

Recherches sociographiques



La question sociale à la question nationale: la revue *Cité Libre* (1950-1963)

E.-Martin Meunier and Jean-Philippe Warren

Volume 39, Number 2-3, 1998

Québec et Canada : deux références conflictuelles

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057209ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057209ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Meunier, E.-M. & Warren, J.-P. (1998). La question sociale à la question nationale: la revue *Cité Libre* (1950-1963). *Recherches sociographiques*, 39(2-3), 291–316. <https://doi.org/10.7202/057209ar>

Article abstract

The categories upon which the debate on the political future of Quebec is based all too often remain the prisoners of the current political discourse. In portraying federalism and nationalism as inalienable and incommensurable entities, there is often a tendency to relate their contemporary forms to those of the pre-war period. Those who drew, in part, on a similar political philosophy during the 1960s are then left out of the picture. By exploring the ideologies put forward by the intellectuals grouped around *Cité Libre*, this research paper aims to develop a better understanding of how the «federalism» of the *Cité Libre* authors, rather than being essentially an allegiance to Canada, is an adherence to a political system that arises out of a «personalist» philosophy, which can also legitimize the sovereignist project.

DE LA QUESTION SOCIALE À LA QUESTION NATIONALE : LA REVUE *CITÉ LIBRE* (1950-1963)*

E.-Martin MEUNIER
Jean-Philippe WARREN

Les catégories sur lesquelles repose le débat sur l'avenir politique du Québec demeurent trop souvent prisonnières du discours politique actuel. À faire du fédéralisme et du nationalisme des entités inaliénables et incommensurables, on rapporte trop souvent leurs formes contemporaines à celles d'avant-guerre. On omet ainsi de rappeler que tous deux ont, durant les années 1960, puisé en partie à une semblable philosophie politique. Explorant les idéologies véhiculées par les intellectuels regroupés autour de *Cité libre*, cette note de recherche vise à mieux comprendre comment le « fédéralisme » des cité-libristes, avant que d'être une allégeance au Canada, est une adhésion à un système politique qui découle d'une philosophie dite personnaliste pouvant également légitimer le projet souverainiste.

Dans les tensions somme toute normales qu'une société complexe engendre, il ne faudra aucunement perdre de vue la direction historique que nous nous sommes donnée : progresser socialement à l'intérieur et nous approcher de l'indépendance québécoise.

Pierre VADEBONCOEUR, *Chaque jour, l'indépendance*, 1978.

Dans la foulée de nos travaux préliminaires visant à élucider la conversion de l'Église canadienne-française à l'utopie sociale lors des années 1950-1960, nous avons retracé le fil d'une histoire sur la Révolution tranquille qui ne suit pas nécessairement, sinon en parallèle, le récit communément admis de cette dernière. C'est ainsi, par exemple, que nous avons été conduits à reconsidérer la nature de l'idéo-

* Nous aimerions remercier Gilles Gagné, Nicole Laurin, Jean Gould, Nicole Gagnon pour leurs judicieux conseils et souligner l'appui du groupe de recherche *La Révolution tranquille oubliée : la conversion de l'Église à l'utopie sociale*.

logie de la revue *Cité libre* en la situant dans le cadre plus large d'une mutation de l'éthique religieuse catholique au XX^e siècle (MEUNIER, 1998). Emblème du combat héroïque contre le cléricisme et le duplessisme, porte-étendard de la modernisation du Canada français, *Cité libre* baigne en effet dans une atmosphère de renouveau religieux qui ne laisse pas de peser sur ses prises de position politiques. Il semble que ce soit au nom des exigences d'une foi catholique, authentique, incarnée, renouvelée, et non pas au nom d'une philosophie rationaliste, républicaine ou néo-libérale, que les intellectuels engagés de *Cité libre* ont critiqué le fixisme, l'autoritarisme et le traditionalisme de la société canadienne-française des années 1950¹. « Nous voulons d'un Québec chrétien », affirme Guy Cormier en guise de programme, dans la première livraison de la revue, « mais chrétien par le dedans – ce qui est bien plus difficile – et non d'un État politico-religieux qui brime les consciences et caricature, aux yeux des voisins et de ses propres enfants, un catholicisme qui transcende l'Histoire et les régimes politiques » (CORMIER, 1950, p. 36)².

Un autre élément, en apparence anodin, allait attirer notre attention. Nous redécouvrons que certains des souverainistes les plus convaincus des années 1960-1970 avaient contribué activement par le passé à la revue *Cité libre*, pourtant fief d'un fédéralisme canadien fondé sur le respect des droits de la personne. Avec le recul des années, on s'imagine mal Fernand Dumont confesser sa foi fédéraliste, et encore moins Gérard Pelletier donner de sincères leçons de patriotisme à un Pierre Vadeboncoeur. Il existe une scission nette, semble-t-il à plusieurs, une rupture trop franche entre les nationalistes et les fédéralistes et qui remonte trop loin dans notre histoire bourassiste et groulxiste, pour que l'on jette des ponts des uns aux autres. Non pas qu'il s'agisse ici d'occulter, dans une perspective marxiste par exemple, les clivages qui séparent aujourd'hui les deux grandes options de notre avenir politique. Nous ne confondons pas les moyens politiques de chacun, seulement nous pensons que, en ce qui concerne à tout le moins la génération de l'après-guerre³, ces moyens ont été au service d'une même tâche et d'un même but. Sous-jacente à la question nationale (canadienne et/ou québécoise) demeure à nos yeux la question sociale. C'est en creux de la question sociale que la nostalgie fédéraliste de plusieurs auteurs séparatistes de la génération de l'après-guerre trouve sa réelle signification. Ceux-ci avaient moins abandonné l'idée du fédéralisme comme système politique que perdu leurs illusions quant à son application concrète au Canada *from coast to coast*. « [...] je confesserai en liberté, écrivait Fernand Dumont en 1975, qu'il est

1. Sur le climat religieux entourant la fondation de *Cité libre*, voir Jean-Philippe WARREN, « Gérard Pelletier et la fondation de *Cité libre* », à paraître dans un numéro spécial de la revue *Société*, printemps 1998.

2. Guy Cormier fut l'un des plus actifs cofondateurs.

3. Une génération, c'est-à-dire une constellation d'hommes et de femmes qui, comme le disait Jacques JULLIARD, se rejoint autour d'un événement historique ou symbolique, que ce soit Mai 68, la guerre du Viêtnam, la parution des *Chants de Maldoror*, ou, dans le cas qui nous occupe, la « Grande noirceur ».

regrettable d'avoir dû abandonner le vieux mot de *fédéralisme*. Le mot est beau, il est fécond, il a un avenir » (DUMONT, 1975, p. 13). Et Pierre Vadeboncoeur déplorait pareillement dans les mêmes années que Dumont, non pas que le régime fédéral existât au Canada, comme on pourrait s'attendre de la plume d'un tel auteur, mais au contraire qu'il n'ait jamais existé⁴. Pour lui la Confédération canadienne n'est en somme qu'un « quiproquo sur le mot ». Quoi ? Les séparatistes de l'époque étaient-ils tout à la fois... des fédéralistes convaincus ? Et si oui, en quel sens ? Ou pour nous exprimer en termes moins polémiques, pourquoi leur fédéralisme s'est-il soudain tourné vers l'État québécois après avoir si longtemps et si énergiquement lorgné du côté d'Ottawa ? Pourquoi une fois entreprises les grandes réformes qui marqueront la Révolution tranquille allions-nous assister à tant de palinodies de la part de militants dont on ne peut douter de la probité intellectuelle ?

Sur ces soudaines conversions au nationalisme, à notre connaissance, peu d'historiens et de sociologues ont donné des interprétations qui même les satisfassent. On énumère une somme de facteurs qui vont des dissensions individuelles au sein de l'intelligentsia québécoise aux querelles de clocher des partis, auxquels on ajoute bien sûr de grandes causes objectives irréfragables et universelles. Ce faisant, on oublie toutefois de relever les motifs idéologiques⁵ de ces revirements politiques, et ce, à partir d'une référence partagée autant par les fédéralistes que par les néo-nationalistes, c'est-à-dire d'un foyer – historiquement situé – à partir duquel se déploient leurs divergences. Les interprétations fournies par le sens commun sur la résurgence du nationalisme québécois durant les années 1960 insistent trop souvent sur le caractère éternel du débat entre fédéralistes et nationalistes, suggérant ainsi qu'au-delà des changements majeurs provoqués par la Révolution tranquille, les « vieux fonds » bleus et rouges réapparaissent en reproduisant les contentieux d'autrefois. Le résultat est souvent de cantonner dans l'analyse éditoriale une divi-

4. L'indépendance québécoise « ferait naître une confédération qui, comme chacun sait s'il connaît le sens des mots, n'a jamais existé » au Canada (VADEBONCOEUR, 1978, p. 18).

5. Fernand Dumont proposait de lire les prodromes de la Révolution tranquille comme les conséquences d'un double mouvement de transformations infrastructurales et de rénovation socioculturelle. L'analyse des idéologies devait selon lui s'articuler sur les réalités concrètes de la société canadienne-française, elle ne devait être délaissée pour autant, comme les marxistes écartaient autrefois la fine pellicule de rationalisations bourgeoises qui masquait toujours à leurs yeux quelque vérité prolétarienne plus essentielle. L'analyse des idéologies est un révélateur des manières de pensée qui, en s'appropriant les situations et voulant agir sur elles, commandent l'évolution des sociétés. La Révolution tranquille participe à l'évidence d'un *phénomène universel*, même le chanoine Groulx en 1964 le savait, et quoiqu'il serve d'énumérer les diverses causes démographiques (baby-boum), économiques (les Trente Glorieuses) ou sociales (montée de la culture de masse) qui ont favorisé chacune à sa manière sa parturition, il ne sert à rien de vouloir l'y ravalier tout entière. La question de juger jusqu'à quel point la Révolution tranquille relève de causes infrastructurales anonymes et planétaires laisse en suspens celle de savoir en quoi elle s'est déroulée ici différemment de partout ailleurs.

sion abstraite entre la question sociale et la question nationale. Or, pour comprendre le néo-nationalisme et, plus largement, la contribution des intellectuels de la génération d'après-guerre à la mutation sociale engendrée par la Révolution tranquille, il ne faut ni séparer formellement dans l'analyse la question nationale et la question sociale, ni réifier chacune de ces catégories comme si elles existaient ontologiquement indépendamment l'une de l'autre, en dehors d'une trame historique et idéologique bien particulière. C'est pourquoi notre propos vise, sous forme d'opposition typique, à identifier un des foyers à partir duquel il est possible de saisir la rupture entre fédéralistes et nationalistes afin, d'une part, de comprendre davantage la spécificité du nationalisme québécois et du fédéralisme canadien des années 1960 et, d'autre part, de peut-être mieux discerner l'héritage de ceux-ci dans le débat contemporain.

