authentique et libérateur¹⁶. Ainsi, ce qui a été critiqué ce n'est ni le sentiment religieux, ni la religion elle-même, mais plutôt l'institutionnalisation de cette religion et ses effets pervers¹⁷. Certes, pour eux, le monopole de l'encadrement social par l'Église devait cesser, mais c'était pour voir celle-ci investir d'autres lieux, notamment les plans personnel et communautaire, dont ils croyaient que le Québec d'alors avait tant besoin pour mener à bien les promesses de la Révolution tranquille¹⁸. On comprend rapidement que cette conception critique de la religion (plus nuancée que chez plusieurs *boomers*) allait avoir quelque conséquence sur leur vision du peuple. Plus complexe, mais aussi plus ambiguë sur cette question, une grande part de la

génération des intellectuels d'après-guerre allait osciller entre la mauvaise conscience¹⁹ et le ressentiment, le respect et la critique. Rares cependant sont ceux qui ont sombré dans le mépris du peuple. Si plusieurs ont fortement déploré (et déplorent toujours) la morale sexuelle culpabilisante et terrorisante véhiculée par l'Église, de nombreux autres ont également relaté comment ce peuple n'en restait pas moins, à leurs yeux, rusé et capable de « lire entre les lignes ». Au sein du peuple canadien-français dira Jacques Grand'Maison — un peu comme dans ces familles nombreuses et tricotées serrées — « il y a eu de l'enfer là-dedans, puis il y a eu des expériences de fraternité²⁰ ». Ce n'est pas tant l'asservissement du peuple par l'Église qui semblait inquiéter cette génération, que les nouvelles conditions historiques et sociales pesant sur le peuple. Leur préoccupation constante de la modernisation, de ses effets, de l'essor des villes, de la déstructuration des communautés traditionnelles et de leurs solidarités respectives, en témoignent amplement. De l'École de Laval à l'ICAP en passant par la Mission de Saint-Jérôme, un même constat plus moral que rationaliste, plus empathique que condescendant : ni retardé, ni sot, ni aliéné, le peuple souffre, en ces temps de changements accélérés, de perdre ses repères moraux et normatifs, et ceux qu'il a encore semblent de moins en moins répondre aux exigences des temps présents²¹.

Pour Jacques Grand'Maison, comme pour plusieurs membres de la génération d'après-guerre (les abbés O'Neill et Dion notamment²²), les malaises de la population devant la nouvelle société, comme devant le monde politique, s'avéraient être comme un indicateur d'une crise autrement plus profonde²³. Pour eux, du moins à cette époque, celle-ci ne devait pas être comprise comme une manifestation de l'aliénation des Canadiens français ; ce langage et cette pensée émergeront au détour des années 1970. Si cette crise témoignait de la nécessité

d'une réforme de l'encadrement social et de ses institutions, elle n'était pas jugée, d'abord, comme le « reflet » d'une domination économique et infrastructurelle. Cette crise, si singulière dans ses manifestations locales, était foncièrement interprétée par nombre d'entre eux comme une crise de type civilisationnel²⁴. Déjà, dans certains cercles catholiques, on nuancait des schémas trop manichéens : il ne s'agissait pas d'opposer le progrès à la tradition, mais de conjuguer les deux dans un tout original, novateur et dynamique. « Toute réforme profonde, écrira Jacques Grand'Maison en 1965, devra [...] tenir en main les deux pôles : la tradition et les conditions actuelles de vie. Autrement, il n'en sortira que des recettes sans lendemain²⁵. » Spirituelle d'abord, cette crise exigeait une conversion globale de laquelle émanerait un nouvel esprit de société. Le Canada français des années 1950, loin de souffrir d'un trop-plein de religiosité — bien que l'on vivait à cette époque en « pleine chrétienté », ce qui n'est pas la même chose, de rappeler Grand'Maison — accusait une déchristianisation effective de la vie collective et personnelle. Bien sûr, fin 1950, les églises étaient pleines à craquer. Bien sûr, tout était « catholique », des syndicats aux journaux en passant par les terrains de jeux, mais la foi semblait de moins en moins joindre le geste. Une religion du dimanche, une autre pour les jours ouvrables et aucune pour le samedi.

Dans les cercles catholiques progressistes de la génération d'après-guerre, la « Grande Noirceur » prenait ainsi les traits d'une double incapacité : celle de consacrer la vie moderne aux préceptes de la foi chrétienne et, inversement, celle d'adapter la foi chrétienne aux requêtes authentiques du monde moderne. La crise spirituelle donnait alors à voir un Canada français marqué par la présence de plusieurs dualismes fortement institués. Entre la foi et la culture, le public et le privé, la famille et la communauté, le travail et le loisir, la ville et la

campagne, le traditionnel et le moderne, le cléricale et le laïc, etc., les ponts semblaient, au Québec de Duplessis, de plus en plus difficiles à établir. Déjà, au milieu des années 1950, les activités pastorales de Jacques Grand'Maison l'amènent à imaginer les pourtours d'une pédagogie sociale ayant pour but de faire surgir du « bas » les médiations nécessaires pour relier ce que le repli traditionaliste et la modernisation sauvage n'ont fait que disloquer. Pas étonnant de constater qu'il fasse de la *consécration*, c'est-à-dire de ce qu'il définissait comme la liaison du sacré et du profane, le thème central de sa thèse doctorale en théologie, thèse qu'il a réalisée en pleine période conciliaire. « Comment se fait-il que l'intention religieuse et la dimension théologique arrivent si difficilement à prendre corps dans la vie concrète, dans des réalités aussi vitales que le travail, l'amour, les relations humaines d'ordre familial, social, culturel, politique ou autres²⁶ ? » Capitale pour comprendre la suite de son œuvre, cette interrogation ne le quittera plus et sera traduite de mille et une manières. Préoccupé, sinon inquiet de ces nombreux hiatus, Grand'Maison conçoit rapidement son propre rôle comme celui d'un agent de liaison, de médiation. Ses exhortations au clergé d'alors en sont tout imprégnées :

Qui n'a pas remarqué chez nos gens cette co-existence pacifique entre la vie profane païenne et leur vie chrétienne, questionne-t-il en 1959 ? [...] Ils ne sont pas toujours capables de s'en rendre compte, si on ne les aide pas à faire eux-mêmes le lien entre ce qu'ils approuvent et ce qu'ils font tous les jours²⁷.

Qu'on le nie ou qu'on l'oublie, le climat du début de la Révolution tranquille, rappelle Jacques Grand'Maison, n'avait rien à voir avec le caractère froid et rationaliste de la pensée scientifique — même si celle-ci fut mise à contribution. En-deçà du technocratisme dont on parlera tant, la sortie de la « Grande

Noirceur » s'est effectuée — dans l'ambivalence — sous l'impulsion d'une sorte de « Pentecôte séculière²⁸ ».

Au mitan des années 1960, en cette époque où l'on cherchait des vulgarisateurs de la pensée conciliaire, Jacques Grand'Maison s'impose à double titre : il est ce pédagogue social qui, de ses expériences sur le terrain (auprès des jeunes chômeurs de Saint-Jérôme notamment), élabore une nouvelle pastorale teintée des idéaux participationnistes ; il est aussi cet homme d'Église qui, à partir de ses réflexions théologiques et sociologiques, rénove le style de prédication en appelant clercs et laïcs à un renouvellement de la posture chrétienne devant les impératifs du monde moderne. Pour le meilleur et pour le pire, Jacques Grand'Maison allait tenter de conjuguer ces deux pôles en une posture qui me semble avoir traversé et séduit une part de deux générations par lesquelles il jugera la cohérence de son œuvre et de ses engagements : la *posture prophétique*, caractéristique référentielle de l'identité de l'intellectuel-militant. « Référentielle » et non axiologique ou déterminante, la posture prophétique sera un pôle identitaire avec lequel les intellectuels-militants des générations d'après-guerre et du baby-boom n'auront de cesse de dialoguer. Si peu la feront entièrement leur, beaucoup se définiront dans son ombre — notamment par un certain marxisme qui unit prophétisme, fondements scientifiques et téléologie²⁹, d'autres encore, au sortir de la militance, en feront leur repoussoir.

Lorsqu'en 1965 il écrit *Crise de prophétisme*, qui connut une grande popularité dans certains milieux catholiques, Grand'Maison s'impose à lui-même un rôle plus grand que nature. Il voudra unir sa destinée à ceux qui, « au fond des situations de détresse de l'histoire, [...] au moment de fausse paix, d'illusion liée à une conception legaliste et propriétaire de l'élection [ont porté] un message d'espérance et de consolation [...], mais ont aussi été] des semeurs d'inquiétude³⁰ ». Se-

meur d'inquiétude, Jacques Grand'Maison s'est rêvé prophète « pour le peuple québécois, critique tous azimuts, discernant les signes des temps, et appelant le peuple à marcher dans le sens de la justice, de la compassion et de la solidarité. Jacques Grand'Maison sera un prophète, de dire Gregory Baum, même si cela signifie marcher seul³¹ ».

