

Jean-Philippe Côté

L'héritage religieux du discours de la *League for Social Reconstruction* (LSR)

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

Département de sociologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL

AVRIL 2001

© Jean-Philippe Côté, 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

395 Wellington Street.
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-60708-9

Canada

Remerciements

La réalisation de cette recherche aurait été impossible sans le support de ma directrice de recherche, Mme Sylvie Lacombe, et le soutien financier accordé par le CRSH au projet de recherche qu'elle dirige sur le Canada des années trente, dont j'ai eu la chance de bénéficier.

Résumé

Ce mémoire examine le rapport entre deux discours idéologiques: celui de la *League for Social Reconstruction* (LSR) et celui du *Social Gospel*. En s'inspirant de la théorie sociologique de Fernand Dumont, nous y examinons l'influence que le discours religieux a eu sur la formulation du projet de la LSR. L'analyse repose essentiellement sur un modèle élaboré par Vincent Ross et qui permet de comparer entre eux des discours selon trois indicateurs: les prémisses, le modèle d'action et la définition de la situation. S'ajoute à l'utilisation de ce modèle une analyse en terme de types idéaux permettant de faire ressortir la filiation entre un projet religieux et un projet technocratique de réforme de l'ordre social. L'examen de la relation entre ces deux discours permet d'établir que, loin de représenter le moment de rupture entre les Églises protestantes et la société canadienne, le *Social Gospel* permit à celles-ci de laisser leur marque dans le paysage politique canadien.

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
I- L'IDÉOLOGIE	3
Du mythe à l'idéologie : un hiatus	6
L'idéologie et ses fondements	12
II- COMMENT PEUT-ON ANALYSER L'IDÉOLOGIE ?	23
III- QU'EST-CE QUE LE <i>SOCIAL GOSPEL</i> ?	27
Les représentations de la situation du <i>Social Gospel</i>	34
Les prémisses du <i>Social Gospel</i>	42
Le modèle d'action du <i>Social Gospel</i>	44
La fin du <i>Social Gospel</i>	47
D'un discours religieux à un discours politique, en quête d'une filiation	50
IV- LA <i>LEAGUE FOR SOCIAL RECONSTRUCTION</i> (LSR)	51
Présentation	50
<i>Social Planning for Canada</i>	53
Première partie : <i>The present system : survey and analysis</i>	52
Seconde partie : <i>What socialist planning really means</i>	62
LSR- passage dans le modèle analytique	72
Représentations de la situation de la LSR	73
Les prémisses de la LSR	79
Le modèle d'action de la LSR	90
Bilan de l'analyse de discours	91
V- AU-DELÀ DU MODÈLE ANALYTIQUE	96
Le <i>Social Gospel</i> - un monde à changer	97
Du <i>Social Gospel</i> à la LSR : un renversement normatif	98
Au-delà du marché	100
CONCLUSION	118
BIBLIOGRAPHIE	119

INTRODUCTION

Fernand Dumont écrit quelque part que « l'idéologie est le repoussoir de la science ». Il veut dire que les sciences et surtout ce qu'il appelle les sciences naturelles de l'homme (celles qui prétendent faire l'économie de l'appréhension du sujet pour lui-même) se sont construites en voulant combattre cette « conscience fausse ». Il montre qu'il y a là double aveuglement. Premièrement, ces sciences oublient qu'elles ont elles-mêmes une part d'idéologie en leur fondement. Dumont illustre cette idée en montrant comment la mécanisation et la rationalisation de l'industrie ont pu influencer l'émergence d'une science de l'homme qui prétendait pouvoir le réduire à une somme de réactions face à son environnement : le béhaviorisme. Il lui apparaît tout à fait évident qu'une telle vision de l'homme est fonction de l'environnement dans lequel on la voit émerger : l'Amérique prospère des années 50. En repoussant l'idéologie, donc, la science méconnaît ses origines. Cependant, Dumont ne nie pas que le maintien des sciences tient à ce qu'elles ne sont pas que des idéologies. Elles sont aussi quête de vérité et dans cette mouvance, elles doivent nécessairement sortir du cadre du discours idéologique. Ceci dit, il est une seconde dimension de l'aveuglement de la science qui est causé par cette répulsion pour l'idéologie qui est encore plus importante : elles se coupent d'un angle d'attaque des plus fertile pour la compréhension de la vie sociale. En effet, les idéologies étant des discours que la société tient sur elle-même, par l'intermédiaire des groupes qui la composent, elles permettent une première aperception de la culture et des groupes qui s'y maintiennent. Par l'idéologie, la société se dit et se forme dans les flux et reflux du discours. Il appartient à la science de s'engouffrer dans ces discours afin d'en comprendre la structure et le sens, et ainsi, d'aller plus avant dans l'appréhension de la vie sociale. C'est ainsi que selon Dumont : « Pour l'étude des phénomènes sociaux, les idéologies ont ainsi une exceptionnelle valeur opératoire ; la société s'y définit elle-même comme dédoublement, comme pratique de sa totalisation. » (Dumont, 1974, p. 109)

La présente recherche vise à mobiliser la théorie de l'idéologie de Fernand Dumont dans l'étude de deux discours idéologiques : celui de la *League for Social Reconstruction* (LSR) et celui du *Social gospel*. Ces deux discours canadiens-anglais se succèdent. Le *Social Gospel*, qui constitue une transformation du discours des Églises protestantes, fut présent dans le paysage culturel

canadien entre 1880 et 1930, environ. Quant à la LSR, elle fut active du début des années trente jusqu'à 1942. Il s'agit d'une organisation qui visait l'établissement d'une économie nationalisée et planifiée pour l'ensemble du pays. Nous verrons plus en détail l'histoire et les principaux éléments de ces discours dans les pages qui suivent, mais il faut tout d'abord préciser ce que l'on entend par « discours idéologique ».

I- L'IDÉOLOGIE

Comment la sociologie peut-elle contribuer de façon particulière à l'étude du discours politique du Canada anglais des années 30 ? Cela dépend d'elle. Selon que la sociologie se fait étude des structures sociales ou études des forces créatrices des mouvements sociaux, elle donne à l'analyse un éclairage à chaque fois différent. La sociologie offre certes un bon nombre de méthodes dont disposent les chercheurs. Toutefois, elle est parsemée d'orientations particulières. Ces orientations sont parfois davantage le fait des affinités d'esprit que d'accords sur la stricte perspective scientifique. Nous voyons d'ailleurs qu'en ce sens, la sociologie et, en définitive, toutes les sciences, peuvent être assimilées à l'idéologie.

Dans les lignes qui vont suivre, les perspectives sociologiques de l'étude des idéologies ne seront pas toutes passées en revue, nous annoncerons d'entrée de jeu nos couleurs. C'est en suivant les traces de Fernand Dumont que nous nous engagerons dans l'étude du discours du *Social Gospel* et de la LSR. On ne se range pas ici dans un paradigme bien constitué de la pensée sociologique. En effet, force nous est d'admettre que l'influence de Dumont est demeurée somme toute assez modeste. Nous voulons cependant contribuer à illustrer à l'aide de cette recherche le fait qu'il y a chez Dumont une sociologie particulière et tout à fait « opérationnalisable ».

La sociologie de Dumont se trouve énoncée avec le plus de clarté dans l'ouvrage *Les idéologies*, paru en 1974. Cet ouvrage fut certes précédé par *Le lieu de l'homme*, opus majeur de Dumont, mais celui-ci n'est pas à proprement parler un ouvrage sociologique. Il permet de sentir l'âme qui meut la pensée de Dumont, mais n'est pas très utile dans une entreprise d'analyse du discours. Une foule d'articles et d'ouvrages écrits ou dirigés par Dumont ont aussi vu le jour bien avant 1974. Malgré tout, il semble qu'il faille attendre *Les idéologies* pour voir la sociologie de Dumont se dévoiler systématiquement.

L'approche que propose Dumont emprunte à la fois au marxisme et au structuralisme. Il va sans dire que la décennie au cours de laquelle parut l'ouvrage commandait de se situer par rapport à ces deux grands paradigmes. Pour pouvoir opposer marxisme et structuralisme, Dumont se donne

un point de repère. Il doit identifier une face de chaque paradigme qui permette de les comparer. Il choisit de prendre pour élément de comparaison la façon dont le langage est compris par l'une et l'autre de ces pensées. En anticipant un peu sur la suite, disons que, pour Dumont, le langage est le lieu d'où peut s'opérer le dédoublement de la culture, il est le coeur, le moyen de toute vie sociale. Ce dédoublement suppose à la fois un héritage et une innovation, c'est le lieu de rencontre des lieux communs comme des égarements, c'est le foyer de l'intersubjectivité (et c'est aussi, bien entendu, *Le lieu de l'homme*).

Dumont dira du marxisme qu'il nous présente le langage comme étant essentiellement un outil. Le langage est ici considéré dans sa fonction de reflet des conditions matérielles d'existence, il appartient au règne de la superstructure, il n'est pas ce par quoi se transforme le monde.

De l'autre côté, dans le structuralisme, Dumont veut surtout mettre en relief le fait que l'analyse y porte sur une substance qui se trouve en amont de la subjectivité humaine. Loin de vouloir (dans *Les idéologies*) critiquer les acquis du structuralisme, Dumont montre seulement que dans la majorité des cas, le sens de la vie sociale y est ramené à une matrice fondamentale et indépassable. Le sens serait donc tributaire de cette substance première dont les subjectivités humaines feraient l'expérience en tant qu'il s'agit de leur milieu. Pour le structuralisme donc, le sujet hérite du sens, il n'en est pas l'instigateur mais est plutôt condamné à jongler avec des balles qu'il n'a pas fabriquées. Du structuralisme, Dumont retient qu'il se représente le langage comme un milieu. Le langage n'est pas perçu ici simplement comme un outil de communication ou de reflet de la structure sociale, il est d'abord et avant tout le lieu d'un sens donné dans ses structures fondamentales, dans ses fondements. Dans ce contexte, le sujet se trouve plongé dans le sens, il n'en est pas l'instigateur, il baigne dans le langage-milieu.