Mais avant d'analyser sous cet angle les raisons de la rupture des années 1960, il s'agit de dégager brièvement ce qui d'abord les a réunis. Ce détour est nécessaire. Dans quel contexte religieux, social et politique est née l'aventure de *Cité libre*, voilà à quoi il faut s'attacher pour rendre compte de ses partis-pris idéologiques, et c'est à quoi, le plus sommairement possible et quitte à renvoyer le lecteur à des ouvrages plus substantiels, sont consacrées les pages qui vont suivre.

1. *La rénovation du catholicisme au XX^e siècle*

Quadragesimo Anno (1931), encyclique fêtant le quarantième anniversaire de *Rerum Novarum*, énonçait clairement les principes d'une doctrine sociale : justice, charité et réorganisation de la société civile inspirée du modèle corporatiste devenaient les nouveaux mots d'ordre de l'Église. Le catholicisme prenait ouvertement le parti des prolétaires et, tout en se gardant de contribuer à l'essor du marxisme, il poursuivait la tâche, par les œuvres de l'Action catholique et des syndicats catholiques, d'instaurer toutes choses dans le Christ⁶. Devant les affres de la Grande Crise et la montée des nouvelles idéologies totalitaires, plusieurs clercs et laïques cherchaient à tâtons les assises d'un tel projet. En Europe, le milieu des années 1930 est ainsi prolifique en ouvrages critiques et *prophétiques* (CHOLVY, 1991, p. 17-22) qui, excédant souvent les intentions papales en matière théologique, historique ou sociale, seront parfois mal accueillis par le Saint-Office. Au début de la décennie est diffusé en sous-main *Le milieu divin* du père TEILHARD DE CHARDIN ; sont aussi

6. « L'action des pontifes de ce premier tiers du XX^e siècle procède d'un même souci : ramener les hommes au Christ en proposant un authentique humanisme chrétien. [...] *Instaurare omnia in Christo*, c'est le mot d'ordre [...] » (HAMELIN et GAGNON, 1984, p. 186-187). On trouvera dans ce livre un excellent aperçu de l'esprit des premières réformes sociales du catholicisme au XX^e siècle et leurs nombreuses conséquences au Canada français, notamment dans la partie intitulée « L'aube d'une civilisation urbaine (les années 1930) » (p. 357 à 451). C'est un des rares ouvrages qui donnent à voir la vitalité du catholicisme québécois du début du siècle.

publiés en 1934, *Révolution personaliste et communautaire* d'Emmanuel MOUNIER (fondateur en 1932 de la revue *Esprit*), en 1936, *Humanisme intégral* par Jacques MARITAIN ; en 1937, *Une école de théologie : Le Saulchoir* par le père CHENU ; en 1938, *Les aspects sociaux du dogme* du père DE LUBAC ; tout cela sans compter les nombreuses revues européennes qui naissent à cette époque et qui ravivent plus encore les catholiques dans leurs ardeurs militantes.

On s'en doute, cette rénovation de la pensée sociale de l'Église n'est pas sans lien avec l'avancée rapide du socialisme athée en terre chrétienne. Au lieu des anathèmes et des dénonciations *ad hominem* d'autrefois, l'heure est maintenant à un dialogue qui se nourrit d'un certain respect lorsque les idéaux communistes – puisant à une même origine, prétendent les catholiques – rejoignent les valeurs chrétiennes.

Si graves qu'aient été ses erreurs et ses illusions, le socialisme a été au XIX^e siècle une protestation de la conscience humaine et de ses instincts les plus généreux contre des maux qui criaient vers le ciel. C'était une grande œuvre que d'instituer le procès de la civilisation capitaliste, et d'éveiller, contre des puissances qui ne pardonnent guère, le sens de la justice et de la dignité du travail ; il a eu l'initiative de cette œuvre (MARITAIN, 1936, p. 98-99),

affirme Jacques Maritain, philosophe néo-thomiste hautement considéré par la Hiérarchie vaticane de l'époque. Devant les « misères imméritées du prolétariat », l'Église mettait ainsi fin, il est vrai non sans quelques hésitations, à « une alliance équivoque, qui s'[était] nouée au début du siècle pour la défense religieuse, entre une philosophie politique néo-positiviste [idéologiquement nationaliste] et un catholicisme anti-libéral intransigeant, traditionaliste » (MAYEUR, 1988, p. 25). Quatre ans après la condamnation de l'*Action française*, c'en était terminé des accointances trop intimes entre la droite nationaliste royaliste et le haut-clergé. Reconnaisant que le clivage désormais fondamental qu'il avait pour devoir de transcender était celui des classes sociales, affirmant n'avoir plus ni roi ni nation ni parti, le catholicisme s'ouvrait au monde moderne par la primauté du spirituel (MARITAIN, 1927) qui devait s'incarner dans l'ensemble du social. Avec la condamnation de Maurras, non seulement le nationalisme était appelé à se subordonner aux valeurs religieuses, mais la séparation même entre « le religieux d'une part, le politique et le social de l'autre » se voyait sévèrement remise en question puisqu'elle commettait « la même erreur que le libéralisme condamné par Rome » (MAYEUR, 1988, p. 26). Au-delà des oppositions entre le temporel et le spirituel, l'Église catholique se voulait désormais résolument tournée vers l'avenir et s'affairait à préparer l'instauration d'un nouvel humanisme chrétien touchant à l'universel.

De la doctrine sociale de l'Église jusqu'à l'appel d'un humanisme intégral (dit aussi humanisme de l'Incarnation), c'est d'abord et avant tout « la prise de conscience des exigences évangéliques à l'égard de la vie temporelle et séculière, de la vie profane ; exigences qui veulent la transfiguration de l'ordre temporel, de la vie

sociale elle-même » (MARITAIN, 1936, p. 87) qui est espérée par une bonne part de la chrétienté. Cette prise de conscience dépasse de loin les neuvaines et les vœux pieux, elle exige l'engagement ; car comme le disait, après des centaines d'autres, le père Louis-Joseph Lebet, grand amiral de la collection *Économie et Humanisme* (fondée en 1941), les chrétiens n'ont pas « le loisir de la fuite au désert. Il n'y a plus de désert, et se retirer serait trahir » (LEBRET, 1946, p. 36-37). Les jeunes qui s'investissaient dans les organisations d'Action catholique avec l'énergie de ceux qui croient ainsi sauver, non seulement leur âme, ce qui serait déjà beaucoup, mais rien moins que le monde, lisaient les écrivains du renouveau catholique et les approuvaient de vouloir donner un coup de barre à une civilisation qui trahissait éhontément jour après jour les principes fondateurs du christianisme. On les disait « rouges » et ils s'avouaient volontiers socialistes chrétiens, soulignant par là leur volonté d'incarner *hic et nunc* les béatitudes célestes promises dans l'au-delà. Certes, plusieurs chrétiens « intransigeants » (POULAT, 1977) s'impatientaient encore de la lenteur vaticane. Mais Rome avait parlé. Désormais, à la grandeur de la chrétienté, l'union qui durait depuis près d'un demi-siècle entre une religion cléricale et un nationalisme conservateur était mise en doute. Une ère était révolue : la sombre résignation du martyr cédait peu à peu, lorsqu'elle n'éclatait pas brusquement, devant l'appel à l'engagement prophétique.

2. *L'Action catholique et la jeunesse canadienne-française*

Au Canada français comme ailleurs, ce catholicisme renouvelé allait entre autres s'incarner dans les finalités et méthodes d'une Action catholique spécialisée qui calquait en général celles de sa grande sœur européenne. Fondée au début des années 1920 par un prêtre belge qui avait juré sur le lit de mort de son père ouvrier de se vouer tout entier à la cause des prolétaires, la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) voulait régénérer la catholicité en insufflant dans une société capitaliste sénescence les principes de vie du christianisme. La JOC avait ceci de nouveau, sinon de franchement révolutionnaire, qu'elle entendait mener, sur le modèle des mouvements de masse qui se faisaient remarquer depuis déjà près d'un demi-siècle en Europe, une lutte concrète, efficace, structurée, organisée et qui n'excluait pas la violence. Les jeunes jocistes portaient pour une nouvelle croisade dont se rappelait avec un brin de moquerie, puisqu'il en fut lui aussi, Claude Ryan, lorsqu'il écrivait que l'Action catholique était une sorte de « troupe de choc » qui entendait livrer la guerre au monde moderne, bourgeois, capitaliste et libéral afin de préparer l'instauration d'une société authentiquement chrétienne (RYAN, 1963, p. 39). Dès sa fondation, le mouvement ne cessa de s'accroître, et ce, à une vitesse qui n'est pas uniquement due aux nombreux encouragements de l'épiscopat, lequel espérait trouver dans les mouvements d'Action catholique une jeunesse docile et prompt à le servir. Les laïcs canadiens-français inclinaient dorénavant à suivre les consignes

d'un Mounier. Ces « pêcheurs d'hommes »⁷ s'enfiévrèrent à confesser une foi nouvelle qui ne s'appuyait sur rien, sinon l'inquiétude jamais assouvie du chrétien dans un monde où s'écroulaient une à une les anciennes certitudes. D'une poignée de jeunes exaltés en 1930, ils seront cinq ans plus tard près de 6 000 membres, répartis dans 19 associations diocésaines masculines et féminines regroupées sur le modèle de la fédération, jurant rien moins que de se vouer corps et âme au salut de la classe ouvrière. Bientôt les jocistes voyaient naître dans leur sillage d'autres organisations spécialisées qui voudront elles aussi, dans le milieu qui est le leur, œuvrer au même but, la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC) surtout, qui aura une importance sans commune mesure avec sa taille dans le dénouement de notre histoire.