La libération culturelle : utopie et praxis (1969-1976)

Si le prophète a pour tâche de critiquer tous les veaux d'or, il est aussi celui qui doit savoir lire et interpréter les « signes des temps ». À travers eux, il a pour mission de lire dans l'immanence le signe de la transcendance qui se manifeste, qui surgit et interpelle, car « si tout vient d'En-Haut, rien n'arrive à terme sans passer par en Bas, c'est la logique même de l'Incarnation³² ». C'est là le pari de Grand'Maison : une Révolution tranquille pour, avec et dans le peuple. Comme plusieurs chrétiens progressistes, le chanoine Grand'Maison croit que Dieu parle par l'histoire, que la vérité s'inscrit dans l'histoire ; autant de raisons pour les chrétiens d'être à l'écoute des « signes des temps » et de saisir le Québec étatique comme un dépassement qui subsume en lui le meilleur de la tradition et de l'actuel. Pour trouver ces signes, il ne se borne pas aux indicateurs religieux. Alors qu'il revient d'Europe bardé de diplômes et d'idées nouvelles, il est confronté à la dure réalité de Saint-Jérôme qui connaît une autre difficile période de chômage. On vient alors à sa rencontre : « Qu'est-ce que tu fais avec ça, maintenant³³ ? » Ces mots reviennent encore à sa mémoire près de quarante ans plus tard. Si instruit soit-il, il ne peut laisser tomber amis, parents, voisins. Au moment même où il rédige et peaufine les derniers détails de sa thèse doctorale, il est happé au cœur du conflit. Il s'y implique un peu, trop, passionnément : sans compromission, comme toujours. La révolte des chômeurs et des ouvriers qui les appuient le soulève. De vieux

réflexes de repli et de peur semblent disparaître peu à peu : désormais, on se tient à Saint-Jérôme. Même les élites traditionnelles semblent moins réservées. Grand'Maison va à leur rencontre et les incite à trouver, avec les ouvriers, des solutions nouvelles pour redynamiser le milieu. Rapidement, le chanoine interprète toute cette ébullition comme l'un des fruits de la sortie de la « Grande Noirceur ». C'est alors que « j'ai compris que, comme horizon, une solidarité de société ça pouvait être possible. Parce que c'est de même que j'ai perçu, au meilleur de la Révolution tranquille, la possibilité que toutes les forces vives d'un petit peuple comme le nôtre, fragile, puissent se concerter³⁴ ». Ainsi, l'espoir de la Révolution tranquille, comme « Pentecôte séculière », ne tenait pas tant dans les nouvelles structures que dans cette libération de parole et cette « nouvelle solidarité de société³⁵ ».

Fin 1960, est organisé un *teach-in* où l'on débat de la question des rapports entre l'Église et la société québécoise. Le chanoine Grand'Maison est le seul religieux qui ait accepté l'invitation. À ses côtés, quelques représentants des revues *Liberté* et *Parti Pris*, quelques syndicalistes et autres figures du mouvement gauchiste, alors en pleine expansion. Devant lui, une foule visiblement hostile à la religion et plus encore à sa cléricature. Événement pénible pour Grand'Maison. L'un se lève et dénonce la domination de l'Église, l'autre en remet et harangue la foule en insistant sur le caractère aliénant de toute religion, de toute forme de religiosité et de tous ses fonctionnaires. Les quelques chrétiens présents dans la foule, ceux-là même qui sont pourtant engagés au cœur des réalités les plus terrestres, se taisent. Rien ne semble juguler la catharsis. Que faire des soulèvements populaires tels qu'on les a connus à Saint-Jérôme, soulèvements où l'Église était pourtant partie prenante, où plusieurs manifestants, jocistes convaincus, le faisaient au nom d'une authentique solidarité chrétienne, questionne

Grand'Maison ? Épiphénomène, de dire l'un ; fausse conscience de rappeler savamment l'autre. Le chanoine est estomaqué. Feu la chrétienté canadienne-française, certes. Ça, il n'en avait jamais douté et cela lui apparaissait une étape nécessaire. Mais feu aussi le réformisme de la Révolution tranquille ? Devant lui, il avait le meilleur de la relève intellectuelle de l'époque et ce meilleur semblait franchement révolutionnaire. Le Québec avait décidément changé et son interlocuteur aussi.

Certes, dans un premier temps, toute cette radicalité le choque³⁶. Or, dans un second temps, fidèle à sa posture prophétique, le chanoine Grand'Maison prend soin de ressaisir l'événement pour mieux traduire ce nouveau signe des temps. Comme le dominicain Congar n'hésitait pas à l'affirmer : « Une partie des progrès des choses chrétiennes se fait par des non-chrétiens. [...Et] il peut même arriver qu'en articulant des critiques, des jugements très sévères sur la vie de l'Église [...] le monde prononce sans le savoir un jugement de Dieu [...] »³⁷. Qui sait si cette intention révolutionnaire ne rejoint pas le caractère subversif de la foi chrétienne ?

Et qui sait, écrit J. Grand'Maison en 1971, si la protestation mondiale d'une jeunesse exaspérée, au-delà de sa critique radicale et nécessaire, ne comporte pas une recherche de praxis sociales et politiques semblables à celles qui commencent à s'exprimer dans les expériences des plus humbles de la base ? J'ai vu des étudiants universitaires tout lâcher pour retourner dans leur milieu d'origine. Ils pressentent qu'une des premières tâches de l'heure, c'est de refaire le tissu humain et de la quotidienneté, de récupérer l'homme, la culture première et les solidarités primaires³⁸.

Au-delà du « Grand soir » et en-deçà d'une revendication des places, Jacques Grand'Maison s'efforce de percevoir l'appel authentique qui se cache dans les aspirations de ses cadets. Avec eux, il constate que la Révolution tranquille est « une

création d'en haut, comme si on perdait de vue le premier étage³⁹», avec eux toujours, il craint que l'« [o]n s'arrête [...] à mi-chemin dans [nos] efforts de libération et [qu'] on retourne à de fausses sécurités aliénantes⁴⁰ ». Au même moment qu'eux, il est surpris de l'ampleur de Mai 68 et de ses avatars et lit avec avidité les interprétations du sociologue Alain Touraine⁴¹ ; auprès d'eux, il découvre la sociologie des mouvements sociaux, s'initie autant à la pensée de l'École de Francfort qu'à la sociologie du travail et réfléchit les apories de la pensée fonctionnaliste. Et pour eux, n'ira-t-il pas jusqu'à traduire le « Voir, juger, agir », hérité de sa pédagogie jéciste, en « praxis » ? Le chanoine Grand'Maison ne fait pas « comme » eux, mais comme il croit que les temps présents l'exigent. Il ne suit pas : il est des leurs — du moins dans la première portion des années 1970. Toute cette ébullition sociale et politique le marque profondément. Loin des solutions extrémistes des marxistes radicaux, Grand'Maison défend alors un socialisme à visage humain où la liberté du sujet n'est pas une illusion, mais une difficile conquête. Contre cette dénégation technocratique qui croit qu'on peut aussi rapidement changer les mentalités du premier étage que les structures du deuxième⁴², ses interventions publiques n'ont de cesse de répéter la nécessité de penser, d'un même élan, pédagogie du changement collectif et finalités du développement social.

Je ne puis croire que les hommes ne prendront pas enfin la gouverne par-delà ces déterminismes [classe bourgeoise, pauvreté, etc.] qui ont créé aveuglément une histoire trop mécanique. [...] Je veux que notre liberté et notre responsabilité humaine l'emportent sur la mécanique de la tradition comme de la technologie, sur les grands modèles économiques et politiques qui nous ont asservis, sur le « nihilisme d'une société qui, tel un tissu cancéreux, n'a pas d'autre but que sa propre croissance » quantitative et insignifiante⁴³.

Au-delà des critiques qu'il formule à l'endroit de la jeunesse marxiste de l'époque, Jacques Grand'Maison partage avec eux un certain lyrisme⁴⁴, qui colle bien à la posture prophétique qu'il a fait sienne. Ses livres *Vers un nouveau pouvoir* (1969)⁴⁵, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies* (1971), *Nouveaux modèles sociaux et développements* (1972) ainsi que *Le privé et le public* (1975) sont assurément des tentatives d'élucidation des enjeux sociaux qui interpellent le Québec d'alors à partir d'expériences sur le terrain et de réflexions théoriques. Or, dans le parcours singulier de Jacques Grand'Maison, ceux-ci ne sont-ils pas implicitement autant de mains tendues à la jeune gauche québécoise ? À quelques nuances près, nous le pensons. Au-delà du « personnalisme guimauve⁴⁶ » de certains de ses aînés, et en-deçà des charriages révolutionnaires de quelques radicaux, Grand'Maison partage avec la génération lyrique une commune sensibilité incarnée dans de nombreux événements, petits ou grands, que l'on peut rapporter sous la notion référentielle de « libération culturelle » :

La libération culturelle, dernière à l'horizon, nous semble être la plus positive. Certains craignent qu'elle ne dépasse pas le symbolique, si elle ne trouve pas d'expression politique. Voilà un point de vue trop réducteur. N'y a-t-il pas ici les sources vives d'un véritable dynamisme de dépassement ? Cette nouvelle sensibilité culturelle nous fait découvrir nos propres richesses, nos solidarités profondes, notre quotidienneté réelle. Elle peut nous amener à faire des sacrifices et des entreprises qui n'auraient pas été possibles sans elle. [...] Elle offre un miroir pour nous objectiver et nous définir, un ciment pour nous unir fermement, un levier pour risquer une aventure collective⁴⁷.