Il s'agit ici davantage d'une mise à nu de la vision qu'a du sujet le structuralisme que d'une critique de ses fondements. On voit aisément que ce paradigme touche à une certaine vérité lorsqu'il montre comment l'homme est tributaire de sa culture. Il va en effet de soi, il me semble, que la subjectivité humaine ne saurait être sans être au préalable sujet de la socialisation. Dumont

ne prétend pas s'attaquer au structuralisme sous cet angle. Il montre simplement que le structuralisme ne permet pas de rendre compte de l'impact que peut avoir le sujet sur sa culture.

Ces conclusions servent de point de départ à la théorie de l'idéologie de Dumont, qui forme le noyau de ce que l'on peut appeler sa sociologie. Il est évident pour lui que le langage et le partage du sens vont de pair. Avant de pouvoir dire quoi que ce soit il faut bien que le langage soit déjà là. De même, il admet le côté instrumental du langage quand il souligne que le langage est aussi le lieu des antagonismes et des luttes, des dédoublements et des constructions. Le langage est donc à la fois un outil et un milieu. Mais une fois que l'on a dit ça, on n'a pas pour autant épuisé la signification du langage. Dumont propose de faire la science du langage-sujet. Le langage-sujet, c'est une expression qui désigne le fait que la subjectivité humaine, le sujet, est constitué dans, et par le langage. Le langage est, pour Dumont, le lieu où s'organise et se manifeste l'homme. C'est le moment de la socialisation tout comme le moment de l'expressivité. La parole, c'est le sujet qui se dit et le sens qui s'énonce, s'élançe pourrait-on dire. On pourrait même dire que, pour Dumont, le langage est le noyau de toute vie sociale et de toute subjectivité humaine. Les pratiques les plus élémentaires adviennent à l'existence pour l'homme en s'inscrivant dans son horizon symbolique. À défaut de s'insérer dans les représentations, ces éléments ne restent que des objets dépourvus de sens et d'importance. Pour que mon vis-à-vis m'apparaisse comme mon semblable, il doit nécessairement s'insérer dans mon expérience. Cette expérience est encadrée par le langage qui la structure et la rend éligible aux réminiscences de la mémoire. Ainsi, le langage n'est pas qu'un espace structuré de signifiants qui vient s'ajouter à un ordre phénoménologique qui subsisterait hors de lui. Il fonde une appréhension du monde que lui seul rend possible : « La parole, ici comme ailleurs, n'est pas le compte rendu de ce qui n'est pas elle, mais le phénomène lui-même en autant qu'il peut être perçu. » (Ibid., p. 137) Bref, le langage est, chez Dumont, ce par quoi le monde prend forme devant les yeux de l'homme. Il n'est pas seulement le commentaire de ce que celui-ci voit, mais la condition même de cette appréhension.

Ainsi, selon Dumont, l'homme projette nécessairement du sens au devant de lui lorsqu'il agit. Il ne peut agir dans le monde sans s'en bâtir une image, sans y donner sens. Les sociétés du mythe avaient résolu ce problème en établissant des mythes desquels rayonnait le sens depuis l'origine.

depuis le début des temps. Par l'idéologie, les hommes des sociétés modernes répondent à cette nécessité à leur façon. C'est sous ce mode du discours collectif qu'ils construisent l'horizon nécessaire à leur insertion dans le monde. Voilà le sens qu'il faut donner à cette phrase de Dumont : « Mythe et idéologie ont une fonction semblable qui est de surmonter la dispersion de l'histoire et du sujet. » (Ibid., p. 65) Le langage est donc un élément premier pour toute vie sociale. Il est mobilisé par les idéologies car elles sont essentiellement des discours. Dans ces discours se manifestent de façon éclatante une dimension essentielle du langage : son pouvoir de définition, d'ordonnement du monde. C'est dans le langage que le rapport de l'homme au monde prend forme et c'est dans ce discours idéologique que le rapport de la société à elle-même se systématise : « L'idéologie incarne dans une pratique le pouvoir qu'a le langage de définir... » p. 148

C'est là le point de départ de la théorie de l'idéologie de Dumont. Il propose de faire la science du sens dans son contact à double sens avec le sujet. À double sens parce que, d'une part, le sujet reçoit le sens et, d'autre part, il le refait, le conteste, le réinvente ou le sanctionne à nouveau.

L'idéologie est un objet tout indiqué autour duquel peut se déployer la sociologie de Dumont. Elle est, en effet, tributaire du langage mais n'en est pas directement le produit. Elle est aussi travail des hommes. Elle se dit dans une culture particulière, elle en hérite les « schèmes fondamentaux » et ce que l'on désigne habituellement par les termes de normes et valeurs, tout en ne la jouant pas toujours sous le même mode. Elle est travail, elle prend ce donné et le reformule, le sculpte et le peint de ses mélanges particuliers.

Voyons maintenant comment Dumont circonscrit cet objet

Du mythe à l'idéologie : un hiatus

Afin de mieux circonscrire son objet, Dumont utilise la méthode des types idéaux et place face à face le mythe et l'idéologie. L'idéologie est le mode d'expression du sens propre à la modernité. Le mythe caractériserait plutôt les sociétés pré-modernes. Le mythe est, comme l'idéologie, une

parole collective. Cependant, il se situe dans une autre temporalité que l'idéologie des sociétés modernes. Pour les sociétés du mythe, le temps est dédoublé. À chaque instant le moment présent peut être mis face au temps des origines. Chaque pratique importante a son modèle dans cette origine qu'il appartient au mythe de remettre en scène à chaque fois dans la vie quotidienne. Ainsi, d'anciennes pratiques subsistent et les innovations s'éteignent dans l'oubli qui est constitutif du mythe. En effet, le mythe doit avoir une mémoire sélective. Il ne peut pas incorporer ce qui menace l'ordre séculaire s'il veut être une remise à l'ordre du jour des significations premières, il ne peut que faire la sourde oreille à ce qui l'en éloigne. Ajoutons cependant que, malgré tout, le mythe doit incorporer quelques nouveautés, sinon, il ne pourrait se maintenir face au changement qui demeure tout de même le lot de chaque journée. Ainsi, le mythe est une parole d'unanimité. Il se charge du maintien de l'ensemble, il masque les différences.

Comme le mythe, l'idéologie est aussi une parole qui totalise. Cependant, elle se meut dans une autre temporalité que celle du mythe. Dumont montre bien comment nos sociétés ont aboli la double temporalité du mythe pour engendrer des débats sur l'ici-bas. L'idéologie vient en quelque sorte prendre le relais du mythe comme dépositaire du sens partagé.

Alors que pour l'action élémentaire, le langage peut suffire à fournir le contexte, quand l'action concerne la société globale, quand le geste est posé par un groupe, par une entité qui se dit à la première personne du pluriel, le langage ne suffit plus. Bien sûr, ce « nous » ne se constitue pas à l'extérieur du langage. Mais par son existence même, il suppose une configuration davantage élaborée et celle-ci lui est fournie par l'idéologie. Ce discours vient donc combler le vide laissé par la disparition du mythe.

Le mythe donnait le sens de l'existence d'une société. Mais il n'entraîne pas celle-ci dans sa chute. Elle se donne plutôt un autre mode d'expression : l'idéologie. Que ce passage du mythe à l'idéologie soit rendu nécessaire par la diversité constitutive de nos sociétés demeure une supposition spéculative. De toute façon, il ne s'agit pas tant ici d'expliquer le passage du mythe à l'idéologie que de caractériser l'une par rapport à l'autre. De ce face à face, il ressort ce fait que

dans les sociétés modernes, le « temps des origines » est matière à discussion, il n'est pas immédiatement unanimement reconnu selon une version faisant l'unanimité, ce qui apparaît comme plus probable dans une société régie par le mythe.

Une seule origine n'est plus d'emblée acceptée par tous. Les sociétés modernes sont l'enjeu d'une lutte des groupes sociaux pour en donner le sens. Selon Dumont, cette lutte est rendue inévitable par le fait qu'un sens unitaire n'est plus en mesure de recouvrir toute la structure sociale. Celle-ci est fragmentée et : « C'est donc par une dissociation du sujet et de son espace que se caractérisent avant tout nos sociétés d'aujourd'hui » (Ibid., pp. 60-61). C'est aux idéologies qu'il appartient de panser cette plaie, c'est-à-dire que dans la modernité, pour Dumont, c'est à travers les idéologies que les sociétés arrivent à se constituer en tant que sujet de l'histoire.