La JEC vouait une passion profonde à l'Église et une haine aussi irréprouvable pour les chapelles qu'elles fussent. Il lui semblait que la fermeture qu'elles suscitent, la dureté de cœur qu'elles exigent, l'implacable allégeance d'esprit qu'elles supposent les rendaient, selon l'expression du poète Charles Péguy, imperméables à la grâce. L'atomisation de la société libérale n'arrivait qu'à homogénéiser les individus dans une commune indifférenciation, le totalitarisme du socialisme embrigadait les consciences dans les cadres étroits de la vulgate marxiste et finissait par cloner des hommes de marbre ; l'Église elle-même, lorsqu'elle cédait à un cléricisme dépassé, étouffait la voix de la foi dans la douzaine d'articles du *credo* et les apaisantes vérités du petit catéchisme. Il fallait en sortir. La JEC représentait l'occasion, pour un jeune étudiant alimenté jusque-là de nourritures spirituelles bien peu substantielles, d'ouvrir toutes grandes les fenêtres hermétiquement closes des collèges, de s'instruire des courants idéologiques du monde moderne et de chercher, ailleurs que dans un illusoire retour aux origines, les solutions aux problèmes d'une société déjà de plain-pied dans la réalité urbaine et industrielle du siècle. Elle croyait que le monde allait vers une unification croissante qui relativisait les attachements nationaux et que la véritable action salvatrice et civilisatrice ne pouvait venir que du côté des syndicats et des mouvements de contestation qui visaient à régénérer la société dans un sens plus humain, libre et fraternel.

3. Cité libre et Esprit

On oublie souvent que la revue *Cité libre* fut fondée par d'anciens jécistes, qu'elle en était l'organe, qu'elle en portait partout la marque. Qu'on ne s'étonne pas, par conséquent, qu'il manquât de peu qu'elle n'affichât en en-tête de la première page l'adresse de la Centrale de la JEC sur la rue Sherbrooke à Montréal. Elle se nourrissait à tel point des idées d'engagement alors en vogue dans la catholicité française qu'un Pierre Vallières pourra prétendre qu'elle n'était tout bien pesé qu'une courroie de transmission de la revue *Esprit* – ce qui par ailleurs ne contredit

7. Appellation qui fait référence au très populaire roman de Maxence VAN DER MEERSCH, *Pêcheurs d'hommes*, 1939.

aucunement le témoignage d'anciens cité-libristes qui avoueront franchement que les écrits de son directeur, Emmanuel Mounier, représentaient pour ainsi dire la bible du mouvement. Gérard Pelletier, de passage en France, devenu soudain d'une « timidité absurde » à l'idée de visiter celui qu'il considérait comme son maître à penser, se contenta, mais la chose apparaît pour cela même plus révélatrice encore qu'une rencontre, « d'aller l'entendre en conférence et de lire religieusement tout ce qu'il publiait » (PELLETIER, 1983, p. 144). Les références culturelles de Pelletier ne sortent d'ailleurs pas beaucoup de la culture classique des collègues et des grands noms de la catholicité française – plus spécifiquement les BOILEAU, SAINTE-BEUVE, BARBEY D'AUREVILLE, BERNANOS, PÉGUY, P.-L. LANDSBERG, MOUNIER, qu'il cite en exergue des chapitres de son autobiographie. Des écrivains, intellectuels, militants qui gravitaient autour de la revue *Cité libre*, on peut dire qu'ils partageaient tous, Trudeau y compris, cet emballement pour les œuvres de la nouvelle génération de catholiques engagés en général, et en particulier pour les écrits de Jacques MARITAIN et d'Emmanuel MOUNIER. Un écrivain comme Fernand Dumont⁸, un cité-libriste de la première heure comme Guy Cormier, par exemple, ne se sont pas fait faute, lors de leurs séjours en sol français, de participer eux aussi à des réunions de la revue *Esprit* et de prendre contact avec la gauche catholique.

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 né sous le signe d'*Esprit*, en fidélité aux mêmes valeurs pour lesquelles Mounier s'est battu jusqu'au dernier jour⁹.

Or la facture des idées que soumet à débat la revue *Esprit* peut se ramener à une philosophie à la fois cohérente et concrète dont on n'a jusqu'ici que peu souligné l'importance dans l'histoire des idées : le personnalisme. N'est-ce pas ce que confiaient Gérard Pelletier et Pierre Elliott Trudeau eux-mêmes lorsque, revenant sur l'idéologie de la revue de sa fondation jusqu'à leur départ pour la politique active, ils déclaraient avoir toujours « prôché une conception personnaliste de la société » (PELLETIER et TRUDEAU, 1965, p. 4) ?

4. *La philosophie personnaliste européenne et le dilemme personne / communauté*

Le personnalisme demeure inextricablement lié au contexte européen où il a pris naissance. Au moment où, dès le début des années 1930, l'Église catholique, refusant à la fois le totalitarisme athée du communisme et l'atomisme social de l'économie libérale, reformule sa doctrine sociale, des croyants pressentent confusé-

8. Entrevue avec Denise Bombardier, Radio F.M. de Radio-Canada, 13 février 1997.

9. Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, 1, 1, p. 37.

ment la nécessité d'une nouvelle synthèse (BACHOC, 1976)¹⁰. Écartelés chaque jour davantage dans leur être même, toujours plus isolés des communautés vitales, fondus dans la masse anonyme des sociétés industrielles, ces croyants voient leur spiritualité se confiner de plus en plus en marge du travail et de la politique. Il n'en faut pas plus pour que la jeune génération de littéraires, publicistes, philosophes, théologiens et militants chrétiens voue ses efforts à la tâche temporelle de rétablir la personne dans son authentique unité (LUROL, 1990). Nostalgique des communautés médiévales (POULAT, 1972), elle se prend à rêver d'une seconde renaissance où seraient à nouveau réunies les dimensions fonctionnelles et expressives du travail, de la foi, de la culture, de l'Église et de la vie (BARLOW, 1971). Bien qu'exprimés sous différents vocables, les désirs de réforme de l'homme et de la société convergent vers une même finalité : le développement intégral de la personne. Les jeunes croyants d'Europe regroupés autour de la revue *Esprit* contribuèrent peut-être plus que d'autres à diffuser les thèmes encore naissants des premiers personalistes¹¹. Après la guerre, la revue s'impose rapidement dans les milieux catholiques francophones ; plus tard, ses prises de position trouvent un écho dans l'ensemble de la catholicité ; son dialogue ininterrompu avec les communistes, ses fréquents appels à l'engagement lui gagnent peu à peu une jeunesse catholique en quête d'absolu et de réalisation concrète (WINOCK, 1975). *Esprit* ne se compromet pas avec l'ordre établi, au contraire elle se fait critique à l'égard de toute idéologie : contre le libéralisme, elle rappelle l'exigence de la communauté ; contre la technocratie d'État, l'utopie socialiste et les autres variétés du Léviathan, elle dresse la personne et ne voit dans les pseudo-valeurs du fascisme que le déguisement d'un nouveau despotisme. Ses attaques n'exceptent pas l'Église : à l'orthodoxie de l'institution, elle oppose l'exigence de liberté et d'émancipation propre à l'authentique tradition chrétienne.

Le personalisme est reconnu pour ses qualités de critique et de synthèse. Comme le marxisme, il a peu conservé du libéralisme, mais contrairement au premier, il n'a édifié sa philosophie politique ni sur le collectivisme, ni sur le matérialisme. Non seulement croit-il le collectivisme univoque devoir inévitablement aboutir aux pires formes du totalitarisme, mais le primat spirituel, celui-là même qui fonde chez lui la « mystique » de la personne, demeure à l'évidence incompatible avec l'idée d'une détermination en dernière instance de l'infrastructure. Le personalisme partage néanmoins avec la pensée marxiste sa soif de justice sociale et sa critique du monde bourgeois. Mounier ne disait-il pas, peut-être avec

10. Emmanuel Mounier affirma en 1929 (trois ans avant la fondation de la revue *Esprit*) : « sentiment qu'un cycle de création française est bouclé ; souffrance de plus en plus vive de voir le christianisme solidaire avec le désordre établi ; la perception, sous la crise économique naissante, d'une crise de civilisation » (MOUNIER, 1961, p. 476).

11. *Esprit* est en fait en tête d'un mouvement beaucoup plus large. Citons quelques revues : *Ordre Nouveau*, *Plans*, *Réactions*, *L'Homme nouveau*, *Combats*, *Économie et Humanisme*, *Témoignages chrétiens*, *Les semaines sociales de France*, *Chroniques sociales de France*. N'oublions pas non plus les nombreuses revues étudiantes et d'Action catholique.

un soupçon de regret de savoir sa foi incompatible avec la grande aventure communiste : « Nous aurons notre manière à nous d'être "marxistes" : ce sera de retrouver l'universalité de l'Incarnation et de lui donner notre présence » (MOUNIER, 1934, p. 411) ? À tort, cette mystique de l'Incarnation a souvent été confondue avec celle du « Chef », comme si le primat spirituel du personalisme devait *illico* lui faire rejoindre les rangs des fascistes. Ce n'est pas parce que le personalisme partage avec le fascisme l'anti-capitalisme, le refus de l'individualisme libéral et de la démocratie parlementaire d'un côté, et par ailleurs le refus de l'opposition droite-gauche et la volonté de trouver une incertaine troisième voie, que l'un est nécessairement l'autre (MAYEUR, 1988, p. 21-25). N'en déplaise à Bernard-Henri Lévy, qui a le doigt rapide sur la gâchette du fusil à étiquette, déjà en 1933, et bien qu'il concédât au fascisme l'intérêt d'entamer une critique sociale et politique du monde moderne, Emmanuel Mounier déclarait :

[...] nous dénoncerons plus profondément le fascisme comme un type d'attitude humaine, et la plus dangereuse démission qui nous soit aujourd'hui proposée. Pseudo-humanisme, pseudo-spiritualisme qui courbe l'homme sous la tyrannie des « spiritualités » les plus lourdes et des « mystiques » les plus ambiguës : culte de la race, de la nation, de l'État, de la volonté de puissance, de la discipline anonyme, du chef, des réussites sportives, des conquêtes économiques. Nouveau matérialisme en fin de compte, si le matérialisme c'est réduire et asservir, sur tous les plans, le supérieur à l'inférieur (MOUNIER, [1933], 1934, p. 225).