Si la libération culturelle demeure avant tout un concept, son utilisation à toutes les sauces, et ce, aussi bien par les marxistes, les chrétiens communautaristes que par les féministes ou les

mouvements sociaux de la base, la consacre au rang d'événement référentiel d'importance. « Moment de communion fugace⁴⁸ » et carrefour d'espérance des nouvelles idéologies, l'ère de la libération culturelle représente cette époque où tout semblait possible. « Libération culturelle, dernière à l'horizon », voilà qu'était illustrée la finalité ultime (certes utopique) de tout ce mouvement de contestation et d'expériences nouvelles qui a caractérisé l'œuvre et l'engagement d'une bonne part de la génération des intellectuels *boomers* au début des années 1970 et qui, d'un certain point de vue, culminera jusqu'à l'élection du Parti Québécois, moment politique subsumant le symbolique et tout son imaginaire dans l'ordre du réel et du contingent.

Avec pour cap cette libération culturelle, Jacques Grand'Maison amorce dès lors une recherche effrénée de nouvelles médiations susceptibles de fonder ce qu'il nommera une authentique « praxis sociale » ; celle-ci étant définie comme l'émergence de « modèles socio-culturels de transformation de la société⁴⁹ ». Plus que de vaporeux signes des temps, les nouveaux mouvements sociaux salués par Grand'Maison sont, pour lui, les prototypes des médiations nouvelles, originales, authentiques et désaliénantes qu'il faut pour l'avenir du Québec. De 1969 à 1975, il aurait en quelque sorte cherché à décoder la signification culturelle des nouveaux groupements sociaux. Les jeunes, les groupes socialistes, le néo-nationalisme, l'organisation ouvrière et syndicale, la démocratie participative, l'autogestion, les communautés de base, tous ces lieux novateurs, ne représentaient pas tant l'avènement de la société espérée, que les dalles pavant la longue marche vers la libération culturelle.

Optimiste, le chanoine n'en restait pas moins résolument *réaliste*. Si la libération culturelle se présentait alors comme l'horizon ultime de ses combats, Grand'Maison s'affairait d'abord à poser les jalons d'une pédagogie du changement social qui

soit *groundée* sur le « pays réel ». Cela a vite fait sa marque. Contrairement à certains idéologues qui peaufinaient sans relâche la « grille » en adaptant les stratégies révolutionnaires au contexte québécois, Grand'Maison était l'homme du *small is beautiful*⁵⁰. Pour lui, cette libération culturelle se gagnait pouce par pouce et ne pouvait être imposée par le « haut », par quelque décret — si novateur soit-il. La libération culturelle devait être réalisée au coude-à-coude avec les communautés existantes. Si la « Grande politique » avait son importance, les solidarités réelles du peuple importaient plus encore : car c'étaient par elles qu'allaient nécessairement s'incarner aussi bien le rêve révolutionnaire que les aspirations modernes de la nouvelle élite québécoise. Profondément solidaire de tous les utopistes du jeune Québec étatique, Jacques Grand'Maison s'imposait néanmoins peu à peu à titre d'« empêcheur-de-tourner-en-rond ». Par son souci d'incarner *hic et nunc* l'idéal au cœur du réel, Grand'Maison aura été des pionniers des sciences sociales qui allaient insuffler « un peu de sens pratique dans un socialisme gazé [...] »⁵¹.

Or, aussi grandes furent les attentes de Jacques Grand'Maison, aussi profond sera son désarroi lorsqu'il estimera que plusieurs de ces mouvements trahiront l'idéal dont il les avait crus porteurs.

Une nouvelle Grande Noirceur ? (1976-1986)

Dès avant la défaite référendaire de 1980, le doute s'installe chez Jacques Grand'Maison. Comme plusieurs, il sent que le mouvement s'essouffle, laissant place à un style de société encore inconnu. L'impatience le gagne. Si la « libération culturelle » reste toujours souhaitable, l'heure est désormais venue de donner corps à ce qui, jusqu'ici, n'est demeuré qu'espoir. Fatigué de la logique téléologique de certains courants socialistes, Jacques Grand'Maison prend le risque de l'autogestion.

L'expérience de Tricofil s'impose à lui comme un « test de vérité⁵² ». N'est-il question que de vaines paroles, prononcées pour se saouler l'âme d'espérance, ou sommes-nous devant une véritable transformation culturelle capable de générer « un style de vie plus solidaire, une existence populaire féconde, une authentique libération des masses, un développement intégral de l'homme, enfin une quotidienneté vivante⁵³ » ? La réponse qu'il trouvera lui sera douloureuse : l'échec de Tricofil porte un aigre témoignage pour qui croyait que l'expérience autogestionnaire allait servir de modèle pour l'ensemble du Québec. Le chemin est long de l'idéal à la réalité. Plus long, peut-être, que toutes les prévisions même les plus pessimistes.

[J]e découvre aujourd'hui le chemin à faire pour opérer de telles transformations structurelles et politiques. Toute une quotidienneté asociale est à démystifier par les commettants eux-mêmes. Et le façonnement de fortes étoffes collectives m'apparaît de plus en plus difficile et complexe, mais non impossible. J'ai la conviction que nous partons de très loin⁵⁴.

Au mitan des années 1970, une nouvelle hypothèse habite Grand'Maison. Si ce « test de vérité » a échoué, c'est peut-être, croit-il, parce que sous la situation dite progressiste du Québec se cachent les racines d'un mal contemporain ou, pire encore, d'une infection plus ancienne. Comme quelques-uns de ses contemporains, Pierre Vadeboncœur notamment, Grand'Maison est rongé par l'inquiétude. « [...] je me suis battu contre le dogmatisme, la scolastique, le pouvoir clérical, contre ces gnoses-là, puis [subitement, milieu 1970] je retrouve une nouvelle gnose⁵⁵ ». Au moment où s'institutionnalise une part de la contre-culture au sein du pouvoir, il craint de plus en plus la corruption de la mystique révolutionnaire tranquille en une vile politique. S'il est d'abord aveuglé par l'arrivée des péquistes au pouvoir, le chanoine Grand'Maison déchanté rapidement⁵⁶.

Ce n'est pas tant le politique qui le préoccupe, que l'errance et l'arrogance de plusieurs « sociaux ». Dès le front commun de 1972, certaines attitudes le questionnent : « Aussitôt qu'ils avaient leur steak, ils arrêtaient leur grève. Déjà, je disais : il y a quelque chose de faux là-dedans. » Au milieu des années 1970, il est maintenant choqué : « alors que des professeurs se présentent comme des prolétaires, alors je dis : il y a quelque chose qui ne va pas. Moi, je savais c'était quoi un prolétaire, ce n'était pas une affaire de nuages⁵⁷. » Ce n'est certes pas le syndicalisme en soi qui l'exaspère, mais le type de légitimation des revendications des centrales nationales des années 1970. Visant supposément à établir une plus grande solidarité sociale, ces revendications se distinguaient désormais par leur « corporatisme non avoué⁵⁸ ».

Alors ça pour moi c'est mon grand scandale : les gratte-papiers sont là pour faire une piastre, mais que des gens qui sont normalement des sociaux, par-delà toutes considérations idéologiques, [...] dévoient le social dans ses impératifs les plus évidents, ça, ça m'a toujours fatigué. [...] Si les sociaux sont en contradiction avec eux-mêmes, qu'est-ce qui va nous arriver⁵⁹ ?

Malgré le caractère novateur des premières mesures du gouvernement Lévesque, pour Grand'Maison on est encore loin des espoirs socioculturels qui ont peuplé l'imaginaire des militants des années 1970. De 1976 à 1983, Jacques Grand'Maison écrit sans relâche : dix-sept livres, lesquels, par tous les langages, n'ont de cesse d'interroger la subversion des idéaux d'hier et d'en appeler à poursuivre le combat. Or, la nature même de son interrogation le plonge au cœur d'une recherche amère, celle de coupables, ceux-là mêmes qui auraient vicié l'esprit de la Révolution tranquille.

En témoigne, en 1979, son livre *La nouvelle classe et l'avenir du Québec* dans lequel sa colère s'abat sur la Cité.

Un certain passé clérical, autoritaire, dogmatique n'a pas été liquidé, loin de là. L'histoire, comme la nature, revient au galop. Au début des années 60, nous avons tourné la page naïvement, sans aucun examen sérieux de ce qui nous a faits [...]. Peu à peu de vieux réflexes ont refait surface dans le style d'autorité [...] ⁶⁰.

Nouvelle classe / nouveau cléricalisme, la thèse n'est pas jeune, mais elle s'adresse aujourd'hui à ses contemporains, à ses camarades, fonctionnaires, syndicalistes ou militants. « Le plus grand mythe de notre histoire récente, renchérit-il, c'est d'avoir cru à une révolution tranquille, c'est-à-dire plus ou moins aisée, confortable, sans grands sacrifices ou travail acharné ⁶¹. » Pour lui, la question d'entre les questions se devait d'être posée : Duplessis agissait-il différemment ? Si peu, répondra-t-il :

Ce qu'il distribuait aux patroneux, aux fidèles du régime, aux grosses compagnies, la nouvelle classe moyenne se l'approprie [aujourd'hui] avec tous les honneurs de la pureté syndicale, de la voie démocratique, du fonctionariat au service du peuple ou du club social généreux ⁶².

Par ce coup d'éclat, Grand'Maison joue gros. Pour lui la mascarade ne peut plus durer ; le voilà contempteur de la mauvaise application du modèle québécois, délateur des parvenus du discours critique, le voilà critique d'une « nouvelle Grande Noirceur ».

Implicitement, ce livre allait signer sa sortie (et son exclusion) de plusieurs cercles intellectuels. À la caricature qu'il tendait, certains allaient répondre par la caricature. C'est entre autres le cas de Nicole Laurin, pour qui les propos du chanoine Grand'Maison étaient somme toute « assez semblables à ceux que tenait Monseigneur Laflèche ⁶³ » dans un des ouvrages les plus ultramontains produit par un Canadien français ⁶⁴.