La sociologie de Dumont consiste ainsi en l'étude de la constitution de ces consensus sociaux. Cette sociologie a pour objectif de laisser la parole à l'acteur social et aux groupes sociaux, d'aborder l'étude de l'homme en prenant pour point de départ le discours que l'homme tient sur lui-même. Ce discours prend la forme du discours idéologique dans les sociétés modernes. Il est nécessaire, il a pour fonction de permettre à l'homme de se créer un horizon de sens à partir duquel il puisse comprendre son insertion dans le monde. L'idéologie est donc le moyen par lequel se refait l'unité significative qu'aurait assurée le mythe en d'autres temps. Cependant, et il est important de le noter, cette unité n'est unité qu'à partir d'un point de vue particulier. L'idéologie est une construction, elle dit le sens à partir (ou en fonction) de ceux qui l'énoncent. Ainsi, elle est une définition parmi d'autres possibles. En fait, selon Dumont, les idéologies constituent des « ...schémas explicites constituant, pour les fins de l'action à poursuivre, des définitions solidaires de la situation et des groupes qui y sont engagés. » (Dumont, 1963, p. 48)

On le voit bien, la multiplicité des idéologies est donc fonction de la multiplicité des groupes sociaux qui se définissent une appartenance, qui cristallisent un moment de l'histoire, selon leur point de vue particulier. Comme nos sociétés mettent en scène de multiples positions sociales et de multiples rapports au monde, il va de soi qu'émergent des définitions de la situation très diverses. La société devient ainsi elle-même l'enjeu d'un débat, elle est à la fois l'enjeu et le

théâtre d'une confrontation des représentations. Si une société atteint parfois un degré quelconque de stabilité, c'est qu'il se forme un certain équilibre entre les définitions de la situation. Soit qu'un groupe réussisse à faire primer la sienne, soit que le choc des discours donne lieu à un compromis. La résolution partielle des conflits, ou leur résorption, dépendent de la capacité d'une idéologie à s'ériger en définition légitime et officielle. Pensons par exemple à la religion chrétienne dans l'Occident du Moyen Âge ou à l'idée d'économie de marché dans la modernité. La culture est l'horizon sur lequel se profilent ces débats idéologiques. Dans les sociétés modernes, les définitions du vivre ensemble fusent de toutes parts. Ce que l'on désigne par le concept de culture est, pour Dumont, cet espace où s'entrechoquent les paroles collectives de totalisation, de syncrétisme. Dans les sociétés de l'idéologie, la culture est une instance en constant chambardement. Elle est le lieu des débats, des discours et des compromis. C'est la vitalité des discours idéologiques et des sujets collectifs qu'ils fondent qui permet la mouvance de la culture. Ainsi : « L'unité de la culture est une entreprise polémique dont la culture est justement l'enjeu. » (Dumont, 1974., p. 72)

Cette façon d'entrevoir la vie sociale moderne sous la forme d'un débat sur le sens a des conséquences sur la définition qu'une telle sociologie donnera au concept de société. Tout d'abord, les groupes qui portent les idéologies ne doivent pas être perçus comme étant des entités qui préexistent à leur actualisation dans le discours. Pour Dumont, il n'y a pas d'un côté les conditions matérielles d'existence et de l'autre les idéologies qui en rendent compte. Les sujets sociaux, les sujets collectifs devrait-on dire, se construisent dans le langage de la société, ils se donnent une existence en se donnant un sens.

Ceci pose la question de savoir comment émergent ces discours, et quels en sont les matériaux. Les discours idéologiques sont construits par des hommes qui cherchent à donner sens à leur expérience partagée du monde. Pour arriver à rassembler, ces discours doivent nécessairement faire des compromis, ils sont sujets à de nombreux ajustements. Cependant, ils demeurent fidèles à leur visée première qui est de donner du sens à ce monde déserté par le mythe. Pour créer ces définitions de la situation que sont les idéologies, les hommes ont recours évidemment au langage. Ils mobilisent aussi les valeurs et les normes qui sont propres à leur culture et les

accoient aux faits qui se trouvent ainsi valorisés ou mis à l'écart. Cet amalgame de faits et de valeur, Dumont y revient souvent. C'est pour lui une des caractéristiques principales de tout discours idéologique que de reprendre les grands thèmes de la culture pour en donner une nouvelle version à tendance totalisante. On peut voir là une stratégie du locuteur, du groupe qui soutient le discours, pour faire accepter sa vision du monde par la majorité, ou simplement pour s'en donner une, au sein de laquelle s'inscrit sa propre existence. En se référant à des morceaux importants de la culture, le discours idéologique peut peut-être gagner des adhérents, se faire entendre davantage. Ainsi, en plus de s'énoncer dans des termes précis, il emprunte à un imaginaire qui le sous-tend, qui, pourrait-on dire, le rend possible. Ainsi, les matériaux avec lesquels sont façonnées les idéologies sont issus de la culture où elles émergent. L'idéologie n'est donc jamais un cri informe, indéchiffrable. Elle est un discours dont l'origine peut être repérée et dont on peut, jusqu'à un certain point, tracer la genèse. Jusqu'à un certain point parce que Dumont insiste là-dessus : il ne s'agit pas de chercher quelque substance qui se tiendrait en amont de l'idéologie et qui constituerait une origine tangible et simple du discours. Elle n'est pas un simple reflet, un filtre ou un masque. Il faut l'aborder pour ce qu'elle est et comme elle se présente à nous : sous la forme d'un discours. L'analyse doit donc accueillir ce discours et en comprendre la syntaxe, en assimiler la structure. Ce faisant, il se peut bien qu'elle rencontre ces amalgames de faits et de valeurs auxquels nous avons précédemment fait allusion. Ces valeurs ne seront pas étrangères à ce qui est, par ailleurs, présent dans la culture d'où est issue l'idéologie. L'analyse pourra aussi tomber sur des réminiscences d'autres discours, d'autres idéologies. Ce sera d'ailleurs très certainement le cas lorsque le discours étudié s'inscrira ouvertement en lutte avec un vis-à-vis. Il se peut aussi que l'analyse butte sur des éléments du discours qu'elle ne peut assimiler, qui apparaissent étrangers à la culture considérée. Dans ces cas, une hypothèse vaut d'être explorée : le retour du refoulé.

Dans la présentation de sa sociologie des idéologies, Dumont recourt souvent à des concepts empruntés à la psychanalyse. Il y a là plus qu'un effet de mode et bien davantage que la simple analogie. Pour Dumont, la société est constituée par les sujets collectifs dont les faits de conscience diffèrent peu de ceux des consciences individuelles. Nous illustrerons cette facette de la pensée de Dumont en montrant comment une idéologie procède pour s'élever et se maintenir à

la position de définition officielle d'une part de la vie sociale. Prenons le cas de la religion, que Dumont utilise d'ailleurs lui-même. Une religion est une vaste idéologie. Il ne s'agit pas ici de discréditer quelque religion que ce soit en l'affublant de ce vocable. Bien au contraire, c'est une étape nécessaire dans l'appréhension de cet objet que de le considérer comme représentant une définition particulière de la vie des hommes. Une religion est idéologie à partir du moment où elle entend donner sens à l'existence de l'homme. Pour ce faire, elle doit effectuer des choix. Elle va sélectionner des valeurs et des normes qui recevront une importance particulière, qui assumeront une certaine prépondérance. Dans le même mouvement, elle en rejettera d'autres, en laissera de côté. Il en ira de même pour les faits et les événements qui mériteront d'être soulignés par des fêtes ou de certains comportements qui seront frappés d'interdit. En tout point, tout au long de sa constitution et au fil de ses ajustements ponctuels, l'idéologie choisira de valoriser des éléments de la culture et de l'histoire pour en occulter d'autres. Vu par l'analyste ou par un individu qui n'adhère pas à cette religion, ces choix apparaîtront arbitraires. Ce qui montre bien que l'idéologie se veut totalisante tout en étant une construction qui ne peut pas absorber tout le sens de la vie sociale en un énoncé cohérent, qui fasse tout à fait l'unanimité. L'idéologie devra, pour entraîner l'adhésion du plus grand nombre, occulter certains faits et en sur-valoriser d'autres. Du bassin des signifiants possibles, elle fera un tri et le simple fait d'effectuer une telle sélection la trahit en tant que discours particulariste. Un autre groupe pourra puiser à même un semblable bassin de signifiants pour engendrer un discours radicalement différent ou tout à fait contraire au premier. La culture se présente ainsi, dans cette optique, comme un champ polémique occupé par des groupes sociaux véhiculant une définition différentielle d'eux-mêmes. C'est pourquoi l'idéologie est assimilable à la parole. D'un même langage fusent de multiples paroles qui renvoient toutes, d'une certaine façon, à l'expérience de la singularité. Ainsi, alors que le mythe se présentait comme un donné, qu'il surgissait du temps des origines pour rétablir la cohérence du monde, l'idéologie se donne d'emblée comme construction. Elle n'est pas issue d'une autre temporalité et ne peut pas prétendre englober l'histoire entière. Elle se dit et se sait dans un lieu et une époque particulière et est une projection bien davantage qu'une absorption du sens. L'idéologie est le mode sur lequel les hommes extraits du mythe recomposent une totalité à partir d'un horizon fragmenté. C'est ce que veut dire Dumont lorsqu'il écrit que : « Plutôt que d'être reçu comme jadis, le sens doit être *posé*. » (Ibid., p. 64)

Ce qui n'est pas retenu par l'idéologie dominante - ici une nouvelle religion - n'est pas pour autant nécessairement perdu à jamais. Les éléments se trouvant momentanément enfouis, occultés (qui ne sont mobilisés dans aucun discours) sont refoulés, dira Dumont. Le retour du refoulé peut prendre diverses formes. Il se peut que ce qui fut au départ négligé se trouve ultérieurement réintégré dans le discours dominant. Il est aussi possible qu'un groupe émerge qui soit bâti à partir de cet élément ou de ces éléments qui n'ont pas été incorporés au premier discours. Ainsi, ce que la religion avait voulu occulter reparaît et vient la hanter de nouveau. Tout comme le refoulé de la conscience individuelle, celui du sujet collectif peut resurgir en ayant subi certaines transformations ou altérations. Ce qui rend son repérage particulièrement difficile. L'analyse devra donc porter attention à cette possibilité de voir réapparaître dans un discours donné des éléments n'ayant pas survécu à de précédents débats.

L'idéologie et ses fondements

L'idéologie est un discours qui n'est pas sans fondement. Ce n'est pas un songe qui se dit dans le vide, qui serait sans ancrage. On peut identifier deux ancrages dans la théorie de Dumont : la culture et le symbolisme.