Avant d'être socialiste, marxiste, anarchiste ou même fasciste, le personalisme demeure surtout représentatif d'une recherche philosophique originale pour trouver des avenues nouvelles à une démocratie en désarroi devant le brusque effondrement des hiérarchies sociales, la massification de la consommation, l'industrialisation, l'urbanisation, les ratés de l'économie libérale, et le reste.

Comme le disait Jean Lacroix, le personalisme se présente d'abord et avant tout comme une « anti-idéologie » (LACROIX, 1971), c'est-à-dire comme une philosophie n'acceptant pas « la pensée toute faite » ni aucune fermeture – et c'est la raison pour laquelle il semble si difficile à saisir. « Personalisme n'annonce pas la constitution d'une école, l'ouverture d'une chapelle, l'invention d'un système clos. [...] C'est donc au pluriel, des personalismes, que nous devrions parler » (MOUNIER, 1936, p. 483). La personne s'impose comme une notion polysémique, difficilement définissable, sinon négativement. Elle n'est ni « individu », parce qu'elle participe d'une vocation spirituelle universelle incompatible avec le repliement et l'égoïsme petit-bourgeois ; ni « citoyen », parce qu'elle transcende les sphères juridiques de l'État, et parce qu'elle s'incarne et s'épanouit dans des communautés non pas abstraites mais concrètes. Essentiellement, pour cette philosophie, la notion de personne se définit comme une « ouverture » qui s'oppose à la solitude et l'isolement du libéralisme d'une part, et à la semblable aliénation des doctrines totalitaires d'autre part. Elle synthétise en elle l'immanence de la condition humaine (élément existentiel) et l'appel à une élévation transcendantale (élément religieux). En chaque

individu se trouve en germe une personne qui, pour peu que les conditions historiques et sociales lui soient favorables, pourra réaliser ses capacités par nature indéfinies et de ce fait illimitées. La philosophie personnaliste vise par conséquent à mirer le développement social sur le but ultime que représente pour elle le développement personnel et sans lequel un développement social, aussi fulgurant soit-il, ne saurait être authentiquement libérateur.

C'est la raison pour laquelle la philosophie politique du personnalisme insiste tant sur la nécessité de « renoncer à chercher dans une commune profession de foi la source et le principe de l'unité du corps social » (MARITAIN, 1936, p. 187). Seule la protection de la dignité de la *personne* suffit à conserver une *unité minimale* ne requérant pas « de soi l'unité de foi ou de religion » (*idem*, p. 185). La démocratie personnaliste se veut résolument *pluraliste*, c'est-à-dire qu'elle reconnaît « la diversité des familles spirituelles et des idéologies politiques [... et] favorise la vie des différents groupes, des catégories sociales et socioprofessionnelles de la société civile » (BLANCHET, 1988, p. 73). Sur le plan des structures envisagées, le pluralisme se confond avec l'idée même de communauté, d'autonomie, voire d'autogestion.

La cité pluraliste se constituera au sommet sur un ensemble de pouvoirs autonomes : pouvoir économique, pouvoir judiciaire, pouvoir éducatif, etc. [...] Le personnalisme doit se garder de conclure hâtivement à on ne sait quelle conception granulaire de la société qui ne serait qu'une expression tout extérieure de ses exigences. Il n'en reste pas moins que les pouvoirs locaux et régionaux, proches de leurs objets et proches du contrôle, doivent être largement développés par une décongestion de l'État. La personne y trouvera de nouvelles possibilités et une nouvelle protection (MOUNIER, 1936, p. 624).

Une démocratie véritable, personnaliste, organique, doit chercher à atteindre « chaque personne concrète [...] dans le contexte historique de sa vie. C'est la liberté d'épanouissement de la personne qui est [son] but et [elle] sait qu'il [lui] faudra toute l'histoire humaine pour achever la conquête de cette liberté » (MARITAIN, 1941, p. 83-84). Cette liberté est néanmoins la responsabilité première des personnes qui, à travers les communautés auxquelles elles appartiennent et par leurs participations effectives aux affaires de la Cité, sont appelées à faire surgir du « bas » les valeurs et les normes en lesquelles elles ont foi¹². « Instrument au service des personnes, [...] instrument artificiel et subordonné, mais nécessaire » (MOUNIER, 1936, p. 615), l'État personnaliste a pour charge, non pas de faire naître, mais de « mettre à la disposition de ces initiatives les mécanismes de liaison qui faciliteront leurs efforts » (*idem*, p. 616). Très proche du *principe fédératif*, inspiré de la pensée politique de PROUDHON (MOUNIER, 1937, p. 633-700), l'État personnaliste a pour rôle principal de veiller à ce que toutes initiatives des communautés spirituelles, idéologiques, régionales, n'entravent ni « le statut fondamental de la personne », ni « la libre concurrence des communautés » (MOUNIER, 1936, p. 617). Une foi vivante ne peut

12. « La tendance au self-gouvernement, qui est l'utopie directrice de la pensée anarchiste, est [...] une utopie saine, une fois dépouillée de fausse métaphysique » (MOUNIER, 1937, 693-694).

s'asseoir dans la calme certitude de la bénédiction baptismale ni se conforter dans les vérités acquises, elle doit se reconnaître à affronter incessamment les dures réalités de la vie moderne. Or l'organisation politique doit répondre à une exigence semblable et épouser les formes de la vie dans leur diversité afin que rien du foisonnement infini de la réalité vécue ne soit perdu, mais que tout puisse être traduit dans le langage le plus démocratique possible. Le fédéralisme semblait répondre à cette attente. Pour Mounier, comme pour Maritain, le principe fédératif ne montre « guère de différence pratique » (*idem*, p. 693) avec l'État d'inspiration pluraliste. Il en est d'une certaine manière la prémisses, une étape, qui, bien qu'il conserve encore le principe de centralisation administrative, appelle une « centralisation [qui] s'effectue de bas en haut, ou si l'on veut de la circonférence vers le centre » (*idem*, p. 694). Le fédéralisme permettait ainsi de s'éloigner du modèle niveleur de la République française qui n'inspirait pas beaucoup d'admiration aux jeunes chrétiens participant du renouveau catholique, en privilégiant un système politique qui arbitrerait sans les confondre les différentes communautés où devaient s'épanouir les personnes. Il représentait plus encore un système politique où serait préservée la personne humaine dans ses droits et libertés inaliénables, sans qu'elle puisse jamais être asservie à quelque ordre totalitaire que ce soit, mais au contraire avec le souci constant de la prévenir contre les froides tyrannies de la nation, de la tradition ou de l'Église, voire de l'État lui-même.

Le personnalisme porte en lui plus d'une contradiction ; à vrai dire, il les multiplie à vouloir les synthétiser toutes. *Distinguer pour unir*, disait Jacques Maritain. Toutefois, si théoriquement et abstraitement la synthèse semble claire, elle ne l'est pas toujours pour ceux et celles qui, incarnés dans des situations concrètes, peuvent interpréter de façons divergentes de nombreuses prises de position. C'est le cas des lectures opposées qu'on peut faire des rapports entre la personne et la communauté, l'État et les communautés et, *last but not least*, le nationalisme et l'internationalisme. Quoique, d'évidence, le personnalisme penche résolument, dans sa philosophie politique, du côté de la personne, il ne lui sacrifie jamais la communauté, puisque la personne doit, en tant qu'« animal politique qui tend à la vie sociale » (BLANCHET, 1988, p. 73), contribuer à la communauté si elle veut s'épanouir, y être partie prenante, s'y incarner et, par son action, la transformer au mieux. Jamais cependant les contraintes de la communauté, contraintes parfois traditionalistes, ne doivent brimer l'épanouissement de la personne. Nous l'avons vu, c'est un des rôles de l'État personnaliste que d'arbitrer les possibles conflits qui peuvent surgir entre la personne et la communauté. Universalistes dans leurs visées, les personnalistes, Maritain en tête, ont beaucoup milité pour « l'unification mondiale » (BARRÉ, 1995)¹³. D'aucuns ont cru que cette ambition provenait d'un

13. C'est durant la Deuxième Guerre que Maritain a le plus vivement appelé à l'édification d'une organisation mondiale qui transcende, à son avis, la conception surannée d'un simple regroupement des nations. Durant son séjour aux États-Unis, il travailla activement à la fondation de l'Unesco.

franc parti pris anti-nationaliste. En un sens, cette interprétation n'est pas erronée, mais demande à être précisée. Car n'est pas illégitime tout mouvement nationaliste. L'authentique réveil populaire ne doit certes pas faire oublier ses « formes honteuses » (pensons à la barbarie nazie ou aux doctrines fascistes de Maurras), mais Mounier rappelle que l'« indépendance » des peuples colonisés ayant une pleine maturité spirituelle et politique « doit être activement préparée » (MOUNIER, 1936, p. 633)¹⁴. Il en va alors de « l'égalité spirituelle des personnes » et de « leur droit naturel à s'accomplir dans des communautés de leur choix » (*idem*, p. 632). L'oppression violente que subissaient les colonisés des peuples du tiers-monde et les penchants socialistes de Mounier concouraient à lui faire prendre le parti des indépendantistes ; son internationalisme, sa hantise des oppressions raciales, sa peur des hallucinations nationalistes les lui faisaient craindre. Pour tout dire, il dénonçait le nationalisme bourgeois, il appuyait sans conditions l'anti-impérialisme des colonies opprimées. Mais davantage on peut croire que l'incessante oscillation, que la dialectique ininterrompue entre la personne et la communauté dont Mounier faisait justement le cœur de sa révolution, portait en elle une contradiction patente que la praxis ne tardera pas à révéler. Répondant à un article de Trudeau dans *Cité libre* et lui donnant à la fois tort et raison contre les indépendantistes de *Parti Pris*, Jean-Marie Domenach (directeur après Béguin et Mounier de la revue *Esprit*), qui disait d'ailleurs avoir des amis dans les deux camps, déclarait :

Il me semble que le personalisme, tel que nous l'entendons avec Mounier, s'efforce toujours de lier la liberté de la personne à une participation, à une solidarité. Encore une fois, là où cette liberté n'est plus nourrie par une énergie, n'est plus animée par une volonté, elle devient formelle et dépérit. Les institutions, certes, protègent les libertés personnelles, mais ce sont les peuples qui créent et qui portent les institutions (DOMENACH, 1965, p. 326-327).