Au sein de la Cité savante, ce compte rendu allait sérieusement remettre en cause sa légitimité scientifique.

Comme plusieurs de ses collègues, il s'implique un peu dans les préparatifs du référendum de 1980. Arrive le temps d'une élection provinciale partielle dans son comté, celui de Prévost, recoupant la ville de Saint-Jérôme. Il est vite pressenti comme candidat péquiste. Des sondages le donnent gagnant, autant comme maire de Saint-Jérôme que comme député. Les pressions internes s'intensifient et, déjà, les médias supputent : lui donnera-t-on le ministère du Travail, des Affaires sociales ou de l'Éducation ? Non sans peine, le chanoine Jacques Grand'Maison refuse de se porter candidat. Son obédience à l'Église est première. Lui qui, en 1970, avait écrit deux tomes sur la délicate et litigieuse question des liens entre religion et nationalisme, se voyait fort mal aux commandes du politique⁶⁵. Toutefois, cet épisode le dérange. Ce religieux incarné dans le social qu'il a été depuis plus de quinze ans semble arrivé à la frontière du politique. S'il s'en doutait, désormais il le sait : tout le monde semble le voir là. Qui s'y frotte, s'y pique. Son refus l'oblige — pour lui-même — à marquer un temps d'arrêt. L'échec du référendum de 1980 ne fait que compléter le tableau.

Fatigué, Grand'Maison entreprendra à cette époque une recherche fort inégale, nébuleuse à bien des égards et écrira en ne se souciant guère des redites⁶⁶. Apparemment épuisé par cette quête, arrivé au terme d'un cycle, Jacques Grand'Maison écrira son seul et unique roman où seront mis en scène trois prêtres, de trois générations différentes, trois Québec qu'il a connus, trois façons d'entrevoir le développement culturel et social, Jacques Grand'Maison en trois temps. En cette période où plusieurs intellectuels du Québec se demandaient quel chemin choisir, il a alors clairement conscience qu'il a lui-même contribué à établir un certain porte-à-faux entre son « person-

nage » et ses idéaux les plus chers. Comme plusieurs intellectuels du Québec postréférendaire touchés alors par une certaine « conscience malheureuse », Jacques Grand'Maison est à l'heure des bilans. L'ère de la libération culturelle semblait révolue ; partout on pressentait que nous étions passés à autre chose. Feu l'idéologie, fanée l'utopie, épuisée la praxis, meurtri le rôle de l'intellectuel, voilà venir les chantres de la postmodernité.

Critique des dérives de la libération culturelle (1986-2002)

Le début des années 1980 n'a pas souri à Jacques Grand'Maison. Isolé et de plus en plus prévisible dans ses critiques, le théologien et sociologue semble progressivement poussé aux limites du désert des *has been*. Au milieu des années 1980, il n'a pourtant que 55 ans. Dans divers milieux, on remet sérieusement en doute son progressisme.

Ma critique de la nouvelle classe, des « promus de la Révolution tranquille », du secteur public, a été reçue comme une double insulte : contre eux, les promus, et contre la Révolution tranquille qui les légitime, alors que la plupart d'entre eux ont bénéficié d'elle sans l'avoir faite⁶⁷.

La critique de l'État technocratique et de ses effets pervers, pourtant saluée lorsqu'elle est soutenue par des sociologues tels Jacques T. Godbout⁶⁸ ou Jean-Jacques Simard⁶⁹, semble devenir suspecte sous la plume du chanoine Grand'Maison. C'est d'abord la portée éthique de certaines de ses critiques qui irritent. Ce changement de perception de la gent intellectuelle par rapport à ses travaux n'est toutefois pas dénué de fondements. Si certains anticléricaux en remettent sur son dit conservatisme, son attitude semble néanmoins avoir changé.

L'époque où il saluait avec optimisme les signes des temps modernes est déjà loin. Désormais, le prophète est gagné par la colère. Celle-ci avait peu à peu débuté par une question toute simple : que voulons-nous ? le savons-nous ? pourquoi nous est-il impossible de nous entendre sur les termes d'un projet de société ? Puis, se radicalisant, le chanoine Grand'Maison allait toucher une question taboue : celle de l'inadéquation entre les visées éthiques d'une rénovation sociale et nos comportements quotidiens.

Est-ce qu'il n'y pas un lien entre le spirituel et la société ? Et là, où on s'est fait le plus illusion c'est au plan de la socialité, et où j'ai fait mes plus grandes colères, c'est sur ce plan-là ; même par rapport au syndicalisme, j'ai dit : « Admettons donc que la majorité mente quand ils parlent de solidarité, lorsqu'ils font des grèves, c'est pour leur intérêt individuel. Tu utilises l'instance sociale pour toi. » [...] J'ai vu au cours des années [...] un social qui s'est de plus en plus défini avec un rayon de plus en plus court — tu as ça dans le corporatisme — et en dernière analyse, pour des intérêts personnels, c'est ça qui tuait le vocationnel, qui tuait le spirituel⁷⁰.

De plus en plus convaincu que « [c]e serait [n]ous rendre un mauvais service que devenir [n]otre complice⁷¹ », le chanoine Grand'Maison allait ainsi accentuer la dimension critique de sa posture prophétique, quitte à ne plus estomper son moralisme par de savantes considérations, quitte à passer pour un rétrograde personnage et quitte, s'il le faut, à marcher seul. « On me reprochera d'aborder la question en moraliste plus pressé de dénoncer les effets que de comprendre les causes. J'essaierai d'éviter ces pièges », dit-il en introduction du troisième tome des *Tiers* (1986), en ajoutant toutefois dare-dare :

Mais comment ne pas reconnaître aussi nos propres complicités, nos propres démissions face à ces gigantesques ferments souterrains et quotidiens de fuite, de « déresponsabilisation », de ré-

*gression psychologique et sociale, et disons le mot, d'infantilisation de toute une population*⁷² !

Or, sa critique morale s'étend. Elle ne concerne plus seulement les « promus de la Révolution tranquille », mais tout un style de vie qui semble aller de pair avec le mensonge corporatiste. À la fois aigre et inquiet, il poursuit :

D'autres me diront que je sur-dramatise des comportements qu'on trouve à toutes les époques, dans toutes les sociétés. Jeux de hasard, effervescences collectives du spectacle ou du sport, besoin d'idoles, de rêves et de mythes, quête de l'impossible fût-ce dans l'irrationnel, évasions bénéfiques d'un quotidien répétitif, inévitables chaos, dynamique du désordre, sinon de la marginalité. Et puis, à part de ça, qui n'a pas besoin de sa petite drogue, de son grain de folie ? La loterie, par exemple, fait partie des conversations comme la « température » dans un univers urbain anonyme où l'on ne sait trop comment entrer en communication avec les autres. On en rit, on rêve ensemble⁷³.

Grand'Maison, lui, n'entend pas à rire, moins encore à rêver. Selon lui, il y a drame. Celui d'une misérable dérive de la société québécoise en rapport à l'objectif qu'elle s'était pourtant donné. Son laxisme, sa déresponsabilisation, son je-m'en-foutisme sont pour lui autant de signes d'une faillite de la mise en œuvre d'une adéquate justice sociale que le symptôme d'une Révolution tranquille dévoyée de ses fins.

Sous le couvert d'un personnage de son roman *Tel un coup d'archet*, Grand'Maison lui-même avait constaté sa progressive métamorphose : « Et voilà que la question cruciale, ignorée jusque-là, arase, lamine cette fausse grandeur des convictions les moins contestées en lui. Pourquoi est-il devenu un moraliste⁷⁴ ? » Une fois de plus, pour saisir cette « réorientation » de l'œuvre et de l'engagement de Jacques Grand'Maison, comprendre l'événement référentiel qu'est la libération cultu-

relle nous apparaît essentiel. Certes, son questionnement moral, son appel comme la teneur critique de ses propos des années 1980 étaient en germe dans sa posture prophétique. Mais reste qu'ici, encore, c'est par la rupture qu'on peut mieux saisir sa continuité d'intention. Au nom des idéaux critiques de la « Grande Noirceur », il a critiqué l'instauration d'un nouveau corporatisme des « promus de la Révolution tranquille ». Et ici, n'est-ce pas au nom même d'une authentique libération culturelle — celle-là même qui créait la mobilisation et par laquelle on espérait l'avènement d'une société plus juste, libre et historiquement inédite, que Jacques Grand'Maison s'en prend à ce mode de vie dit postmoderne ? Sans cette référence plus ou moins explicite à la libération culturelle, il est aisé de commettre d'importantes erreurs d'interprétation. Par cette référence, on peut mettre en doute quelques préjugés ou jugements hâtifs prononcés par certains pour qualifier la portion contemporaine de l'œuvre du chanoine Grand'Maison, de son conservatisme d'arrière-garde, de retour aux bonnes traditions ou de nostalgie du Canada français clérical. Si, assurément, il est facile de tout mélanger et même, avouons-le, d'errer en cette époque de transition historique, il n'en demeure pas moins qu'on ne doit pas confondre la critique des déficiences de la modernisation et la critique de la modernité en elle-même, ni la critique des dérives de la libération culturelle à la critique de la liberté tout court. Bref, le courroux de Grand'Maison ne porte pas tant sur les idéaux eux-mêmes que sur ce qu'on en a fait⁷⁵. Ni régression ni nostalgie, l'accentuation de la dimension morale dans l'œuvre actuelle de Jacques Grand'Maison est une réponse aux temps présents : il ne s'agit pas pour lui de revenir, au-delà des aspirations de la modernité, à une quelconque tradition réifiées, mais de retrouver, en deçà des dérives de la postmodernité, l'intention perdue d'une authentique libération

culturelle ancrée dans un « pays réel » avec sa culture, sa tradition et ses défis spécifiques.