Pour Dumont, on l'a vu, la culture c'est à la fois le milieu nécessaire à l'émergence d'un discours idéologique et ce qui est constitué par le choc des diverses idéologies. Il convient de revenir un peu sur cette culture-milieu. La culture est, pour Dumont, un espace de dédoublement. Cette thèse est admirablement démontrée dans *Le lieu de l'homme*. Elle est dédoublement parce qu'elle est à la fois reçue et créée, elle est en mouvement, elle épouse le mouvement des sujets qui s'y définissent. Elle se dédouble en culture première et en culture seconde. La culture première désigne l'héritage qui accueille le sujet dans un univers de sens partagé. La culture seconde, c'est le résultat de la présence et surtout de l'agir des sujets au sein de cette culture. Tout sujet est d'emblée une construction, un projet en éternelle réorganisation. Inséré dans le monde, il n'y est pas simplement submergé. Il donne une saveur particulière à la culture qu'il habite.

Prenons, par exemple, le cas du langage. Le langage préexiste au sujet. Il comporte une structure donnée et sa propre cohérence. Cependant, il n'est que s'il est projeté dans le monde par une conscience. Ce faisant, la conscience imprime dans les signifiants sa propre intentionnalité. La conscience donne un goût particulier aux mots par lesquels elle se rejoue l'unité du monde. Comme le dit Benveniste, cité ici par Dumont : « « ...le langage est la possibilité de la subjectivité, du fait qu'il contient toujours les formes linguistiques appropriées à son expression, et le discours provoque l'émergence de la subjectivité, du fait qu'il consiste en instances discrètes... » » (Ibid., p.67)

Qu'il suffise de lire de la poésie pour s'en convaincre, la structure n'épuise pas le sens. Il en va de même pour les éléments constitutifs de la culture que sont les valeurs, les normes, les rôles ou les symboles. Ils sont tous là en attente d'être mobilisés dans la quête de sens d'une subjectivité, ils sont en latence dans la culture première et forment la culture seconde dans leur insertion dans le monde. Les nouvelles significations et les intentionnalités particulières des hommes s'impriment dans la culture et c'est dans cette mouvance que les cultures sont infléchies vers des destins toujours nouveaux. Les idéologies sont le fait de sujets collectifs. Tout comme la conscience individuelle, elles travaillent le monde, s'y insèrent en se fondant (ou en étant fondues) dans le vaste manteau de sens qui s'imbrique au monde. Pour être discours, elles s'insèrent dans le langage. Comme paroles particulières, elles l'habitent avec une intention bien définie : redire, dans leurs mots et selon leurs intérêts, l'unité du monde. Du point de vue de l'idéologie, la culture est un paysage qui peut être aménagé de diverses façons. En tentant de mener à bien ses plans, le discours idéologique agit sur la culture et la marque de son existence. Ainsi, selon Dumont, l'idéologie synthétise des moments épars de la culture dans le mouvement de sa constitution qui a pour but de constituer le sujet en lui fournissant un contexte aux repères bien marqués, en définissant la situation, en créant un point de vue partagé. La culture prend un sens nouveau lorsqu'elle est remodelée par le discours idéologique. Donc, la culture n'a pas qu'un sens donné (culture première), celui que met en lumière, d'une certaine façon, le structuralisme, elle prend aussi un sens en étant travaillée par l'idéologie : « Quelle ait un sens parce que les sujets dans leur effort pour s'affirmer, lui en donnent un en rassemblant des éléments autrement

épars dans la culture : on peut aussi le montrer. » (Ibid., p. 66) L'idéologie est donc le résultat d'un effort de mise en forme.

Plus spécifiquement, c'est des symboles que le discours idéologique se nourrit. Ici, Dumont reste tout de même assez vague, il faut piger dans plus d'un chapitre pour tenter de comprendre de quoi il s'agit. En définitive, il pense que les sociétés se donnent des figures relativement stables dans l'agencement particulier de signifiants. Ces agencements, ce sont les symboles. Les symboles sont des cristallisations de signifiants qui consistent en l'amalgame de faits et de valeurs qui s'entre-définissent. Par exemple, on peut penser que la rébellion de 1837-1838 agit comme un symbole du mouvement souverainiste québécois. On associe des valeurs à cet événement qui peut-être n'y étaient pas impliquées à l'époque et on peut aussi occulter quelques détails. Du choc entre cet événement et des valeurs que certains y projettent naît un symbole.

L'idéologie va se nourrir d'un tel symbole. Elle pourra utiliser le sentier battu qu'il représente dans l'imaginaire pour mieux s'y immiscer. Par exemple, le discours souverainiste québécois va rappeler ces événements tragiques de l'histoire nationale pour y associer des luttes actuelles et des projets futurs. Le symbole servira de tremplin, de rampe de lancement à un discours qui non seulement énonce une interprétation du passé, mais entend infléchir le devenir. Dans cette récupération à des fins qui ne sont pas nécessairement partie prenante de sa définition antérieure, le symbole advient. Extirpé du passé, il devient un outil du présent et est mobilisé dans un projet d'avenir. Ce faisant, il passe du statut de symbole à celui de signe. Le signe, c'est le distillat du symbole, c'est ce qu'il devient, ce qui reste de lui quand il est rappelé à la mémoire dans le but de servir de caution à un discours qui lui est, somme toute, étranger. Le discours idéologique, en mobilisant ainsi de multiples symboles, les enchaîne dans un discours où ils deviennent autant de signes. Dans cette mouvance, le symbole revient sur ses pas dans une forme nouvelle. Il s'était extrait de la praxis la plus brute pour être élevé au rang de noyau de sens pour une culture donnée. Il y revient comme outil d'un discours qui a justement pour but de redéfinir, à son propre compte, la culture.

Jusqu'ici, on a dit du discours idéologique qu'il était le mode sous lequel les sujets collectifs se constituent. Pour avoir tant insisté là-dessus, on risque d'avoir quelque peu négligé d'autres modes d'expression qui parcourent la culture. Chez Dumont, le discours idéologique est le point limite de l'expression de la société, il représente une limite du spectre que ferme à l'autre bout le langage. Attardons-nous un peu sur l'espace ainsi délimité. Cet espace, c'est le lieu de l'imbrication entre le langage et ce dont il parle. Au point limite du langage, on retrouve ce que Dumont appelle la praxis. La praxis est constituée par les pratiques humaines les plus élémentaires. À ce niveau, le dédoublement de la culture n'est pas nécessairement ressenti, il gît dans sa potentialité. La praxis est l'amalgame des gestes et des perceptions avec leur signification, leur émergence comme concept. Le concept, c'est ce qui fonde tout autant l'objet inanimé que son utilité pour l'homme. En nommant la chose, l'homme l'extirpe en quelque sorte du néant pour la faire advenir à *son* monde. Cependant, en nommant l'objet, l'homme n'en épuise pas toutes les faces. Nommer l'objet ce n'est pas le saisir pour ce qu'il serait comme chose en soi. Il y a donc mise en forme du monde dès l'instant où il y a langage. Le langage est le filtre par lequel le monde s'offre à l'homme (on pourrait aussi dire que c'est à ce prix que l'homme s'offre le monde). Des représentations sont donc impliquées dans la plus élémentaire quotidienneté.

À l'autre bout du spectre, on retrouve le langage extirpé de ce rapport premier avec le monde. L'idéologie est le jeu des signifiants entre eux. Ces signifiants ne sont pas des frivolités de l'esprit, ils ont en définitive leur enracinement dans la praxis. Seulement, l'idéologie en est suffisamment éloignée pour s'en émanciper quelque peu et avoir une existence propre, un rapport au monde particulier. Ce qui distingue ce rapport au monde, c'est la faculté de s'en bâtir une image cohérente et d'agir comme une boucle de rétroaction sur la praxis. Nous avons donc, d'un côté, le langage indissociablement uni à l'existence matérielle des hommes, et de l'autre, le langage comme définitif explicite du monde. Entre ces signifiants hérités et ces significations engendrées, tout un monde d'expression est possible.

Pensons encore une fois à la poésie. Elle est aussi un retour sur le sens du monde. Elle joue avec les signifiants pour dire le monde à sa façon, par l'entremise d'une conscience particulière. Elle n'a pas la prétention (on pourrait aussi dire l'obligation) totalisante de l'idéologie, mais elle n'est

pas pour autant un simple compte rendu de l'expérience quotidienne. Elle est une de ces formes de discours qui survit entre les deux pôles du langage, celui de l'individu et celui des groupes sociaux. Il serait possible d'en trouver bien d'autres. C'est pourquoi Dumont a jugé bon de spécifier que « Il ne saurait être question d'identifier expression et idéologie ; celle-ci est un mode particulier d'expression. » (Ibid., p. 124)

Néanmoins, les idéologies ont un rôle primordial à jouer dans l'organisation d'une société. C'est par les idéologies, selon Dumont, que se font et défont les consensus, c'est elle qui bat le rythme du changement social. Elle se montre le plus ouvertement comme construction quand elle s'incarne dans un discours politique, mais elle l'est toujours. En fait, toute idéologie est politique au sens où elle est une prise de position sur le devoir être de la société: « Le travail des pratiques idéologiques consiste à créer et à recréer, par-dessus la dispersion et les contradictions des situations historiques, des situations plus vastes où les sujets sociaux peuvent revêtir des statuts et jouer des rôles plus cohérents, où aussi de nouvelles contradictions sont rendues possibles. Déjà, sous cet aspect, toutes les pratiques idéologiques peuvent être appelées politiques. » (Idem.)