De ce point de vue, on comprend déjà mieux comment d'ardents fédéralistes de la génération de l'après-guerre ont pu devenir presque du jour au lendemain des indépendantistes convaincus : il dépendait qu'ils fassent de la révolution québécoise une lutte pour asseoir le pouvoir d'une nouvelle classe bourgeoise ou une lutte des classes. Encore une fois, semble-t-il, c'est à la lumière de la question sociale qu'il faut chercher à comprendre ces surprenantes conversions. Domenach connut aussi, lui comme tant d'autres personalistes, une semblable conversion. Questionné à savoir s'il considérait ce retournement comme une trahison des principes personalistes, Gérard Pelletier répondait :

Je ne dirais pas que Jean-Marie Domenach, par son alliance passagère avec les sécessionnistes, a « trahi ». Nous laissons le mot « trahison » aux nationalistes, qui en font d'ailleurs un usage abusif. Nous avons eu avec Domenach une divergence d'opinion sérieuse ; nous avons eu l'impression qu'il s'éloignait de la pensée originale d'*Esprit* en épousant la cause du nationalisme politique québécois. Mais cette divergence

14. L'auteur cite en exemple l'Indochine et l'Inde.

n'a pas détruit l'amitié que nous avons pour lui (PELLETIER, cité par ROTHERHAM, 1993, p. 201).

Gérard Pelletier a raison d'être mal à l'aise de répondre à pareille question, car, ainsi que nous l'avons vu, le personnalisme contenait virtuellement les deux options politiques, et tel militant ou intellectuel pouvait se décider pour l'une ou l'autre sans renier un seul de ses attachements personnalistes. La lettre n'étant pas claire, on accusait au pire d'en avoir trahi l'esprit. Au fond, Pelletier sentait bien cette ambiguïté du personnalisme, lorsqu'il prenait soin de répondre à une montée un peu trop virulente et vitriolique de Pierre Vadeboncoeur contre le nationalisme québécois :

Si je souhaite pour ma part que notre attitude collective devant la vie soit d'abord inspirée par le désir d'une cité humaine et chrétienne accordée aux réalités de l'histoire, capable d'en relever les défis ; si je rejette l'idéal étroit d'une survivance qui équivaudrait à une stagnation ; si je refuse le primat nationaliste d'un « État français » qu'il faudrait, selon le chanoine Groulx, imposer de toute force à l'histoire ; je n'en crois pas pour autant qu'un groupe humain, si faible et si pauvre soit-il, doive jamais s'imposer à lui-même la consigne de couper avec son passé (PELLETIER, 1953, p. 31).

5. *De la question nationale à la question sociale*

Un roman de Pierre DE GRANDPRÉ reprend dans un raccourci évocateur les grandes lignes de l'idéologie traditionaliste du Canada français des années 1950. Étienne Merrin, catholique ayant adopté des idées socialisantes lors de son séjour de cinq ans en Europe, revient au pays et se heurte à l'autorité butée de son père. Ce dernier ne tolère pas, il ne souffre aucunement que l'on puisse s'en prendre à des structures sociales sur lesquelles repose l'histoire de la nation canadienne-française et qui, de ce fait, en sont la meilleure promesse d'avenir ; car celui qui s'attaque à l'ordre traditionnel menace l'édifice de la nation en précarisant son frêle équilibre et concourt ainsi à sa perte à plus ou moins brève échéance. À son fils qui encourage benoîtement, sous prétexte de faire œuvre patriotique, ceux qu'il appelle les séditeux de l'union syndicale, il réplique : « En ce pays, la question sociale, c'est la question nationale, il n'y en a pas d'autres. [...] Un peuple pauvre, brimé, qui mène une existence difficile, où l'on doit se serrer les coudes, tous ensemble, riches et pauvres, sans conflits internes, sans perturbateurs : voilà ce que nous sommes, voilà nos besoins » (DE GRANDPRÉ, 1969, p. 185). Étienne ne se laisse pas aveugler par un pareil discours, il a lui aussi des choses à dire, et d'abord que ce nationalisme que prône son père, loin de servir les intérêts du peuple canadien comme il le prétend avec fougue, ne fait que recouvrir d'un voile les conflits qui déchirent la vie quotidienne des travailleurs.

Tu effaces d'un grand trait les contestations existantes. Tu les nies comme les plus obtus capitalistes : il est vrai qu'ils sont aujourd'hui les bailleurs de fonds de notre vieux nationalisme bourgeois. Les chefs de file de ce nationalisme-là deviennent progressivement, par la force des choses et l'évolution naturelle des esprits en Amérique, des

maîtres de la finance ou des capitaines d'industrie, aussi âpres à défendre leurs avoirs que tous les maîtres du monde. Seulement il se passe ceci de très singulier avec eux, c'est qu'ils continuent de proposer à la collectivité une morale commune. Et ils ont vite fait d'englober sous des qualifications infamantes tout ce qui dérange leurs intérêts. Leur perfidie porte un masque transparent : ils prétendent intimider les hommes de bien au nom d'un idéalisme truqué. On masque une lutte et des intérêts fort terrestres derrière un écran métaphysique servant d'épouvantail aux bonnes gens, aux crédules (DE GRANDPRÉ, 1969, p. 184-185).

Ce que le fils reproche au père, en deux mots, c'est de taire, au nom de la sacro-sainte unanimité nationale, ce que les marxistes nomment dans leur vocabulaire la lutte des classes. En un demi-siècle, le peuple canadien-français a changé de nom et de visage ; dorénavant on ne le reconnaît plus dans le paysage bucolique des bonnes terres laurentiennes, mais dans la poussière et le bruit assourdissant des manufactures. Or les patrons canadiens-français peuvent être des *boss* comme les autres ; ils ne sont ni meilleurs ni pires que les Anglais, étant de la même espèce. Des ghettos ouvriers de Chicago ou Toronto aux quartiers pauvres de l'est de Montréal se reconnaissent les mêmes aliénations et une même espérance. Le hasard n'est pas seul en cause dans le fait qu'Étienne se prend à militer activement avec les syndicats : il y trouve une façon plus efficace de lutter en faveur des écrasés et des humiliés qu'à scander les slogans nationalistes de son père.

Il n'est pas besoin dans un aussi court article de refaire cette page de notre histoire que nous connaissons tous pour l'avoir lue et relue dans les manuels. Le Québec devenant progressivement industriel et urbain, il était absurde de continuer à en chanter la vocation agricole et paysanne. « C'est au nom, disait Fortin, de l'importance relative des classes ouvrières et agricoles que le vieux nationalisme a été ébranlé » (FORTIN, 1972, p. 8). Nous le voulons bien. Cependant, il est curieux de constater que c'est aussi, ce nous semble, au nom de l'importance des classes ouvrières que le néo-nationalisme est apparu. Dumont n'hésitait pas à écrire que le débat nationaliste recoupait en fait celui de la lutte des classes et, qui plus est, ne l'intéressait que dans la mesure où il était une façon de prendre position en faveur des plus démunis. « [...] pour moi, l'indépendance est subordonnée au sort de la classe ouvrière. [...] Bien avant l'humiliation de la nation, il y a l'exploitation des ouvriers, des paysans, des pauvres. C'est assez pour dire où sont mes solidarités premières » (DUMONT, 1964, p. 36). De là l'interrogation lancinante : la question nationale n'aurait-elle pas coïncidé en somme, pour la génération de l'après-guerre, avec les nécessités de la question sociale ? En d'autres termes, la question sociale, qui avait mis sérieusement en doute l'idée même du nationalisme canadien-français, l'aurait-elle remise à la mode quinze ans plus tard ?