De l'idéal personnaliste typique des intellectuels de la génération d'après-guerre à celui de la libération culturelle des intellectuels *boomers*, il y a eu bien sûr quelques transformations éthiques importantes. En ont témoigné entre autres des visées plus sociales, plus libertaires et plus révolutionnaires que réformistes. D'Emmanuel Mounier à Alain Touraine, on pouvait y lire un renforcement du rôle du sujet non seulement sur le plan personnel, mais surtout sur le plan collectif — notamment par l'essor des mouvements sociaux qui augurait, disait-on à l'époque, une citoyenneté enfin fondée dans et par la praxis. Bref, sans dire que le second renforçait l'intention du premier, on pouvait percevoir une certaine continuité d'intention. Or, ce qu'on avait peu prévu, c'est qu'à l'autre bout du spectre allait s'élever un autre idéal — celui-là beaucoup moins social qu'individuel. D'Emmanuel Mounier à Carl Rodgers, on traitait peut-être toujours de la *personne*, mais on changeait assurément de paradigme. De l'actualisation de la personne, contenant la réalisation implicite de dimensions communautaires et politiques, on passe à l'épanouissement de soi en exacerbant l'aspect thérapeutique au détriment de tout idéal social. Tout ça, opéré en douce, sans prévenir, en empruntant parfois quelques expressions au langage d'hier, mais en reprenant sans cesse la sacro-sainte idée de libération. De Rodgers à la revue *Guide Ressources*, on pousse un cran plus loin. De la découverte du « moi profond » par la libération des contraintes sociales, on glisse à la découverte « du soi » en cherchant, cette fois, à se libérer totalement de l'obligation au lien social. D'une part, des fonctionnaires et des États se chargeant d'assurer le minimum requis de socialité et, d'autre part, des « individus-monades » allant de par le vaste monde et pouvant désormais cumuler en toute liberté d'authentiques expériences de vie. Voilà autant

un sérieux diagnostic — exprimé chez Christopher Lasch⁷⁶ ou chez Marcel Gauchet⁷⁷ — qu'un slogan « porteur » diffusé par ces nouveaux ménestrels chantant les bienfaits du monde postmoderne, et ce, au nom même du parachèvement des idéaux de la libération culturelle. Nouveaux slogans qui, pour le chanoine, allaient en quelque sorte ajouter l'insulte à l'injure, la déraison au drame, la déresponsabilisation à l'incapacité de réaliser des projets collectifs. Jacques Grand'Maison allait dès lors s'affirmer en un infatigable critique de la dérive postmoderne⁷⁸.

Après le court moment politique de construction de l'avenir, on est passé à la jouissance maximale du présent. Partis à la conquête d'une société radicalement nouvelle, nous avons évolué vers la quête éperdue de nous-mêmes dans une culture de plus en plus narcissique, saturée de nouvelles modes pop-psychologiques et même religieuses. Bref, on ne cessait de sombrer dans la démesure, y compris dans cette nouvelle mode nihiliste qui a suivi les déceptions malheureuses de nos idéologies triomphantes et la crise politique qui les véhiculait⁷⁹.

Reprenant à sa façon l'idée de la personnalité de base de Linton⁸⁰, il en vint à comprendre que les principaux vecteurs de la société actuelle (dite postmoderne) avaient des conséquences décisives sur la structuration des liens anthropologiques de base — opérant pour ainsi dire une déculturation de la société et des consciences. Contrer la déculturation, notamment la perte de références communes, devient pour ainsi dire une tâche impérative, car bientôt, de craindre Grand'Maison, les membres de notre société y perdront jusqu'à leur faculté de jugement⁸¹.

Cette approche lui est féconde et elle le mène à de nouvelles investigations. Privilégiant la psychosociologie, Grand'Maison s'attarde aux malaises identitaires de chaque

génération : la déculturation des expériences propres à l'adolescence, l'incapacité d'unir conviction et geste chez les jeunes adultes, l'incapacité de transmettre normes et valeurs chez les *baby boomers* et le sentiment d'inutilité sociale et culturelle chez les aînés sont au lot des diagnostics d'une imposante recherche-action qu'il mène dans les années 1990⁸². Pour Grand'Maison, il devient urgent de refaire le pont entre les générations. Il en va de la mémoire même du pays — de sa spécificité comme de sa foi — qui, peu à peu, s'estompe au fur et à mesure que les aînés partent sans dire mot, que la culture de la consommation de masse s'impose et que les *boomers* se refusent à la transmission de leurs convictions les plus chères. « Une société où l'on ne sait plus transmettre, quoi transmettre, comment transmettre, est une société malade⁸³. » Si, par cette insistance sur la transmission et sur la mémoire, Grand'Maison semble désormais bien loin des rêves de libération culturelle, il ne s'écarte cependant pas de son esprit. C'est encore l'idéal de la justice sociale conjugué à l'essor du libre sujet-citoyen qui semble être la finalité de sa résistance à ce changement social sans but ni âme. Et c'est toujours en vue de favoriser le développement de consciences fortes capables d'ériger d'inédits « modèles socio-culturels de transformation de la société⁸⁴ » (i.e. d'authentiques praxis) qu'il met en doute le relativisme normatif et valoriel de notre société.

La conscience est au centre de tous les enjeux moraux. Elle a acquis un surcroît d'importance dans nos sociétés démocratiques, pluraliste, ouvertes, plus libres, et paradoxalement plus fragiles. Face aux dictatures et aux totalitarismes, la conscience se pose plus explicitement et clairement. *Mais je ne suis pas sûr qu'on ait saisi jusqu'à quel point nos démocraties, pour être viables, dépendent de la qualité de la conscience et du jugement des citoyens*⁸⁵.

Devant cette conscience de plus en plus déstructurée, nul ne peut se permettre d'ignorer le meilleur des traditions et des

valeurs séculières comme religieuses, de penser Grand'Maison⁸⁶. La dimension religieuse (notamment chrétienne), loin d'être pensée ici comme une voie de retour au traditionalisme d'antan, s'avère plutôt un des socles par lequel une « Refondation⁸⁷ » pourrait être possible. Elle n'est certes pas, pour lui, le lieu de la contrainte ou de la norme vraie qu'on devrait réimposer aux individus pour vaincre l'ère du permissivisme⁸⁸. Bien au contraire, chez Grand'Maison elle est une des médiations permettant « d'accueillir l'*Autre* qui ouvre sur plus grand que soi⁸⁹ » et de discerner en tous les autres sinon sa présence, du moins son image. À l'instar d'une transcendance résolument ouverte à l'inédit prometteur, mais fermement ancrée au cœur des richesses de nos singularités⁹⁰, c'est encore et toujours cet *utopisme réaliste*, ayant si paradoxalement défini l'ère de la libération culturelle et la sortie de la « Grande Noirceur », qui anime la foi de Jacques Grand'Maison. N'est-ce pas cela qui, malgré tous nos ressentiments et tous nos doutes, fait encore « de nous, espèrent-ils, des espérants têtus⁹¹ ? »

Conclusion : L'esprit de la Révolution tranquille en héritage

L'œuvre de Jacques Grand'Maison semble avoir comme particularité de générer sa propre autocritique. D'un certain point de vue, tout se passe comme s'il critiquait ce qu'il avait salué dix ans auparavant. Les exemples sont assez nombreux et je n'ai pas l'intention de les recenser. Règle générale, dans le récit de son parcours intellectuel qu'on peut suivre de livre en livre, cette posture critique survient lorsque la mystique se transforme en politique ou au moment où les idéaux initiaux semblent dévoyés de leurs fins premières. Toutefois, lors de nos entretiens, il n'a pas éludé sa part de responsabilité. Implicitement, la critique des institutions (sinon du principe même d'institutionnalisation) énoncée par les intellectuels d'après-guerre

n'est peut-être pas étrangère à l'affaissement des institutions contemporaines. Mais jusqu'où aller sans dénaturer l'œuvre des intellectuels-militants, comme Jacques Grand'Maison ? Dira-t-on que sa critique des « promus de la Révolution tranquille » a mis la table pour une réduction massive de la taille de l'État et à la précarisation des conditions de travail ? Prétendra-t-on que sa critique des iniquités intergénérationnelles a renforcé le ressentiment et attisé la haine des *boomers* ? Ira-t-on jusqu'à affirmer que son projet de créer des ponts entre les générations s'est finalement réalisé par l'union du vote des aînés et des jeunes pour le triomphe de l'Action démocratique du Québec ? Il y a là quelques thèses, séduisantes peut-être, mais combien absurdes en regard des intentions de l'œuvre et de l'engagement du chanoine Jacques Grand'Maison. Soutenir pareilles thèses, ce serait implicitement postuler qu'entre un progressisme technocratique et un « néo-libéralisme » populiste, toute autre réflexion sur les destinées du Québec est d'une certaine façon impossible. Si les termes de cette réflexion sont loin d'être évidents, penser une troisième voie n'est-il pas aussi le propre de l'intellectuel-militant, d'hier à aujourd'hui ?