Ainsi, selon Dumont, le changement social ne peut pas être compris à l'extérieur de l'espace du discours que les sociétés tiennent sur elles-mêmes. Si nos sociétés sont mouvantes, si on y perçoit aisément le changement, on ne peut pas s'en remettre à une explication en terme de « jeu des forces » où inexorablement une dimension de l'activité humaine (disons par exemple le développement de la technologie ou du capitalisme) se fait déterminante. Au contraire, il faut accepter de chercher à comprendre la façon dont les hommes ont interprété ces avènements et les ont informés d'une finalité particulière. Pour comprendre comment une société change, il faut voir comment elle s'est dit ce changement, comment elle se l'est représenté et l'a ainsi infléchi dans une direction particulière ; il faut examiner comment la culture a pu permettre une réorientation des pratiques. Pour ce faire, il faut examiner ce qui induit le débat au sein des cultures (dans les sociétés qui survivent au mythe), c'est-à-dire les idéologies. Expliquer le changement revient ici à voir comment émergent et s'imposent des idéologies particulières.

C'est parce qu'elles sont ce par quoi les groupes sociaux se constituent que les idéologies ont une importance primordiale dans l'étude du changement social. Comme le dit Dumont, l'idéologie est un mode de « ... construction des sujets et de leur situation. » Il ne saurait y avoir de groupe social dépourvu d'un discours qui le définisse tout comme il faut éviter de chosifier le discours pour en faire une entité tout à fait autonome de toute praxis, qui flotterait au-dessus de la vie sociale pour l'irradier d'une vision du monde particulière. La réalité de l'idéologie et des groupes sociaux est donnée dans leur imbrication. Ainsi, si l'idéologie influe sur la culture, ce n'est jamais en son nom propre (en tant qu'élément *sui generis* de la vie sociale), mais en tant qu'elle se fait messenger d'un groupe.

Cette mise en pli qu'opère l'idéologie n'est pas superficielle. Ce ne sont pas des changements en surface qu'elle comporte, mais la détermination de la place des individus dans la plus vaste socialité. En effet, l'idéologie est en mesure de générer des définitions des acteurs sociaux qui seront ensuite transmises dans la socialisation, qui seront en quelque sorte officialisées dans la culture au moment de sa transmission. Ainsi, l'idéologie ne fait pas que donner sens et cohérence à des situations, elle donne aussi sens aux sujets pour qui et à qui elle parle : « Les pratiques idéologiques ne se limitent pas à cette détermination d'une aire sociale. Elles ne circonscrivent la forme d'une situation et d'une action qu'en définissant aussi la forme d'un agent, d'un sujet. ... les pratiques idéologiques créent, au-dessus ou en marge de tous les autres, des rôles et des statuts plus strictement enchaînés.» (Ibid., p. 104)

Si nous récapitulons, on s'aperçoit que Dumont accorde un pouvoir important de mise en forme et de définition aux idéologies dans les sociétés modernes. Est-il possible qu'il aille trop loin, qu'il donne aux idéologies une importance démesurée? C'est possible. Pourtant, il est ardu de le démontrer. On pourrait lui objecter que les transformations importantes dans les moyens de production et les innovations ont fortement conditionné le changement dans le passé et que maintenant, la technologie semble voguer sans autre destination que son propre dépassement vers un avenir incertain. La théorie de Dumont peut parer à ce genre de critique. Celle-ci affirme l'apparente autonomie des conditions matérielles d'existence par rapport à la volonté des sujets. En discutant la définition que donnait Dumont à la notion de praxis, nous avons montré que pour

lui, il n'y a pas de pratique humaine qui soit tout à fait autonome face à la projection de sens qu'opère l'homme. Que ce soient les moyens de production ou les innovations technologiques, on a affaire ici à des pratiques qui mettent en scène des subjectivités humaines. Celles-ci imprègnent leur agir de leur intentionnalité propre et infléchissent dans un sens ou dans l'autre le devenir de toute innovation.

Pour Dumont, il n'existe pas de pratique humaine qui soit exempte de la projection d'une intentionnalité. Mais il y a plus. On pourrait objecter à la théorie de Dumont qu'elle ne peut rendre compte des changements induits par des phénomènes globaux comme l'émergence du capitalisme et ses conséquences. Bien sûr, l'échange de biens est une pratique humaine et son étude peut se faire selon le paradigme ici présenté. Cependant, ce que ce paradigme ne permet pas de saisir, c'est l'impact d'un tel développement sur la structure même de la praxis. Pour prendre un exemple concret, on pourrait opposer la théorie de Dumont à celle développée par Gilles Gagné dans l'article *l'État commercial ouvert*¹. Dans ce texte, Gagné montre que le mode d'être de l'État moderne s'est modifié au rythme où la sphère marchande envahissait la sphère de la production domestique. Une fois que les familles ouvrières sont complètement absorbées dans l'économie capitaliste, qu'elles n'ont plus une terre de laquelle tirer leur subsistance en temps de crise économique, il appartient à l'État d'assurer le maintien du «fond de force de travail». Dans cette explication du développement des figures de l'État moderne, dans cette phénoménologie de l'État, il n'est nulle part question d'idéologie. Ce n'est pas une catégorie utile au dévoilement de l'argument. Puisque le texte de Gagné traite de l'État moderne dans ses figures successives et en général dans l'Occident moderne, il ne cherche pas à montrer leur occurrence en tel lieu et à telle époque, il dresse un portrait global. Plutôt que d'invalidier la façon d'expliquer le changement de Dumont, la méthode de Gagné en circonscrit le champ d'exercice. Traiter de l'idéologie et de son influence sur le développement des sociétés, c'est toujours traiter d'une société particulière, d'un champ particulier du discours social. Ainsi, il est légitime de dire que, grâce à Dumont, on peut saisir avec davantage de finesse ce que le portrait global ne permet pas d'appréhender, c'est-à-dire le sens qu'a pris pour les citoyens d'un État donné le passage des différentes figures de l'État.

¹ GAGNÉ, Gilles, « L'État commercial ouvert », *Conjonctures et politique*, No 7 automne 1985, p. 51 à 81.

Reprenant ce constat, Dumont le pousse un peu plus loin. Il montre que le degré le plus systématique et le plus influent d'intentionnalité est celui des sujets collectifs, des groupes sociaux. Cette intentionnalité s'exprime dans le discours idéologique. Ainsi, la société elle-même, et non pas seulement quelques pratiques reliées à l'innovation, est soumise à son emprise. On peut donc dire que les idéologies fondent les sociétés : « Ce que nous appelons *la société* est la résultante de pratiques de l'officialisation ; la construction de l'officiel s'achève dans des discours idéologiques qui servent de discriminants aux sujets collectifs pour démêler les antinomies de leurs actions et formuler leurs projets. Mais ces discours ne sont pas seulement des discriminants quand ils sont achevés ; ils le sont dans leur construction même. » (Ibid., p. 151)

Dumont écrit aussi, un peu plus loin, que : « En partant de l'idéologie, on n'opte pas fatalement, comme on le prétend volontiers, pour une vue idéaliste des phénomènes sociaux. Au contraire, on se trouve ainsi renvoyé aux enracinements d'une société qui, avant d'être une chose, est un débat. » (Ibid., p. 158) Dans la même veine, il écrit : « Un conflit des pratiques de l'interprétation : ce pourrait bien être, à tout prendre, une définition opératoire de la société, une définition de l'objet de la sociologie » (Ibid., p. 171)

En ce qui nous concerne, point n'est utile de ressasser ici tout l'échafaudage théorique de Dumont, tout passionnant qu'il soit. En y introduisant le lecteur, nous avons deux objectifs : énoncer clairement l'ancrage de notre travail dans une théorie donnée et préparer le terrain pour une définition de la notion d'idéologie qui sera désormais notre seule préoccupation. Nous allons bientôt entrer dans l'analyse du discours du *Social Gospel* et de la LSR. Mais avant, il nous reste une étape à franchir : il faut énoncer une définition opératoire de la notion d'idéologie et montrer comment nous entendons étudier celles qui nous occupent pour les fins de la présente étude.

Dans un article paru dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, Dumont donne la définition suivante : les idéologies sont des « ... schémas explicites constituant, pour les fins de l'action à poursuivre, des définitions solidaires de la situation et des groupes qui y sont engagés. » (Dumont, 1963, p. 48) Bien que cette définition précède l'ouvrage *Les idéologies* de plus de dix

ans, elle est tout à fait en accord avec ce que nous avons dit jusqu'à maintenant. Nous allons la décomposer pour en expliquer chacun des termes. Par « schémas explicites », Dumont veut marquer que les idéologies ne sont pas des approximations ou des rêveries et qu'elles ne s'élaborent pas en dehors de l'expérience d'un groupe donné. Un groupe se donne explicitement une définition de ce qu'il est et de ce qu'il entend faire en créant ce discours. Par « schémas », il faut comprendre construction, et par « explicite », il faut comprendre que cette construction se donne effectivement à voir comme telle. L'idéologie ne se cache pas qu'elle tente d'en imposer, qu'elle cherche à convaincre en associant entre eux les éléments les plus divers de la culture. Dumont ajoute que ces schémas explicites « constituent, pour les fins de l'action à poursuivre, des définitions solidaires de la situation et des groupes qui y sont engagés. ». Notons tout d'abord que les idéologies sont élaborées dans un but bien précis : elles servent à orienter l'action des groupes qui les énoncent et à fonder l'existence et l'identité de ces groupes. On pourrait croire que c'est là un détail qui n'a pas à retenir notre attention. Il n'en est rien. Cette caractéristique de l'idéologie nous permet d'en comprendre la raison d'être, d'en expliquer l'avènement. C'est dans le but d'infléchir le cours des activités humaines ou de déplacer l'accent normatif d'une société que l'idéologie est formulée. C'est en cela qu'elle est véritablement une pratique. Mais il y a plus. Ce programme d'action sert certes à orienter les conduites, mais il génère aussi un horizon de sens, nous dit Dumont. En définissant, en remaniant le contexte social pour qu'il reflète l'intentionnalité d'un groupe, l'idéologie informe le monde d'une saveur nouvelle. Bien plus, elle dit le sens du groupement qui l'énonce. Celui-ci se construit à mesure qu'il se dit, qu'il projette son intentionnalité dans le monde.