Il est un fait que les historiens traitent d'habitude rapidement et qui pose pourtant un sérieux problème à l'analyse du débat national. Dans les années 1950, tout ce que la province pouvait compter de revendicateurs de tout poil, de militants syndicaux, de polémistes anti-duplessistes, de penseurs novateurs, d'hommes de

gauche, s'unissait en général autour de la revue *Cité libre*. Il y avait d'autres lieux de pensée, certes, mais il n'y en avait guère de plus connu qui fût aussi socialiste. Ce qui ne signifie pas pour autant que tous ses membres partageaient une égale conviction socialiste. Or cette revue, et par suite les hommes qui la composent, est foncièrement perçue comme un foyer fédéraliste au sens qu'a pu lui donner Trudeau : l'option fédéraliste semble la caractériser à l'exclusion de toute autre idéologie politique. Ce qu'il est curieux de noter, c'est que ce sont en général les socialistes les plus convaincus, ci-nommés les Pierre Vadeboncoeur, Marcel Rioux, Fernand Dumont et consorts, qui deviendront par la suite les plus ardents défenseurs du séparatisme québécois, comme si leur penchant gauchiste les inclinait spontanément à prendre la voie séparatiste. En d'autres termes, la revue *Cité libre* pose un paradoxe qui tient au fait que le fédéralisme de la revue semble en porte-à-faux, après 1960, de l'idéal socialiste de certains hommes qui y écrivent. À moins de postuler que les anciens fédéralistes aient changé de chemise sous le poids d'événements historiques (ou l'inverse, puisque les trois colombes se sont souvent fait reprocher d'avoir trahi leurs convictions d'hier¹⁵), à moins de croire que leur adhésion au système fédéraliste n'a jamais été sincère (mais alors comment expliquer qu'ils n'aient pas jamais renié les bienfaits du principe fédératif, une fois devenus indépendantistes), nous devons faire l'hypothèse que leur engagement social, c'est-à-dire leur socialisme, a été la variable déterminante de leur nouveau choix politique. Bref, leur conversion au séparatisme québécois semble tributaire de la radicalité de leur socialisme, opposé ici clairement à la « mollesse » de celui défendu par les Trudeau, Pelletier et Marchand.

Il est vrai, un homme comme Trudeau se définissait lui aussi à la gauche de l'échiquier politique et, quoique dans un sens sans doute moins franchement radical que ses anciens frères d'armes, se disait lui aussi socialiste. Si les moyens s'opposaient, le but restait identique. Trudeau ne voulait-il pas établir une « Troisième Option se situant entre la mainmise totale du gouvernement sur l'économie et la misère sociale que génère un marché trop libre » (McCALL et CLARKSON, 1995, p. 234), ce qui rappelle la formulation du projet politique des personnalistes en général ? Contre à la fois le totalitarisme des États socialistes et l'atomisation des sociétés libérales, séparatistes comme anti-séparatistes de la génération de l'après-guerre cherchaient une voie mitoyenne. Elle était fédéraliste sur le plan politique, à l'évidence ; cependant, malgré cette dénomination commune, les différences ne sauraient être minimisées. Le fédéralisme, dont nous avons dit que les séparatistes

15. Et qui plus est, par la rédaction de *Cité libre* elle-même ! « La décision prise par MM. Jean Marchand, Gérard Pelletier et Pierre-Elliott Trudeau de joindre les rangs du parti libéral a déçu l'équipe actuelle de rédaction de *CITE LIBRE*. Sous le coup de la surprise, la décision de ces trois hommes, celle surtout de Pelletier et Trudeau (co-fondateurs de notre revue), nous est d'abord apparue à la fois comme une rupture avec des convictions acquises durant quinze années de collaboration collective, et une désolidarisation d'avec un milieu et un combat intellectuel » (PELLERIN, BLAIN, TREMBLAY et TAYLOR, 1965, p. 3).

de l'après-guerre n'ont jamais vraiment abandonné le principe, comment peut-on le définir en opposition au fédéralisme des trois colombes ? Pour Dumont, comme pour la plupart des intellectuels de la génération de l'après-guerre, le véritable fédéralisme reste à l'évidence celui qui décentre les prises de décisions jusqu'à la personne : en d'autres termes, il est par essence *personnaliste*. Or nous avons montré ailleurs qu'un politicien comme Gérard Pelletier penchait lui aussi du côté d'un personnalisme social et politique, qu'il y reste attaché sa vie durant et continue bien après les années 1960 à en défendre les valeurs, ce qui est aussi vrai d'un critique littéraire comme Gilles Marcotte ou un écrivain comme Jean Lemoyne.

En matière politique : c'est à partir de la personne humaine intelligente et libre que toute société doit s'ériger. En matière confédérale : le Canada est bâti sur un type de fédéralisme qui partage les pouvoirs entre gouvernement central et gouvernements provinciaux : ce partage doit être respecté, non seulement parce que les Canadiens français diffèrent culturellement du reste du pays mais aussi parce que la décentralisation favorise une démocratie plus humaine, plus proche de chaque personne (PELLETIER, 1961, p. 4).

Mais contrairement à celui de Vadeboncoeur, par exemple, qui après avoir été son ami intime, sera son ennemi farouche, le personnalisme de Pelletier, encore plus celui de Trudeau, n'évoluera jamais vers la révolution et en restera aux réformes, ajustements, réaménagements du système capitaliste en place. Jamais, il ne remettra sérieusement en question le régime parlementaire, élément pourtant fort critiqué par leurs mentors européens. Un polémiste comme Vadeboncoeur n'aurait jamais pu donner sa confiance au Parti libéral, lui qui affirmait que la tradition du Parti libéral anglais n'avait plus sa place dans la politique canadienne depuis qu'il avait été anéanti en Angleterre par « un parti de liberté plus avancée et qui avait compris, au moins en principe, qu'on ne saurait parler de liberté à notre époque sans partir à la conquête de la seule liberté majeure qu'il restât à établir, la liberté économique du producteur, c'est-à-dire des masses ». « La liberté, en Occident, ne s'avance pas contre autre chose que la ploutocratie capitaliste et son système [...] » (VADEBONCOEUR, 1955, p. 41-42). Tiendrions-nous là une hypothèse de l'éventuelle rupture des citélibristes ? Tandis que les deux colombes s'envolaient vers Ottawa afin d'y mieux défendre un fédéralisme attaqué par un socialisme qu'ils jugeaient par essence centralisateur et un nationalisme qui tendait à oblitérer la question sociale, Rioux, Vadeboncoeur, Vallières, Dumont et consorts s'engageaient dans la fondation de la revue *Socialisme* pour tenir en échec la tentative des premiers de sauver ce que pour leur part ils considéraient une démocratie abstraite et formelle. La politique fédéraliste de Trudeau et Pelletier se voulait celle du moindre mal devant l'échec répété des tentatives de pousser et d'établir trop vite le socialisme au Canada. Le NPD leur semblait en effet condamné à rester « enfermé dans ses limites actuelles » et à n'offrir « à celui qui veut agir directement sur la politique canadienne, surtout au Québec », que « l'occasion de "mourir avec honneur" mais très peu de chances de "sauver le prolétariat", c'est-à-dire d'exercer en temps utile une influence réelle sur la politique du Canada » (PELLETIER et TRUDEAU, 1965, p. 5). Lorsque Dumont, par

exemple, se prend « à rêver à un certain fédéralisme », le mot, s'éloignant ainsi autant que possible des comités élargis, diversifiés, « régionalisés », des comités consultatifs, de la décentralisation, évoque plutôt pour lui une réforme complète de la politique et de l'économie sur les bases de la concertation, la participation, le concert de communautés parlantes et agissantes, l'autogestion et la cogestion.

Retrouver, refaire des tissus humains. Les recoudre selon leur originalité et leur convergence péniblement reconnues. Ce pourrait être l'idéal d'une autre civilisation. [...] Pour que renaissent ou naissent de vraies convergences des hommes. Pour que se dessinent entre eux de pénibles fédéralismes. Pour que meurent les empires, enfin (DUMONT, 1975, p. 13).

Et ainsi, pendant que Pelletier et Trudeau tentaient de redresser la société dans le sens d'une politique fonctionnaliste personnaliste, Rioux, Vadeboncoeur et Dumont cherchaient à l'abattre pour édifier sur ses ruines un projet de société qui, paradoxalement, s'appuyait sur une semblable philosophie de la personne.

Le cheminement politique de Marcel Rioux est intéressant pour rendre compte, dans toute sa complexité, de la genèse du néo-nationalisme¹⁶. Membre de l'équipe de *Cité libre* presque dès sa fondation, il en a été l'une des figures de proue et reste certainement l'un de ceux qui a le plus fait pour définir sa position sur l'échiquier social et politique. Il s'en est pourtant distancié rapidement dès le début des années 1960. On peut croire, selon l'explication que lui-même en donne, que le Québec ayant rattrapé socialement et politiquement le reste du Canada, il fallait se tourner désormais vers une idéologie de dépassement : ce serait oublier ce qu'il écrivait dans *Cité libre*, en 1955, lorsqu'il affirmait que le dépassement – non pas le rattrapage – est l'un des plus beaux titres de noblesse de l'homme. Rioux a toujours cru, que nous sachions, à la puissance du dépassement et c'est en son nom qu'il stigmatisait avec une virulence peu commune les nationalistes de l'époque.

Les nationalistes sont toujours des hommes de droite, des hommes qui « conservent », qui ne sont pas d'abord pour l'avancement humain, mais l'avancement des leurs. Parce que la gauche, comme le dit Malraux, se bat toujours pour des principes universels, valables pour tous les hommes, parce qu'elle envisage d'abord l'homme, l'être humain avant le Turc ou le Bulgare, il est grand temps que ceux qui, au Canada français, se sentent à l'étroit dans une doctrine d'achat chez nous, s'organisent en une gauche qui revendiquera, pour les provinciaux que nous sommes devenus, le droit d'être des hommes (RIOUX, 1955, p. 29).

À remarquer que pour Marcel Rioux les nationalistes ne sont pas « parfois », ni « souvent », ni « majoritairement » des hommes de droite : ils le sont « toujours » car ils se retrouvent chaque fois du côté des forces intéressées et en quelque sorte tribales. Ce que la gauche apporte, plus encore que le sentiment d'être homme qui en est la conséquence, c'est la sensation d'investir l'histoire dans ce qu'elle a de

16. Celui de Pierre Vadeboncoeur aussi, mais il a déjà fait l'objet d'une étude approfondie. Voir WARREN (1996).

bouillonnant et d'effervescent, alors que la droite, selon la définition implicite que Rioux en donne, ne fait que garder l'homme dans un état de sujétion face aux forces conservatrices. Dès lors, il ne semble pas étonnant que Rioux ait baptisé, après d'autres, la période qui précède la Révolution tranquille d'*hiver de la survivance*. Une religion catholique franchement janséniste alliée à un cadre familial traditionnel lui paraissaient concourir à éduquer l'enfant dans l'obéissance servile à un univers d'où le dynamisme et le progrès étaient soigneusement évacués. Dans les collèges, dans les écoles de rangs, partout une idéologie mythique et réactionnaire tenait lieu de pensée à des enfants qui s'y embrigadaient sans rechigner pour n'avoir jamais connu autre chose. « Dans son milieu, décriait Rioux, l'enfant et plus tard l'adolescent ne rencontre que des attitudes sécuritaires ; les parents savent tout, les curés savent tout, tout le monde sait tout autour de l'enfant ; il y a rarement quelqu'un d'inquiet, qui cherche, qui s'interroge. Tout semble réglé pour toujours autour de lui » (RIOUX, 1953, p. 36). La libération que recherche Rioux est par conséquent d'abord culturelle, elle relève à ses yeux d'une rééducation d'une personnalité collective aliénée de sa volonté et de son vouloir-vivre. La culture étant, selon la formule de Rioux, « la voie royale de l'émancipation », elle doit donc être la source d'une « effervescence créatrice » qui libère enfin les forces vives de la collectivité.