Modernité trahie, modernité inachevée, modernité escamotée ou dérivée en postmodernité, la Révolution tranquille, il me semble, se présente dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison comme l'horizon indépassable de nos plus grandes résolutions. Dans les années 1960, le jeune chanoine a cru que le Québec — aidé en cela par tout l'Occident — sortirait de son étroitesse pour enfin advenir à lui-même et, qui sait, allait proposer un modèle original de développement social et culturel. D'une foi sincère et profonde, Grand'Maison y a cru et c'est assurément ce qui, au-delà de ses errances, de ses dérives et de ses colères, s'offre à nous comme un témoignage. Et, admettons-le, celui-ci a de quoi nous faire réfléchir en ces temps où, de la critique légitime et nécessaire des apories de la Révolution tran-

quille, certains espèrent maintenant passer bientôt à l'action en proposant l'établissement d'un programme qui menace non seulement l'application béate du dit modèle québécois, mais les idéaux même des réformes des années 1950-1960. Bref, ici, ce n'est plus au sacro-saint mythe et à son intelligentsia que l'on s'attaque, mais aux préceptes de justice sociale et de libération culturelle qui ont constitué l'esprit de la Révolution tranquille. Tel que me le confiait Jacques Grand'Maison, il se peut qu'encore on jette le bébé avec l'eau du bain — un peu comme on a écarté du revers de la main tous les patrimoines culturels et religieux du Canada français durant les années 1970. D'après lui, la Révolution tranquille prend aujourd'hui une nouvelle connotation, cette fois beaucoup plus politique, ce qui accroît sa valeur et rend la question de son interprétation plus cruciale encore :

Aujourd'hui, la question nationale étant plus ou moins bloquée, on se rabat sur la Révolution tranquille comme étalon de départage des diverses positions sur l'échiquier politique actuel. Je parle ici des débats entre les Québécois francophones de souche : péquistes, libéraux, adéquistes sont jugés à cette aune qui devient le lieu de référence, soit légitimatrice ou soit repoussoir. [...] La Révolution tranquille n'est plus un événement historique : elle est notre mythe fondateur [...] depuis l'effondrement de nos grandes idéologies [...] ⁹².

Cette mythification de la Révolution tranquille rend difficile et sa critique et son investigation. Selon lui, elle devient un objet sclérosé qui a du mal à insuffler quelque nouveau projet en son nom. Devant elle, le citoyen québécois est pris entre l'arbre et l'écorce. Médusé, indécis, ambivalent, tantôt fier, tantôt colérique. D'un côté, elle marque pour lui l'avènement d'une société virtuellement plus juste, mais de l'autre, elle forme le mantra ⁹³ légitimateur d'une intelligentsia qui, par l'intouchable modèle québécois et, son envers, le spectre de la Grande Noirceur,

semble indéfiniment se maintenir au pouvoir par elle. En entrevue, Jacques Grand'Maison tente un rapprochement. Pour lui, il y a similitude avec le traitement réservé au christianisme, lorsque certains spécialistes affirment que cette religion est épuisée socialement. Il est incapable de partager pareille affirmation. Les valeurs et les veines de sens du christianisme lui ont parlé et lui parlent encore :

... et ce n'étaient pas simplement comme mémoire « muséale ». Quand je cite Malinowski qui disait : « est-ce que nous ne livrons [pas] des mythes que la carcasse de ce qui fut [vivant], l'humanité porteuse de sens ? » [...] Est-ce qu'il ne nous reste que la carcasse de la Révolution tranquille ? [...] Est-ce que nous ne livrons pas, même quand on en fait un mythe fondateur, une coquille vide de légitimation où c'est toute l'inspiration, le souffle qu'on voudrait de long terme de la Révolution tranquille qui est pratiquement évacué ? [...] Est-ce que le PQ est une coquille vide ? C'est quoi la société civile dont on parle ? N'est-elle pas vide ? Sur-tout vide de ce qu'on a de substantiel⁹⁴ ?

L'analogie est trop belle pour ne pas la noter : n'en va-t-il pas de la Révolution tranquille aujourd'hui comme il en va de l'Église catholique apostolique romaine au temps de Jean-Paul II ? C'est-à-dire, un même respect pour l'idéal qu'elle incarne, mais une même critique de sa mythification⁹⁵ ? Espérant têtu, Jacques Grand'Maison ne peut ni renier la Révolution tranquille ni sortir de son Église. Si vides soient-elles, il est celui qui, bon gré mal gré, a décidé d'être un témoin des idéaux de l'une comme de l'autre. Certes, « [t]out Québécois se définit comme progressiste. [...] Et toute critique de ce progressisme fait figure de relent de la Grande Noirceur et d'une histoire à jeter aux orties⁹⁶ ». Certes, la Révolution tranquille est devenu le mythe sclérosé de la société québécoise actuelle, mais, prévient-il, « c'est le seul qu'il nous reste⁹⁷ »...

NOTES

¹ J'aimerais remercier Daniel Tanguay, Natalie Gagnon, ainsi qu'Éric Bédard pour leurs précieux conseils. Cet article présente une version augmentée et grandement remaniée d'une conférence prononcée au 1^{er} colloque du CIRCEM (Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les études minoritaires), 9, 10 et 11 novembre 2000, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa. Je profite de l'occasion pour avertir le lecteur que plusieurs informations m'ont été livrées grâce aux nombreux entretiens que j'ai eus avec le chanoine Grand'Maison à l'été 2002. Durant six semaines, à raison de trois à quatre rencontres par semaine, j'ai eu la chance de m'entretenir avec lui sur l'ensemble de sa vie, de son œuvre et de ses engagements. Je le remercie pour sa générosité et sa patience. J'aimerais également souligner l'appui du Comité des affaires professorales de l'Université de Sudbury et du groupe de recherche « Citoyenneté et mémoire » (Projet de recherche subventionné par le CRSH, 2002-2005).

² Il est l'auteur de près d'une cinquantaine de livres et de centaines d'articles. Il s'est mérité divers prix et distinctions : Prix des sciences humaines du Québec (1970), Prix Esdras-Minville pour l'ensemble de son œuvre (1981), Doctorat *honoris causa* décerné par l'Université de Sherbrooke (1987), Prix des sciences sociales du Canada (1990), Officier de l'Ordre national du Québec (1996).

³ Sur l'importance des événements référentiels et du rapport à la génération dans l'édification de l'œuvre et l'engagement des intellectuels, lire les travaux de Jean-François Sirinelli, « Effet d'âge et phénomène de génération dans le milieu intellectuel français ». *Générationnelles. Cahiers de l'Institut d'histoire des temps présents* (I.H.T.P.), n° 6 (novembre 1987) et aussi son très beau livre, *Génération intellectuelle : Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux guerres*. Paris, Fayard, 1988. 721 p. Consulter également à profit des belles applications des rudiments de cette approche : Jean Touchard. « L'esprit des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique », dans G. Michaud, dir. *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette, 1960. (Coll. « Colloques cahiers de civilisation ») ; Jean-Louis Loubet del Bayle. *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*. Paris, Seuil, 1969. 496 p. ; Jean-Marie Mayeur. « Les années 30 et Humanisme intégral », dans J. L. Allard *et al.*, dir. *L'humanisme intégral de Jacques Maritain. Colloque de Paris*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1988.

⁴ Voir E.-Martin Meunier. « Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement : la consécration d'un prophète en Saint-Jérôme ». *Société*, n^{os} 20-21 (été 1999), pp. 255 à 311.

⁵ Étant donné que le texte qui suit ne se concentrera pas essentiellement sur l'aspect biographique de Jacques Grand'Maison, en voici quelques détails : né à Saint-Jérôme en 1931, diplômé du Séminaire de Sainte-Thérèse, Jacques Grand'Maison s'engage en 1952 dans des études de théologie au Grand Séminaire de Montréal. Ordonné en 1957, il anime des groupes d'Action catholique dans une région où sévissent les affres de l'urbanisation. Devant de tels problèmes, Grand'Maison sent la nécessité de rejoindre les jeunes au cœur de leurs réalités concrètes et élabore ainsi une pédagogie aux accents personalistes et communautaires. Il part en Europe en 1960, en pleine période conciliaire, où il fait des études supérieures en sociologie (Université Grégorienne, 1960). Là-bas, Grand'Maison fera la rencontre de plusieurs figures catholiques ; il côtoiera divers cercles catholiques français et se frottera à quelques intellectuels socialistes. Il travaillera à la Mission de Milan, au C.N.R.S. de Paris et au Centre d'étude socio-pastorale de Bruxelles. Jean Rémy, François Houtard, et les dominicains du Saulchoir sont au nombre de ses rencontres, notamment les pères Marie-Dominique Chenu et Yves Congar. Revenu au pays, Jacques Grand'Maison complète des études doctorales en théologie (Université de Montréal, 1964). Nommé professeur de théologie à l'Université de Montréal en 1964, il s'implique dans plusieurs commissions d'enquête et de réforme (membre de la commission Dumont sur les laïcs dans l'Église, participant à la commission Castonguay-Nepveu sur les soins de santé et les services sociaux, participant à la commission Ryan sur l'éducation des adultes). Engagé dans l'entreprise d'aménagement du territoire de la grande région de Saint-Jérôme, Grand'Maison critique l'incapacité des gouvernants à considérer les besoins et les aspirations du « bas ». Près du mouvement souverainiste, il songe à se présenter aux élections provinciales à la fin des années 1970, mais demeure clerc, par fidélité à son Église. Cette distance le consacre dans son rôle de « conscience critique » de la société québécoise. Peu après l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois, Grand'Maison froisse nombre de ses amis en déclarant que la nouvelle classe au pouvoir est en train de détourner les finalités vertueuses de la Révolution tranquille au profit de ses intérêts. De 1980 à nos jours, Grand'Maison s'impliquera dans divers projets, dont plusieurs tenteront de définir les pourtours d'une éthique publique empreinte de justice sociale. Il fut responsable d'un vaste projet de recherche sur les générations qui a donné naissance au « Pont entre les générations », groupe d'intervention et de réflexion visant la reconstruction des solidarités sur la base d'une

meilleure communication entre les générations. Retraité en 1997, il demeure un observateur attentif de la scène québécoise.