Voici donc posée une définition satisfaisante du concept d'idéologie tel que le conçoit Dumont. C'est dans cette perspective que nous invitons le lecteur à nous suivre dans l'analyse du discours du *Social gospel* et de la LSR. Cette définition que Dumont énonce en 1963 peut être quelque peu bonifiée par ce qu'il nous livre dans l'ouvrage de 1974. Disons que dès les années soixante, la notion est solidement ancrée et qu'elle s'est explicitée davantage par la suite. Parmi les éléments qu'il faut garder en tête lorsque l'on aborde l'idéologie dans cette perspective, voici les principaux :

- 1- Elle est une pratique sociale de la convergence. C'est-à-dire qu'elle vise à rassembler et à totaliser. L'analyse devra donc porter une attention toute particulière à la façon dont l'idéologie tentera de faire consensus ou de convaincre.
- 2- Elle réconcilie faits et valeurs. En ce sens, on peut la comparer à une courtepointe, parce que, ce faisant, elle effectue un formidable exercice de syncrétisme en accordant davantage d'importance à tel ou tel élément de la culture sans jamais cacher qu'elle agit ainsi dans le but de modifier une partie de la configuration culturelle propre à la société dans laquelle elle prend position. Ici encore, l'analyse aura une piste fructueuse à suivre en ce qu'elle pourra identifier ces valorisations apparemment arbitraires pour en comprendre l'origine et la raison d'être.
- 3- Elle définit des fins. Ce faisant, elle pourra, au besoin, s'appuyer sur des consensus antérieurs et leur faire reprendre du service pour une nouvelle bataille. Ici, l'analyse devra surtout chercher à identifier les sources de l'idéologie, à identifier les autres discours auxquels elle s'abreuve. Parce que l'idéologie est toujours enracinée dans une praxis donnée, elle sera souvent en dette par rapport à d'autres discours qui lui préexistent. Ainsi, il est possible de tracer des filiations entre diverses idéologies au sein d'une même société en identifiant les thèmes et consensus qu'elles peuvent s'échanger.
- 4- Elle est syncrétisme, elle masque des contradictions. Dumont ne dit pas que tous les discours idéologiques sont porteurs de contradictions. Cependant, il dit clairement qu'il ne faut pas se surprendre d'y en découvrir, et qu'on doit même s'y attendre. L'idéologie ayant une visée de totalisation, visant à faire l'unanimité, est tenue d'utiliser un vaste éventail d'éléments, de symboles, de rôles et de valeurs à la culture ambiante. Dans ce mouvement, elle risque fort de se retrouver avec un bagage assez hétéroclite. Si elle entend s'élever jusqu'à l'officialisation, l'idéologie devra réussir à rassembler cette diversité dans une cohérence solide. Elle fera du collage et du rapiécage afin de se maintenir dans la cohérence. Dumont dit à ce sujet que les idéologies ne rassemblent pas des éléments nécessairement contradictoires, mais qui peuvent

parfois apparaître comme incompatibles de prime abord. Et c'est ce travail que l'analyse doit tenter de révéler.

5- Elle est dérivation à partir d'autres discours, idéologiques ou autres. L'idéologie ne surgit pas du néant et a souvent recours à d'autres discours pour se doter d'une solide fondation. Une idéologie pourra donc s'appuyer sur d'autres idéologies ou encore, sur ces symboles dont il fut précédemment question. Entrevoir les emprunts qui sont faits entre les discours au sein d'une société donnée, c'est en approcher le noyau. En effet, comme l'écrit Dumont : « Ce que nous appelons *la société* est la résultante de pratiques de l'officialisation... » (Dumont, 1974, p. 151) C'est-à-dire qu'une société est la résultante des débats idéologiques et qu'elle est cohérente parce que les différentes idéologies sont toutes d'une certaine façon, reliées entre elles par le réseau de sens que créent ces emprunts successifs.

II- COMMENT PEUT-ON ANALYSER L'IDÉOLOGIE ?

Il existe de multiples façons d'aborder l'idéologie, et ce, même à l'intérieur d'une même perspective. Partant de la théorie de l'idéologie de Fernand Dumont, au moins deux approches sont possibles : la méthode analytique utilisant des modèles descriptifs et la méthode interprétative.

La méthode analytique fonctionne en deux mouvements. Dans un premier temps, l'analyste construit un modèle en se basant sur une définition du phénomène « discours idéologique ». Ensuite, il lui reste à confronter le discours à l'aide de ce modèle descriptif pour décomposer en moments distincts ce qui formait à l'origine un tout. La comparaison de ce distillat du discours avec une autre idéologie ajoute une dimension à cette méthode par la comparaison, et peut en enrichir la portée.

Quant à la méthode interprétative, elle fonctionne sous mode herméneutique. C'est-à-dire qu'elle vise à faire communier lecteur et discours afin que s'en dégage une interprétation originale (sans être pour autant personnelle) du discours analysé. Cette méthode comporte peu de prescriptions méthodologiques et repose essentiellement sur la capacité du chercheur à sentir le sens (ou *un* sens) du discours et à le rendre intelligible à ses collègues.

J'ai donc choisi d'opter pour un compromis de méthode en mobilisant ces deux approches pour les fins de la présente étude. En utilisant un modèle descriptif proche de ceux qui ont déjà été utilisés, je réduis le problème de la validité de mon analyse tout en empruntant à la méthode interprétative le droit de déborder de ce cadre pour inscrire les discours ici analysés dans un continuum plus large de la pensée politique canadienne. Cependant, cette partie de mon analyse ne pourra être considérée comme une herméneutique. Il s'agira davantage de dépister une continuité entre deux discours sur le plan de la vision du monde, par le truchement de la construction de types idéaux, que d'extraire de chacun un sens caché ou latent.

Concrètement, j'emprunte à la grille de Vincent Ross² un modèle descriptif qui fut également utilisé par Bruno Jean dans son mémoire de maîtrise³. Comme ce dernier, je ne retiendrai que 3 des 5 critères d'analyse retenus par Ross et qui s'accordent avec la théorie de l'idéologie de Dumont. Ce modèle comporte cinq pôles : le définitiveur idéologique, le destinataire idéologique, le modèle d'action, les prémisses et les représentations de la situation. Pour les fins de son mémoire de maîtrise, Bruno Jean a utilisé ce modèle, mais en l'amputant des pôles « définitiveur » et « destinataire ». Il justifiait ce choix en disant que la diversité des sources utilisées rendait ces catégories trop floues. Nous effectuons ici le même découpage, mais pour des raisons différentes. Premièrement, il s'agit ici de questionner la parenté entre deux discours, et non pas entre des groupes. Il fut donc résolu de concentrer les efforts sur les éléments du modèle qui réfèrent explicitement à des éléments du discours, à sa logique interne. De plus, en ce qui concerne l'analyse du discours du *Social Gospel*, le travail est effectué à partir de sources secondaires, ce qui rend difficile le repérage des individus impliqués. Bref, la prise en compte du pôle « définitiveur » aurait nécessité un mémoire à elle seule, tant elle implique de recherche sur les auteurs des différents textes. De plus, ces catégories ne sont en rien essentielles à la compréhension d'un discours idéologique et constituent en fait des ajouts à la théorisation de Dumont. En effet, elles servent surtout à analyser la diffusion de l'idéologie, et non à en examiner la composition, comme le fait remarquer Nicole Gagnon, pour qui il s'agit là d'un ajout visant à faire l'analyse du discours idéologique en terme d'acte de communication, alors que Dumont le conçoit essentiellement dans sa dimension expressive-normative: «Les deux premières catégories de la grille de Ross supposent qu'un discours est un phénomène de transmission d'un message d'un émetteur à un récepteur. Ce *paradigme de la communication* a- n'est pas inévitable en sociologie; b- concorde plus ou moins avec la théorie dont provient la grille; c- n'est pas indispensable à l'utilisation de cette grille.» (Gagnon, p.10)

² ROSS, Vincent, « La structure idéologique des manuels de pédagogie québécois », *Recherches sociographiques*, X, 23, 1969, pp. 171-196.

³ JEAN, Bruno, *Les idéologies éducatives agricoles (1860-1890) et l'origine de l'agronomie québécoise*, thèse présentée à l'École de Gradués de l'Université Laval pour l'obtention de la Maîtrise en sociologie, septembre 1976.

Ainsi, l'analyse déployée mobilisera trois des cinq pôles du modèle : les prémisses, les représentations de la situation et le modèle d'action. Les discours de la LSR et du *Social Gospel* seront décomposés en ces trois catégories, pour ensuite être comparés entre eux.

« Le modèle d'action est défini par l'ensemble des schémas d'action impliqués dans une justification. » (Ibid., p. 173) C'est en ces termes que Vincent Ross définit ce premier pôle du modèle d'analyse. Tout ce que le discours propose comme moyens pour infléchir le cours des choses en concordance avec ses projets constitue donc le modèle d'action. Le modèle d'action est donc le fondement du discours. C'est en énonçant son projet que le sujet collectif se donne une normativité propre. C'est par cette volonté agissante que se produit la projection de sens inhérente à la pratique et qui fonde les prémisses du discours.

C'est pourquoi on peut dire que les prémisses d'un discours en constituent le fondement normatif. Elles constituent la projection de sens inhérente à la prise de parole du groupe qui l'énonce. Vincent Ross en donne la définition suivante : « Les prémisses (ou « sources ») idéologiques sont les « conceptions générales », les « évidences fondamentales », les valeurs ou les « finalités désirables » considérées comme étant de sagesse commune, et au nom desquelles s'énoncent les normes explicites (les principes ou règles) justifiant le programme d'action et contestant les groupes idéologiques divergents... » (Ross, 1969, p. 173) Les prémisses viennent ainsi donner un sens à l'action projetée.