À cette époque, Rioux estime que le fédéralisme présente une occasion pour les Canadiens français de se sortir de leur torpeur séculaire ; n'est-il pas, depuis la guerre, devenu interventionniste, n'incline-t-il pas peu à peu vers un socialisme qui donne la ligne à suivre pour les provinces plus conservatrices ; n'ouvre-t-il pas à tout un nouveau monde encore ostensiblement ignoré de la belle province ? Mais ce jugement ne tiendra pas. Un peu moins de dix ans plus tard, Marcel Rioux ne regarde plus le fédéralisme d'un même œil et milite activement pour un Québec indépendant. L'universalisme dont pouvait s'enorgueillir autrefois le système fédéraliste avait, semble-t-il, signé sa perte. Car l'État sur lequel il repose, loin d'émanciper la nation, « réalité concrète charnelle », en lui redonnant les commandes de l'histoire, constitue bien au contraire « une espèce d'universel abstrait, dépourvu de toute humanité et qui couronne la neutralité et l'impartialité de la marchandise et de l'argent » (RIOUX, 1980). Bien pire, le contact avec l'État fédéral et la culture britannique menacent de corrompre les éléments vitaux de la nation qui s'éveillent avec le printemps de la Révolution tranquille. Car pour Rioux la culture chaude des gens d'ici, par essence bouillonnante et imprévue, maintenant libérée de « la domination d'éléments refroidissants » que sont le « jansénisme » et l'intégrisme religieux, risque d'être atténuée, sinon complètement frigorifiée, par une culture britannique « reconnue pour son caractère "itotique" et froid », avec pour résultat désastreux que ce qui est aujourd'hui « chaud, ouvert et grouillant de vie » redevienne après un très court épisode « froid, calfeutré et pétrifié » (RIOUX, 1980, p. 104-105). L'État fédéral canadien ne s'instruit pas des déterminations du réel pour conduire ses affaires ; il forme une froide machine à calcul rationnel qui ne saurait aucunement combler les vœux des Canadiens français d'une véritable politique

participative. « Le nationalisme, confirme Guy Cormier, a pu être jadis, à une époque où la force primait le droit, où les puissants faisaient la loi, une doctrine de droite [...]. Aujourd'hui, et d'ici l'ère internationaliste que nous appelons de tous nos vœux mais qui n'est pas pour demain, le nationalisme c'est le mouvement » (CORMIER, 1961, p. 7). Rappelons finalement que Pierre Vadeboncoeur opposait lui aussi, bien que sans rompre non plus avec l'idéal de fraternité universelle du socialisme, l'autorité vitale du peuple à la rationalité pétrifiante de l'État moderne, qui n'est qu'une machine à faire des pions. C'est ainsi qu'il concluait, avec Rioux, qu'un Québec cherchant à instaurer un socialisme authentiquement démocratique devra dorénavant penser à quitter un Canada qui en est resté à une démocratie libérale et capitaliste.

Cela apparaît d'autant plus opportun que, dès les années 1960, les mouvements de contestation du reste du Canada s'essoufflent, se perdent en compromissions et renient pour la plupart leur passé socialiste. Et pendant que les Canadiens anglais tergiversent, transigent, sabordent les propositions de réformes les plus osées, les intellectuels canadiens-français, se laissant aller à rêver d'une véritable société participative, prennent les moyens concrets pour en accélérer l'avènement. Les mouvements de gauche se trouvent scindés par une opposition culturelle et linguistique qui force les Canadiens français, s'ils veulent accomplir la révolution tant attendue, à se séparer de leurs anciens camarades du CCF devenu NDP. N'est-ce pas ce que déclarait un autre personnaliste¹⁷ converti à la cause nationale, Pierre Vallières, ancien codirecteur de la revue *Cité libre*, lorsqu'il écrivait :

Si les socialistes d'ici se sont séparés, en majeure partie, de leurs camarades de l'Ouest, ce n'est pas d'abord pour se libérer des cadres d'un parti fédéral et faire la cour aux séparatistes, ni même pour affirmer énergiquement leur volonté d'être Canadiens français et de durer comme tels, mais avant tout pour se désolidariser des pseudo-socialistes anglophones et francophones qui, pour se gagner la clientèle électorale des libéraux, avaient mitigé leur doctrine primitive, renoncé en fait au socialisme, c'est-à-dire concrètement à la nationalisation systématique des grandes entreprises et au contrôle de l'État sur l'économie (VALLIÈRES, [1964], 1979, p. 80).

Ce qui était une structure avant-gardiste, pour ne pas dire civilisatrice, était devenue simplement rétrograde et réactionnaire quelque quinze ans plus tard. Le régime fédéraliste avait fait long feu pour ceux qui entendaient mener à terme leur lutte pour l'instauration d'une véritable cité socialiste. Les trois colombes avaient beau se dire encore socialistes, Vadeboncoeur, Rioux, Vallières ne voyaient plus en eux que des traîtres à la cause. Et, le fédéralisme réel étant perdu du côté d'Ottawa, ils allaient relancer l'idée du socialisme de l'autre côté de l'Outaouais. Les élites

17. Voir notamment les articles « Nous éveiller à la profondeur de notre existence » et « Morale de l'insatisfaction », tous parus originalement dans *Cité libre* en 1962 et 1963 et repris dans *La liberté en friche*, Montréal, Québec / Amérique, 1979, où l'auteur affirme sans détour son parti pris personnaliste.

québécoises au pouvoir s'excusant de leurs luttes des années 1950 ayant conduit au renversement de l'Union nationale par une politique qui continuait les vieilles illusions bourgeoises, entretenant, plus que l'idée d'une « véritable essence métaphysique de la Confédération », « une fidélité aveugle à une Confédération qui ne nous aide pas à nous émanciper » (VALLIÈRES, 1964, p. 1-2), elles devaient céder, dans la perspective des anciens cité-libristes convertis maintenant au projet national, à une élite révolutionnaire qui puisse alimenter, poursuivre et enfin achever le combat en faveur du socialisme qu'elles avaient en leur temps amorcé.

Cela faisait d'autant plus sens que, le mouvement de décolonisation aidant (Cuba, Algérie, Viêtnam, pour ne nommer que les plus connus), on commençait à renouer avec l'idée d'un peuple colonisé – mais de nouvelle manière. Paul Chamberland, dont nous citons *L'Afficheur hurle* pour sa force évocative, décrit une société canadienne-française sous la botte anglaise, asservie aux puissances du capitalisme sauvage et plus proche qu'il n'y paraît de la négritude en cette terre d'Amérique (CHAMBERLAND, 1965). Montréal est décrit en termes de « terrains-vagues Jacques-Cartier bidonvilles », le Québec entier appartient au tiers-monde et le Canadien-français peut ainsi se dire : « je suis cubain / yankee no je suis québécois je me fais manger / la laine sur le dos / [...] je speakwhite et je / sacre à moi les petites ruelles dans l'est de la ville / et les bordels sur la main ». Si l'on peut parler des « corps salariés » des nègres blancs canadiens-français, à tout prendre, mieux vaudrait en définitive nous dire simplement « chômeur voleur putain gibier de potence / C'EST TOI / ta vérité ». Appliquant la grille marxiste à la domination politique, le terme *colonisé* devenait une façon de nommer une figure plus aliénée encore du prolétaire. On passait en court de la répression des classes sociales défavorisées par les classes bourgeoises à la domination des nations colonisées par les nations impériales. Or, à ce sujet, le concept de *classe-nation* de Marcel Rioux est fondamental. Qu'on ne s'étonne pas qu'il ait eu un aussi large écho et fût promis à une aussi célèbre destinée, puisque justement se rassemblent en lui pour s'y fondre à la fois la question sociale et la question nationale. Une fois les élites aristocratiques françaises chassées par la Conquête, enseigne Rioux, il ne resta plus pour cultiver et développer la colonie que des habitants égaux en droit comme en fait, unis par une culture populaire assez éloignée de la culture des clercs. « La cession de la Nouvelle-France à l'Angleterre eut deux résultats immédiats ; celui de décapiter la classe dirigeante du pays et de pousser les Québécois à se concentrer encore davantage dans les paroisses rurales. C'est la réalisation, avant la lettre, de l'abolition des classes sociales » (RIOUX, 1980, p. 41). D'un côté les bourgeois, les marchands, les commerçants, les capitalistes, les détenteurs des moyens de productions, bref les Anglais, de l'autre les prolétaires, les colonisés, les opprimés, les Québécois. Ou pour dire comme Guy Cormier : « Montréal : à l'ouest, accrochée au flanc de la montagne, la bourgeoisie d'argent canadienne-anglaise ; à l'est, le petit peuple, les besogneux, les obscurs – nous, Canadiens d'origine française » (CORMIER, 1961, p. 7). Lutter contre les Anglais dans une lutte nationale, c'est en conséquence, aux yeux de

Rioux comme de Cormier, combattre le grand capital aussi sûrement qu'un socialiste uniquement attaché à ses statistiques économiques.