⁶ La Grande Mission de Saint-Jérôme en 1957 est l'une des premières expériences de pastorale d'ensemble au Québec, unissant sociologie, pastorale et implication des laïcs sur le terrain. Voir E.-Martin Meunier. « Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement : la consécration d'un prophète en Saint-Jérôme », *loc. cit.*

⁷ C'est au tournant de la quarantaine qu'il fera la connaissance de ces « jeunes » de 38, 33 et 32 ans...

⁸ Il représente le Séminaire aux réunions nationales et participe à de nombreuses fins de semaine de formation. Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juin 2002.

⁹ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juin 2002.

¹⁰ Pas étonnant que le chanoine Grand'Maison ait consacré deux volumineux tomes à l'étude des liens nébuleux entre politique et religion. Voir Jacques Grand'Maison. *Nationalisme et religion*. Montréal, Beauchemin, 1970. 2 tomes. Lire également Gregory Baum. *Le nationalisme : perspectives éthiques et religieuses*. Saint-Laurent, Bellarmin, 1998. 196 p. Dans cet ouvrage, le professeur Baum consacre plusieurs pages à l'analyse de la réflexion de Jacques Grand'Maison sur la question.

¹¹ Ce qui est une thèse contestée. Voir Jean-Philippe Warren. « De Dollard à Borduas ou le mythe du *Refus global* ». *Le Devoir*, 11 novembre 2000. Le chanoine Grand'Maison met également en doute la portée effective du *Refus global*.

¹² Voir notamment Jean Gould. « Des bons pères aux experts ». *Société*, n^{os} 20-21 (été 1999), pp. 111 à 188.

¹³ Éric Bédard, « Préface » de E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002. (Coll. « Les Cahiers du Septentrion »). L'historien Bédard reprend ici à son compte l'idée du *grand récit* chez Jocelyn Létourneau. Voir J. Létourneau. « L'imaginaire historique des jeunes québécois ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 41, n^o 4 (printemps 1989), pp. 553-574 ; J. Létourneau. « L'impensable histoire du Québec. Ou quand la mémoire d'une génération et le récit historique se confondent ». *Contact*, vol. 4, n^o 1 (automne 1989), pp. 38-41.

¹⁴ Exception faite de trois ou quatre textes, on peut lire un aperçu des multiples teintes du *grand récit* dans Yves Bélanger *et al.*, dir. *La Révolution tranquille : 40 ans plus tard : un bilan*. Montréal, VLB, 2000. 316 p.

¹⁵ Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée religieuse*, Montréal, Hurtubise HMH, 1964, p. 58.

¹⁶ Voir E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren. *Op. cit.*

¹⁷ Pour une vue théorique du concept d'institutionnalisation, voir Fernand Dumont. *L'institution de la théologie : essai sur la situation du théologien*. Montréal, Fides, 1987. 283 p. (Coll. « Héritage et projet »).

¹⁸ On a peu parlé de cette union entre le renouveau pastoral postconciliaire et la Révolution tranquille — notamment dans la redéfinition des paroisses et de leur rôle pour le Québec de demain. Dommage, car il y a là une toute autre vision de la fin des années 1960 et début 1970 qui, *a contrario* de l'histoire de la jeunesse, de la révolution des mœurs, des jeans, de l'*Osstidsbow*, du quatuor Deschamps/Mouffe/Charlebois/Forestier, cadre mieux avec l'expansion de la classe moyenne, des banlieues, du transport et des moyens de communication.

¹⁹ Si l'analyse de la « mauvaise conscience » chez Fernand Dumont par Jean-Philippe Warren dans son livre *Un supplément d'âme : les intentions primordiales de Fernand Dumont, 1947-1990* (Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998. 176 p.) a rencontré plusieurs réserves (voir « Dossier : Fernand Dumont : âpre débat autour d'un héritage ». *Argument*, vol. 2, n° 1 (automne 1999) — avec des textes de Danièle Letocha, Nicole Gagnon, Serge Cantin et Jean-Philippe Warren), j'estime que ce thème demeure néanmoins évocateur et pertinent pour saisir une part des intentions et des motivations de plusieurs intellectuels de la génération d'après-guerre au Québec. Reste sans doute à en préciser l'acception et la portée, mais il ne faudrait pas jeter le bébé avec l'eau du bain parce que le « cas Dumont » résisterait en certains points à l'analyse.

²⁰ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

²¹ Voir Jean-Charles Falardeau, dir. *Essais sur le Québec contemporain. Essays on Contemporary Quebec*. Québec, Presses universitaires Laval, 1953. 260 p.

²² Gérard Dion et Louis O'Neill. *Le Chrétien et les élections*. Montréal, Éditions de l'Homme, 1960. 123 p.

²³ En témoigneront entre autres les travaux de l'Institut de pastorale des dominicains qui, au début des années 1960, tenteront de réformer la prédication traditionnelle afin de favoriser l'essor d'une conscience chrétienne renouvelée adaptée aux impératifs et défis des temps présents. Voir *Les Cahiers de pastorale*. Montréal, Institut dominicain de pastorale, 1959-1964.

²⁴ Plusieurs ouvrages dans le ton durant les années 1930-1940 en France. Ici, Grand'Maison et Dumont, notamment, parleront de la crise en ces termes.

²⁵ Jacques Grand'Maison, *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1965, pp. 179-180. Cette idée de la conjugaison du traditionnel et du moderne a été reprise des centaines de fois par le chanoine Grand'Maison. Cette idée se retrouve également à de nombreuses reprises chez maints artisans français de l'éthique personnaliste. Si elle occupe une place moins grande chez Jacques Maritain, elle est une idée centrale de l'articulation entre le christianisme et le personnalisme chez Emmanuel Mounier. Voir E.-Martin Meunier. *La transformation de l'éthique catholique au XX^e siècle : de la mouvance personnaliste à l'esprit du catholicisme contemporain. La contribution française*. Thèse de Ph.D. (sociologie), Université Laval, 2001. 464 p.

²⁶ Jacques Grand'Maison, *Le sacré dans la consécration du monde*, Montréal, Université de Montréal, 1965, p. 19. (Coll. « Theologica Montis Regii »).

²⁷ Jacques Grand'Maison, « Lois de l'éducation populaire », *Prêtre aujourd'hui*, vol. IX, n^o 2 (février 1959), p. 59.

²⁸ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à Pours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

²⁹ Voir sur ce sujet, les écrits de Henri Desroche. *Signification du marxisme*. Paris, Éditions Ouvrières, 1949. 395 p. ; *Marxisme et religions*. Paris, Presses universitaires de France, 1962. 125 p. ; *Sociologie de l'espérance*. Paris, Calmann-Lévy, 1973. 253 p.

³⁰ Jacques Grand'Maison, *Crise de prophétisme*, *op. cit.*, p. 147. « Le prophète, affirme-t-il, est un homme de contact, un homme de relation directe, une caisse de résonance de tous les échos actuels du destin divin. Et cela paraît et se sent dans sa prédication ; dans ses fonctions liturgiques. Comme les prophètes de la Tradition, nous ne devons pas supporter une religion de rites, une mentalité légaliste, un christianisme du dimanche, des gestes soutenus sans foi, etc. Jésus a été considéré comme un prophète et non comme un prêtre du temple. » *Ibid.*, pp. 219-220.

³¹ Gregory Baum, « Le prophète fait l'idéologue », dans Guy Lapointe, dir. *Crise de prophétisme d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1990, p. 20. (Coll. « Héritage et Projet »).

³² Jacques Grand'Maison, *Crise de prophétisme*, *op. cit.*, p. 215.

³³ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Lorsqu'il relate cet événement, il en est toujours choqué mais peut-être pas pour les mêmes motifs. Dans cette posture révolutionnaire, où résonnent les mots « aliénation » et « fausse conscience », on ressent comme un mépris pour le peuple, pour sa culture comme pour ses solutions. Jacques Grand'Maison n'a jamais pu tolérer ce mépris larvé de la part de certains gauchistes trop épris de la grille et pas suffisamment de ce qu'il nomme le « pays réel ». Jacques Grand'Maison, entretiens avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 21 juin 2002, 8 juillet 2002, 10 juillet 2002.

³⁷ Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 151. Rappelons qu'à la suite de la publication de ce livre, le Dominicain Congar dut subir les foudres du Saint-Office.

³⁸ Jacques Grand'Maison, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, Montréal, HMH Hurtubise, 1971, p. 141.

³⁹ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁴⁰ Jacques Grand'Maison, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, *op. cit.*, p. 262.

⁴¹ Notons que le chanoine Grand'Maison place le sociologue Alain Tournier parmi les auteurs l'ayant le plus marqué, les autres étant (dans le désordre) Alexis de Tocqueville, Fedor Dostoïevsky, Marie-Dominique Chenu, Raymond Aron, Fernand Dumont. Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 18 juin 2002.