Enfin, les représentations de la situation sont formées des jugements que porte le discours sur le monde dans lequel s'immisce son intentionnalité. Il s'agit de la résultante du choc entraîné par la rencontre de la normativité du discours et des significations partagées, ou, plus généralement, la culture. En fait, on peut dire qu'il s'agit de la rencontre du modèle d'action et de la culture, laquelle rencontre est médiatisée par cette dimension de projection de sens que représentent les prémisses. C'est donc aussi un premier travail de mise en forme exercé à partir des prémisses du discours. Celles-ci conditionnent la vision du monde se dégageant du discours. Selon Ross : « Les représentations de la situations sont les « éléments » de la situation socio-historique qui sont visés explicitement comme conditions ou objets (immédiats ou lointains) des modèles d'action

définis. » (Ibid., p. 173) Entrent donc dans cette partie du modèle, tous les jugements portés par le discours sur la praxis dans laquelle il cherche à intervenir.

Déborder de ce modèle va nous permettre de tenir compte de certaines caractéristiques des discours idéologiques qu'il ne nous amène pas à enregistrer. Nous allons, entre autre, pouvoir illustrer comment les discours idéologiques sont interdépendants, comment, au sein d'une même culture, ils s'appuient sur des discours parents et en reprennent parfois le contenu pour l'étendre à leur propre discours, en l'adaptant à leur propre finalité.

Le noyau de l'analyse est donc constitué des trois pôles du modèle descriptif, ce qui constitue la première section de l'analyse, à laquelle s'ajoutera une seconde section articulée autour de la constitution de types idéaux pouvant permettre de mieux comprendre ce qui caractérise chacun des discours.

III- QU'EST-CE QUE LE *SOCIAL GOSPEL* ?

« To really save one man you must transform the community in which he lives »⁴ Ces paroles de J. S. Woodsworth résument bien l'esprit qui animait les élites protestantes qui ont donné naissance au mouvement du *Social Gospel*. Le *Social Gospel* est un mouvement véhiculant des préoccupations socio-politiques formé d'une partie des membres des Églises protestantes tant au Canada, aux États-Unis qu'en Angleterre. Il s'agirait d'un retour à une forme antérieure du protestantisme car, jusque dans la première moitié du 19^e siècle, les Églises protestantes auraient eu des formes moins institutionnalisées et auraient été plus près des conditions d'existence des premières sectes protestantes que de celles de l'Église d'Angleterre. La période allant de 1850 à 1900 représenterait la cristallisation de l'institution cléricale, et le *Social Gospel* aurait entre autre été animé d'une volonté de retour aux sources d'un protestantisme anti-hiérarchique et ouvert à tous⁵.

Ramsay Cook lance, dans son ouvrage *The Regenerators*, plusieurs pistes pour l'identification des origines intellectuelles du mouvement. Il faut voir que le *Social Gospel* marque un tournant important non seulement au sein des Églises protestantes, mais qu'il participe aussi à un mouvement plus vaste de remise en question du libéralisme et de recherche de solutions aux problèmes posés par le capitalisme (problèmes qui, sans être nouveaux, semblent avoir trouvé au tournant du siècle une importance sans précédent dans les discours idéologiques : pauvreté, inégalités, etc.), lequel mouvement étant vraisemblablement étendu à tout l'Occident industriel. Dans ce brassage d'idées, c'est la publication du livre *Progress and Poverty* de Henry George qui serait déterminante dans l'avènement d'un discours protestant progressiste : « In Canada as in the United States, Henry George was a seminal figure in the development of the social gospel. [...] Just as George challenged traditional Protestants to face up to the demands of social suffering, so he forced the others to question the dogmas of orthodox political economy. » (Cook, 1985, p. 121) Selon Cook, la thèse défendue dans ce livre représente le point de départ du mouvement parce qu'elle permettait aux protestants de questionner l'ordre établi en conservant une vision

⁴ James Shaver Woodworth, cité dans Cook, 1985, p. 219.

chrétienne du monde. C'est parce que ce livre était tout autant imprégné d'économie politique que de pensée chrétienne qu'il a pu servir d'élément déclencheur à l'avènement du *social gospel*.

Cook précise que si l'on devait identifier une date pour situer l'avènement du *social gospel* au Canada, la publication de *The Palladium of Labor* en octobre 1883 représenterait certainement un point de référence important⁶.

Le débat sur l'émergence du mouvement reste ouvert, il n'y a pas consensus sur son origine. En général, on s'entend pour dire que le *Social Gospel* est né d'une volonté de la part des Églises protestantes de retrouver une certaine importance dans la société canadienne (car nous ne considérons ici que la branche canadienne-anglaise du mouvement) qui était alors en pleine industrialisation. Celle-ci, avec en corollaire l'urbanisation et ses conséquences (déracinement des solidarités premières, notamment), couplée à une forte immigration dans l'Ouest canadien, changeait significativement le visage du Canada anglais. Le *Social Gospel* serait donc la réponse protestante à ces transformations. Cette interprétation générale se trouve attaquée, entre autre, par Ramsay Cook, pour qui l'émergence du *Social Gospel* est une réaction du protestantisme face à la remise en question des fondements de sa foi par la science et l'histoire. En fait, Cook dit qu'à la fin du 19^e siècle, deux défis se posaient aux Églises protestantes : répondre au « *higher criticism* » (les critiques de la foi par la science - la sélection naturelle, l'évolution, etc. - et sa remise en question par la confrontation des écrits bibliques avec les recherches historiques) et adapter les enseignements sociaux des Églises à l'état social inégalitaire exacerbé par le capitalisme. Selon lui, les protestants ont cru qu'en s'occupant de changer le discours sur l'état de l'organisation sociale, ils pourraient éviter d'affronter les critiques produites par la science et l'histoire. Ainsi dit-il :

⁵ « Imitating their eighteenth-century predecessors, these dissenting clergymen sought to forge strong links between evangelicalism and popular mores in an attempt to expand the boundaries of nineteenth-century political liberalism to include modern social democracy. » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 41.)

⁶ « If a place and date for the birth of the social gospel in Canada was required, *The Palladium of Labor* for 27 October 1883 could make a serious claim to that distinction. A central part of the new doctrine was drawn from the writings of the American political economist Henry George. By the 1880s George's ideas and panaceas were being propounded from pulpits and platform's by clergymen, social critics, and labour reformers in Canada. » (Cook. 1985, p. 107.)

« Attending to the practical tasks of social regeneration became a substitute for the formidable labour of reformulating theological doctrine. Christian action was given priority over Christian thought, and practice was divorced from theory. [...] Holman Hunt's sentimental Saviour banished Albert Dürer's suffering Christ. » (Ibid., p. 229)

Selon cette interprétation, le *Social Gospel* fut non seulement une sorte d'effet pervers de la chute de la validité culturelle de la foi, mais fut aussi le produit d'une distanciation entre la pensée protestante et l'engagement des fidèles. Pour d'autres, le *Social Gospel* ne manifeste pas tant une distanciation de la pensée et des actes qu'une redéfinition du sens de l'enseignement chrétien. Ainsi, dans un ouvrage d'histoire générale du Canada on peut lire le passage suivant :

« Influenced by developments in Britain and the United States, Protestant denominations in Canada - especially Methodists, Presbyterians, and Anglicans - spearheaded the social gospel movement, an attempt to apply the principles of Christianity to the problems of industrial society. » (Conrad, 1993 II, p. 237.)

Dans un ouvrage paru en 1996 intitulé *A Full-Orbed Christianity*, Christie et Gauvreau défendent aussi une thèse différente de celle de Cook. Ils soutiennent que, loin d'être un divorce entre la théologie et les pratiques des protestants, le *Social Gospel* fut surtout une tentative de la part des Églises protestantes pour ramener les faits à un état davantage en accord avec les principes chrétiens, voir même, qu'il fut le fait d'une volonté de réunir dans l'ici-bas les conditions du royaume de Dieu sur terre.

Christie et Gauvreau disent de la thèse de Cook, et des autres historiens qui ont essentiellement vu dans cette période la chute du protestantisme face aux forces de la modernité, qu'ils ont donné trop d'importance à la facette intellectuelle du protestantisme et qu'ils ont ainsi été incapables de concevoir clairement la signification du *Social Gospel*. Selon eux, le mouvement, loin d'être une abdication face aux critiques modernes, fut surtout une tentative, réussie, d'imprimer un angle chrétien à ce développement. Le *Social Gospel* représente donc pour eux le succès d'Églises cherchant à améliorer la modernité canadienne, à la rendre plus conforme aux idéaux chrétiens de justice et de fraternité et non pas l'échec d'une religion qui serait vue comme purement « intellectuelle-institutionnelle ».

Ces deux visions de l'impact du mouvement ne sont pas totalement incompatibles. Il faut bien admettre avec Cook que le protestantisme n'était plus, en 1940, la puissante institution culturelle qu'il fut au XIXe siècle. Cependant, il faut reconnaître, avec Christie et Gauvreau, que le *Social Gospel* a pu avoir une influence durable sur le protestantisme canadien. Nous explorerons d'ailleurs plus loin cet héritage du *Social Gospel*.

Ceci étant dit, dans l'appréhension du mouvement comme tel, les deux thèses concordent. En effet, si l'on fait abstraction des origines et des conséquences du mouvement, on trouve une certaine uniformité d'analyse. Par exemple, il est évident pour tout le monde que l'on assiste à un renversement des priorités des Églises protestantes. On passe d'une préoccupation pour la piété individuelle à une préoccupation pour les conditions sociales d'existence et surtout pour l'ordre économique :

« The orthodox Christian preoccupation with man's salvation was gradually replaced by a concern with social salvation ; the traditional Christian emphasis on man's relationship with God shifted to a focus on man's relationship with man. » (Cook, 1985, p. 4.)