Nous, Canadiens-français, sommes [...] les seuls membres de l'actuelle Confédération canadienne à pouvoir réclamer avec quelque justification (et donc quelques chances de succès) l'instauration du socialisme. Pourquoi ? Parce que nous sommes les seuls véritables prolétaires de cette nation hybride et parfaitement artificielle qu'on voudrait appeler la nation canadienne » (*ibid.*).

Et c'est ainsi qu'à la phrase du père d'Étienne Merrin qui affirmait, on s'en rappellera, l'union indissoluble de la question nationale et de la question sociale, répond celle de l'essayiste Guy Cormier qui dit en substance la même chose : que l'indépendance (question nationale) n'est qu'une façon, peut-être détournée mais à ses yeux la seule présentement possible, d'accomplir la révolution socialiste (question sociale). L'ancien rédacteur du journal jociste *Front ouvrier*, qui tonnait en 1950, comme l'ensemble des cité-libristes, avec virulence et une âpre conviction contre les nationalistes, les traitant de tous les noms, et d'abord d'être fatalement de la graine maurassienne et duplessiste, déclarait en effet que le programme politique des années 1960 ne devait plus être le même que celui que les fédéralistes avaient suivi jusqu'alors et qu'il fallait plutôt œuvrer dorénavant à accélérer :

1. L'indépendance absolue du Québec.

2. L'instauration d'un régime d'inspiration socialiste (d'un socialisme adapté à notre tempérament national).

J'ajouterai que ces deux mesures sont tellement intimement liées entre elles qu'elles ne font qu'une réalité, n'étant que les deux moments d'un même processus de libération collective et individuelle (*idem*, p. 6).

Reste tout de même une différence capitale par rapport au père Merrin. Le socialisme des Cormier, Vadeboncoeur et Rioux les conduit à choisir l'indépendance, leur nationalisme n'est pas une façon de suspendre, au nom de l'irrévocable unité nationale, la question sociale.

*

* * *

La question nationale, celle reposée par le « néo-nationalisme », semble ainsi redevable de la question sociale¹⁸ : de la doctrine sociale de l'Église aux prémisses du personnalisme, de la JEC à la fondation de *Cité libre*, de la fragile unanimité fédéraliste jusqu'aux dissidences sur la question du socialisme et de l'indépendantisme. D'évidence, cette brève interprétation de *Cité libre* et des travaux de ses

18. Ce qui ne signifie nullement que la question nationale d'ici ne jouisse pas d'une consistance et d'une originalité propres. Sur cette polémique, on se référera, entre autres, à l'essai de LAURIN (1978).

artisans ne peut élucider entièrement la question. D'autres foyers sont susceptibles d'avoir fortement influencé la naissance du néo-nationalisme : l'École des Hautes Études commerciales en est un non négligeable (SIMARD, 1979). De plus, malgré son importance, le personnalisme français n'est certes pas l'unique idéologie ayant servi de foyer à la question sociale d'ici ; la référence fréquente au socialisme (modéré ou radical, travailliste ou international) en témoigne. Si l'on s'en tient cependant au cas étudié, il semble clair que le néo-nationalisme québécois découle d'un projet politique légitimé par les impératifs de la question sociale.

Quant à la nature même du débat entre le fédéralisme et le nationalisme, reste à voir en quoi le partage de la référence personnaliste chez de nombreux intellectuels de la génération d'après-guerre, devenus souverainistes ou demeurés fédéralistes, est venu modifier les enjeux et les termes de ladite question nationale ? Pourrait-on suggérer que la question de l'épanouissement de la personne se soit progressivement substituée aux enjeux principalement ethniques, voire raciaux qui marquaient le débat de naguère, aux temps du chanoine Groulx ?

E.-Martin MEUNIER
Jean-Philippe WARREN

BIBLIOGRAPHIE

BACHOC, Raymond

1976 *La pensée politique d'Emmanuel Mounier. La communauté internationale*, Sainte-Foy, Université Laval. (Thèse de doctorat en philosophie.)

BARLOW, Michel

1971 *Le socialisme d'Emmanuel Mounier*, Toulouse, Privat.

BARRÉ, Jean-Luc

1995 *Jacques et Raïssa Maritain. Les Mendians du Ciel. Biographies croisées*, Stock, Paris.

BLANCHET, Charles

1988 « Primauté du spirituel et passion du temporel dans l'œuvre de Jacques Maritain », dans : J.-L. ALLARD, Ch. BLANCHET, G. COTTIER et J.-M. MAYEUR, *L'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Colloque de Paris, Éditions Saint-Paul, Paris / Fribourg, 43-86.

CHAMBERLAND, Paul

1965 *L'Afficheur hurle*, Montréal, Éditions Parti pris.

CHOLVY, Gérard

1991 « Réveil spiritualiste et renaissance catholique en France au temps des Maritain », dans : Bernard HUBERT et Yves FLOUCAT (dirs), *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer.

CORMIER, Guy

1950 « Petite méditation sur l'existence canadienne-française », *Cité libre*, 1, 1 : 25-36.

1961 « Lettre d'un nationaliste », *Cité libre*, 35 : 6-8.

DE GRANDPRÉ, Pierre

1969 *La patience des justes*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique.

DOMENACH, Jean-Marie

1965 « Le Canada-français, controverse sur un nationalisme », *Esprit*, 335 : 290-328.

DUMONT, Fernand

1964 « L'État, la gauche et la droite », *Socialisme* 64, 3-4 : 31-37.

1975 « Éloge du fédéralisme », *Maintenant*, 24 : 2.

FORTIN, Gérald

1972 « La sociologie au Québec : un bilan », *Sociologie et société*, V, 1 : 7-14.

HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON

1984 *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*, tome I, 1898-1940, Montréal, Boréal Express.

LACROIX, Jean

1971 *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, Presses universitaires de France.

LAURIN, Nicole

1978 *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal, Nouvelle optique.

LEBRET, Louis-Joseph

1946 *Le guide du militant*, tome I, Paris, L'Arbresle. (Économie et Humanisme, 6.)

LUROL, Gérard

1990 *Mounier. Genèse de la personne*, Belgique, Éditions Universitaires.

MARITAIN, Jacques

1927 *Primat du spirituel, Oeuvres, (1912-1939)*, Paris, Desclée de Brower, 1976.

1936 *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris.

1941 *Le crépuscule de la civilisation*, Montréal, Éditions de l'Arbre.

MAYEUR, Jean-Marie

1988 « Les années 30 et *Humanisme intégral* », dans : J.-L. ALLARD, C. BLANCHET, G. COTTIER et J.-M. MAYEUR, *L'humanisme intégral de Jacques Maritain*, Colloque de Paris, Éditions Saint-Paul, Paris / Fribourg, 17-35.

MCCALL, Chritina et Stephen CLARKSON

1995 *Trudeau. L'illusion héroïque*, Montréal, Boréal.

MEUNIER, E.-Martin

1998 « Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement : la consécration d'un prophète. Étude de l'œuvre de jeunesse de Jacques Grand'Maison », à paraître dans le numéro spécial de la revue *Société*, printemps.

MOUNIER, Emmanuel

1934 *Révolution personaliste et communautaire, Oeuvres*, tome 1, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

1936 *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres*, tome 1, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

1937 *Anarchie et personalisme*, *Oeuvres*, tome 1, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

1954 *Mounier et sa génération, Oeuvres*, tome 4, 1951-1954, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

PELLERIN, Jean, Maurice BLAIN, Jacques TREMBLAY et Charles TAYLOR

1965 « Marchand, Pelletier, Trudeau et le 8 novembre », *Cité libre*, 80 : 1-3.

PELLETIER, Gérard et Pierre-Elliott TRUDEAU

1965 « Pelletier et Trudeau s'expliquent », *Cité libre*, 80 : 3.

PELLETIER, Gérard

1953 « Dissidence », *Cité libre*, 3, 8 : 29-33.

1961 « Le nationalisme... ou la mort ! », *Cité libre*, 41 : 3-4.

1983 *Les années d'impatience*, Montréal, Stanké.

POULAT, Émile

1972 « Préface », dans : Pierre THIBAULT, *Savoir et Pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval.

1977 *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman.

RIOUX, Marcel

1953 « Remarques sur l'éducation secondaire et la culture canadienne-française », *Cité libre*, 3, 8 : 34-42.

1955 « Idéologie et crise de conscience du Canada français », *Cité libre*, 14 : 1-29.

1977 *La question du Québec*, Montréal, Éditions Parti pris, (Édition originale, Paris, Saghers, 1971.)

ROTHERHAM, Lee S.

1993 « Québec's loudhailers : a conflict of nationality in the journal *Esprit* », *British Journal of Canadian Studies*, 8, 2 : 191-210.

RYAN, Claude

1963 « Introduction » à l'Encyclique *Pacem in Terris*, Montréal, Éditions du Jour.

SIMARD, Jean-Jacques

1979 *La longue marche des technocrates*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin.

VADEBONCOEUR, Pierre

1955 « "La Réforme", et la marche à la liberté », *Cité libre*, 12 : 41-42.

1978 *Chaque jour, l'indépendance*, Montréal, Leméac.

VALLIÈRES, Pierre

1964 « Les "plorines" au pouvoir », *Cité libre*, 65 : 1-4.

1964 « Le parti socialiste à l'heure de la révolution tranquille », *Cité libre*, 63 : 22-25.

1979 *La liberté en friche*, Montréal, Québec / Amérique.

VAN DER MEERSCH, Maxence

1939 *Pêcheurs d'hommes*, Paris, Albin Michel.

WARREN, Jean-Philippe

1996 *Pierre Vadeboncoeur lecteur de Péguy*, essai-synthèse, philosophie et sociologie, École Normale Supérieure, Saint-Cloud, avril.

1998 « Gérard Pelletier et la fondation de *Cité libre* », à paraître dans un numéro spécial de la revue *Société*, printemps.

WINOCK, Michel

1975 *Histoire politique de la revue « Esprit », 1930-1950*, Paris, Seuil.