⁴² Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁴³ Jacques Grand'Maison, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁴ Voir François Ricard. *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*. Montréal, Boréal, 1992. 282 p.

⁴⁵ Il avouera que dans *Vers un nouveau pouvoir*, « on sent la nette influence des travaux d'Alain Touraine ». Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 18 juin 2002. Il placera le livre *Sociologie de l'action* de Touraine parmi les cinq livres ayant eu sur lui une influence des plus déterminantes. *Idem*.

⁴⁶ Se définissant d'abord comme un « social », Jacques Grand'Maison n'a pas apprécié se voir rapporté à ce que Jean-Philippe Warren et moi-même avons nommé l'éthique personaliste (Voir *Sortir de la « Grande noirceur »*. *Op. cit.*). Pour lui, le souvenir qu'il a des personalistes cadre peu avec l'image que nous avons dépeint dans cet article. Après éclaircissement de ma part, le chanoine a compris qu'il était pertinent pour de jeunes sociologues d'interpréter une part de son œuvre en la rapportant à cette nouvelle et large sensibilité de type « personaliste » qui frappa les cercles d'Église dans les années 1940 à 1960. À vrai dire, chez Jacques Grand'Maison, c'est moins l'insistance sur la personne qui importe que deux autres dimensions de l'éthique personaliste telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire l'importance de la logique d'Incarnation et d'un rôle accru pour les laïcs.

⁴⁷ Jacques Grand'Maison, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸ Selon la belle expression de Natalie Gagnon. *L'intelligentsia et la Révolution. La contribution des Occidentalistes au-delà de la rupture bolchévique*. Texte ronéotypé, 2002.

⁴⁹ Jacques Grand'Maison, *Vers un nouveau pouvoir*, Montréal, HMH, 1969, p. 240.

⁵⁰ Voir Ernst Friedrich Schumacher. *Small is Beautiful : une société à la mesure de l'homme*. Paris, Le Seuil, 1978. 316 p.

⁵¹ Jean-Jacques Simard, *Étiologie de l'autogestion*, texte ronéotypé, p. 6.

⁵² Tricofil est l'une des premières expériences d'autogestion au Québec. Elle se solda par un échec sur le plan financier. Jacques Grand'Maison fut l'un des animateurs de l'entreprise pendant plusieurs années. Voir notamment les textes de Jacques Grand'Maison, *Des milieux de travail à réinventer*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, 254 p. et le numéro spécial sur Tricofil de la revue *Possibles*, vol. 1, n° 1 (automne 1976), pp. 3-86.

⁵³ Jacques Grand'Maison, *Des milieux de travail à réinventer*, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ Jacques Grand'Maison, *Quelle société ?*, Montréal, Leméac, 1978, p. 33.

⁵⁵ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁵⁶ Lors de nos entretiens, il m'avouera : « J'ai été aveuglé. J'ai eu mes illusions. [...] C'était ma *gang* : Louis O'Neill était ministre, Dumont, Rocher, Marois. [...] Tous des chrétiens ! ». Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Jacques Grand'Maison, *La nouvelle classe et l'avenir du Québec*, Montréal, Stanké, 1979, p. 38.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² *Ibid.*, p. 231.

⁶³ Nicole Laurin-Frenette, compte rendu de *La nouvelle classe et l'avenir du Québec, Recherches sociographiques*, vol. XXI, n^{os} 1-2 (1980), p. 160.

⁶⁴ Il s'agit de l'ouvrage *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille* (Montréal, Eusèbe Sénécal, 1866. 286 p.) qui, en bien des traits, peut être considéré comme un pastiche de l'ouvrage de La Mennais, portant un titre fort similaire.

⁶⁵ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 3 juillet 2002. Le lecteur trouvera une explication détaillée de son choix dans Jacques Grand'Maison. *Une foi ensouchée dans ce pays*. Montréal, Leméac, 1980. 139 p.

⁶⁶ Lui même m'avouera que, de 1980 à 1985, il n'a certes pas écrit les plus belles et lumineuses pages de sa vie. Il classe toutefois son roman, *Tel un coup d'archet : récit* (Montréal, Leméac, 1983. 246 p.), dans une classe à part. Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 21 juin 2002.

⁶⁷ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁶⁸ Jacques T. Godbout. *La participation contre la démocratie*. Montréal, Albert Saint-Martin, 1983. 190 p.

⁶⁹ Jean-Jacques Simard. *La longue marche des technocrates*. Montréal, Albert Saint-Martin, 1979. 198 p.

⁷⁰ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, 10 juillet 2002.

⁷¹ Jacques Grand'Maison, *Tel un coup d'archet : récit*, *op. cit.*, p. 22

⁷² Jacques Grand'Maison, *Les tiers*, Montréal, Fides, 1986, tome 3, p. 10. L'italique est de Jacques Grand'Maison.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Jacques Grand'Maison, *Tel un coup d'archet*, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁵ On comprendra qu'en filigrane de cette critique, est pointée la dérive d'une génération à qui il avait, dans un geste aussi romantique que nécessaire, donné toute sa confiance et toute son estime, et ce, au péril de la reconnaissance de ses aînés et de son Église.

⁷⁶ Voir Christopher Lasch. *Le complexe de Narcisse : La nouvelle sensibilité américaine*. Paris, Robert Laffont, 1981. 341 p. ; *The Miminal Self : Psychic Survival in Troubled Times*. New York, W.W. Norton, 1984. 317 p.

⁷⁷ Voir entre autres Marcel Gauchet. « Benjamin Constant ou l'illusion lucide du libéralisme », dans Marcel Gauchet, dir. *Benjamin Constant, De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Paris, Le livre de poche, 1980. ; « Tocqueville, l'Amérique et nous ». *Libre*, n° 7 (1980). Pour une lecture critique de ce diagnostic de M. Gauchet, consulter à profit Gilles Gagné. « Gauchet, la France et le rêve américain ». *Société*, nos 12-13 (hiver 1994).

⁷⁸ « Si je provoque, écrira-t-il, c'est pour faire contrepoids à cette provocation quasi-quotidienne de propos et de gestes qui défient le plus élémentaire bon sens. » Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*, Montréal, Fides, 1999, p. 18.

⁷⁹ Jacques Grand'Maison, *Pourquoi sombrons-nous dans la démesure ?*, Montréal, Fides - Programme d'études sur le Québec / Université McGill, 2002, pp. 11-12. (Coll. « Les Grandes Conférences »).

⁸⁰ Ralph Linton. *Le fondement culturel de la personnalité*. Paris, Dunod, 1977. 138 p.

⁸¹ Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*, *op. cit.*, voir notamment pp. 63 à 109.

⁸² L'une des plus imposantes études-action menées à Saint-Jérôme depuis la Grande Mission de 1957, dirigée par Fernand Dumont.

⁸³ Jacques Grand'Maison et Solange Lefebvre, dir. *Le drame spirituel des adolescents*, Montréal, Fides, 1992, p. 359. (Coll. « Cahiers d'études pastorales »).

⁸⁴ Jacques Grand'Maison, *Vers un nouveau pouvoir*, *op. cit.*, p. 240.

⁸⁵ Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*, *op. cit.*, p. 204.

⁸⁶ « L'histoire et la mémoire liquidées [...] nous voilà maintenant face à de nouvelles évidences de la finitude humaine, face à l'impératif de retrouver le sens de la mesure pour vivre selon nos moyens, reprendre le collier du pas à pas, panser nos blessures et reconstruire bien des choses qui se sont effondrées. » Jacques Grand'Maison, *Pourquoi sombrons-nous dans la démesure ?*, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁷ Voir Jean-Claude Guillebaud. *La refondation du monde*. Paris, Seuil, 1999. 365 p. Un livre que le chanoine Grand'Maison affectionne particulièrement.

⁸⁸ Selon l'expression du cardinal Joseph Ratzinger, reprise et débattue dans l'excellent ouvrage de Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 339.

⁸⁹ Jacques Grand'Maison, *Quand le jugement fout le camp, Essai sur la déculturation*, *op. cit.*, p. 209.

⁹⁰ « La transcendance d'aujourd'hui n'est plus celle d'un Ordre sacré pré-déterminé, régulateur de la nature et de la culture, de la société et de la conscience individuelle [...]. Elle s'inscrit davantage dans la dynamique de la conscience humaine toujours en train de se définir et de s'ouvrir à de nouveaux sens et horizons tout en ressaisissant ses patrimoines historiques, culturels et religieux, ses ruptures et inédits qui adviennent à chacune des époques et générations. » *Ibid.*, p. 210.

⁹¹ Jacques Grand'Maison, *Pourquoi sombrons-nous dans la démesure ?*, *op. cit.*, p. 49.

⁹² Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁹³ Je reprends ici l'éloquente expression de Stéphane Stapinsky, « Les «mantras» de la Révolution tranquille », *L'Agora*, vol. 7, n° 3, (avril-mai 2000). L'intégral de cet article est repris dans *L'Encyclopédie de l'Agora*, <http://agora.qc.ca>.

⁹⁴ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁹⁵ C'est notamment l'objet du livre de Jacques Grand'Maison. *Au nom de la conscience, une volée de bois vert*. Montréal, Fides, 1998. 57 p.

⁹⁶ Jacques Grand'Maison, entretien avec E.-Martin Meunier, Lac à l'ours, Saint-Hippolyte, 10 juillet 2002.

⁹⁷ *Ibid.*