Cependant, alors que Cook fait de ce renversement une manifestation de la perte de vigueur du protestantisme, qui se tourne vers l'ici-bas dans l'espoir d'éviter de faire face à la science, Christie et Gauvreau y voient plutôt une intention de la part des élites protestantes de mobiliser la science dans la régénération de la société. De plus, alors que pour Cook, la fin du règne de la théologie comme manifestation de la grandeur de la foi témoigne de la perte de vigueur du protestantisme, Christie et Gauvreau voient plutôt dans cette volonté d'imprégner le monde de principes chrétiens une manifestation d'un renouveau vivifiant pour les Églises protestantes. C'est aussi la thèse que défend Stewart Crysedale :

« It is argued by some that the emphasis of the Social Gospel on the problems of society rather than the individual was the result of growing secularisation, and thus represented another diminution in the influence and validity of religion in the scientific age. But, according to some theologians such as Paul Tillich (1951), Harvey Cox (1965), and John T. Robinson (1963), while in the past religion had rested on supernatural, otherworldly foundations, *secularity today represents an outgrowth of Christian*

teaching which stresses man's responsibility for moral action in the present situation. » (Crysdale, 1975, p. 271-272, je souligne.)

Le *Social Gospel* manifeste la transposition dans le champ des idéologies politiques de la légitimité religieuse. En effet, nous avons ici affaire à une force de réformes qui, bien qu'ayant d'abord son origine chez les pasteurs, a eu une résonance importante dans toute la société canadienne-anglaise, et spécialement dans les provinces de l'Ouest. C'est du moins ce qu'affirment les auteurs de *A Full-Orbed Christianity* selon lesquels ce mouvement aurait eu une résonance particulière dans la société canadienne, qui lui fut un terrain assez accueillant et fertile. En fait, notre argumentation repose essentiellement sur cet ouvrage qui, loin de s'en tenir à une analyse du *Social Gospel*, tente de jeter un regard neuf sur la place de la religion dans la société canadienne des quatre premières décennies du XXe siècle. Les auteurs visent à montrer que l'historiographie canadienne a sous-estimé l'importance des Églises protestantes dans la modernisation du Canada et surtout, dans l'avènement de l'État providence canadien. Selon eux, la thèse de la sécularisation a trop longtemps constitué la façon de penser la fin de l'importance culturelle du protestantisme au Canada. Cette thèse, défendue entre autre par Ramsay Cook dans *The Regenerators*, veut que les Églises protestantes aient peu à peu perdu la capacité d'influer sur la définition du vivre-ensemble canadien à partir du tournant du siècle pour devenir quantité négligeable au début de la seconde guerre mondiale. Les tenants de cette thèse n'ignorent pas le mouvement du *Social Gospel*, mais ils ont tendance à y voir une tentative désespérée des élites protestantes pour ne pas perdre leur autorité ayant pour conséquence de saper ce qui restait de l'importance des Églises dans la société canadienne-anglaise. Christie et Gauvreau montrent que, bien au contraire, c'est justement par ce virage dans les préoccupations des Églises protestantes que celles-ci ont obtenu le plus grand impact de leur histoire sur la société canadienne.

« This book reinterprets the conventional view that social reform went through a period of decline between 1918, when pre-war urban progressivism foundered, and the early 1930, when a mature movement of centralized state planning emerged spurred on by the energies of an élite cadre of experts in the social sciences. Historians have perceived the 1920s as a wasteland of reform activism largely because, by concentrating on university social scientists, business groups, and labour organizations, they have defined social reform as a purely secular process. By contrast, we have shifted our attention in this book to the Protestant churches to argue that until the late 1930s almost every facet of social

investigation and social policymaking fell under the aegis of Christian leadership. In so doing, we challenge the easy assumptions of the secularization thesis that the decade of the 1920s was a period of drift for the Canadian churches and that social evangelism was the catalyst which ultimately led to the irrelevance of Christianity in the wider culture. » (Christie et Gauvreau, 1996, p. XI.)

Le noyau du *Social Gospel* canadien est constitué par les élites progressistes des Églises protestantes canadiennes. On semble s'accorder pour dire que cette préoccupation pour la régénération de l'ordre social représente une rupture dans l'attitude des Églises à l'égard de la vie sociale. Alors que la seconde moitié du 19^e siècle avait vu le protestantisme canadien se retirer dans la sphère privée pour se préoccuper presque exclusivement de la piété individuelle, le début du 20^e siècle voit ces Églises retourner à des préoccupations d'ordre social telle qu'elles le furent avant 1850, si l'on en croit Christie et Gauvreau : « Until the turn of the twentieth century, when a new group of progressive clergymen were reawakened to the importance of Protestantism's eighteenth-century tradition of class inclusiveness, the college dominated Protestant churches remained enveloped in a matrix of intellectualism. » (Ibid., p. 40.)

Parmi les raisons qui ont poussé les Églises protestantes canadiennes à se préoccuper de l'état de la société, Christie et Gauvreau privilégient celle qui veut que ce soit là une tentative de la part du clergé protestant pour freiner sa perte d'influence sur la société canadienne. C'est qu'au tournant du siècle, les pasteurs protestants sentent que leurs églises se vident, que la communauté des fidèles perd en vivacité et en effectifs. Clairement, un mouvement de défection est senti et les institutions religieuses sont appelées à y répondre.

La réponse est la suivante : nous devons réformer la société pour qu'elle redevienne plus accueillante, davantage réceptive à notre message chrétien. Nous verrons que ce mot d'ordre a connu diverses variantes et n'a pas été compris de tous selon la même interprétation. Nous verrons aussi qu'il peut parfois être renversé pour donner quelque chose comme : nous devons amener les Canadiens à adhérer davantage à notre message chrétien afin qu'ils soient en mesure d'améliorer la société. Il s'agissait de rétablir l'équilibre dans l'ordre social, de limiter les divisions, mais aussi, de se rapprocher des préoccupations des Canadiens. En se rapprochant de ce qu'elle jugeait plus important que les réflexions théologiques, une certaine élite protestante

espérait combattre la perte d'influence de la religion sur la société canadienne. Bref, les Églises protestantes devaient se rapprocher des préoccupations des plus humbles de leurs adhérents :

« According to Samuel Dwight Chown, sophisticated theology itself was the harbinger of secularization because « the ill-fitting garments of doctrine and dogma » eroded the authority of the church by severing it from popular culture and the wider social experience. The only way to rescue the church, in his view, was to destroy theology so that evangelicalism could once again command an authority founded upon direct popular appeal. « Theology is thought. Religion is life », stated Chown, who pleaded for a democratized and revitalized christianity that appealed to all people by couching the experiences of Christ in simple terms of life and character. » (Ibid., p. 5.)

Que l'on ait ici affaire à une rationalisation du discours protestant cherchant un moyen de regagner quelque influence sur les Canadiens ou non n'est pas déterminant. Retenons pour le moment que la volonté des élites protestantes est claire, il faut rapprocher l'Église de l'expérience des fidèles, il faut que les Églises s'impliquent dans le quotidien des Canadiens, la religion doit cesser d'être affaire de temple, pour être affaire d'intervention dans l'ici-bas, cesser de s'incarner dans des institutions à caractère élitiste pour se faire le porte parole des doléances des plus humbles. Il s'agissait donc d'actualiser le discours, de le rendre plus proche des préoccupations immédiates des Canadiens, en y intégrant les problèmes sociaux de l'époque : « If the church was to survive, the message could not conflict with the « light of the present », nor could ministerial leadership be grounded upon the simple imposition of a faltering theological system over an unreceptive audience. » (Ibid, p. 7.) Du coup, le discours s'investissait dans la quotidienneté, il prenait un nouveau ton et cela allait avoir des conséquences insoupçonnées.

Ceci dit, une chose est certaine : le *Social Gospel* identifie la société comme étant au centre de son action et entend s'y impliquer pour en améliorer le cours, la rendre plus conforme aux principes chrétiens, voire même y instaurer le royaume de Dieu. Ce faisant, elle sera en mesure de redevenir une force de définition du vivre ensemble légitime et influente.

Voici donc une idéologie qui cherche à réformer la société dans le but de rétablir le pouvoir de ses définisseurs. Cependant, cette intention n'épuise pas pour autant la signification d'un tel mouvement. Bien qu'il s'agisse là, grossièrement égaré, du modèle d'action de ce discours, la

suite nous montrera qu'il comportait aussi des *fonctions latentes* d'un intérêt certain. Nous allons donc maintenant examiner les représentations de la situation, les prémisses et le modèle d'action du discours qui fonde ce mouvement.

Les représentations de la situation du *Social Gospel*

L'ordre social doit être régénéré. Le capitalisme tel qu'il se manifeste au tournant du siècle est en contradiction avec le message chrétien et il doit être réformé si l'on veut espérer rendre possible l'élévation de l'âme de tous les Canadiens. C'est le constat fait par le *Social Gospel*.

Nous avons déjà dit que le *Social Gospel* a de multiples visages, qu'il n'est pas monolithique. En fait, on pourrait dire du *Social Gospel* qu'il représente une volonté (incarner dans l'ici-bas le discours chrétien interprété dans sa dimension « sociale ») que plusieurs perspectives peuvent nourrir. En découle une variété de positions qui rend difficile de caractériser une définition de la situation. Première difficulté: il y a, selon Christie et Gauvreau, de multiples raisons qui ont poussé les Églises protestantes à entrer dans le *Social Gospel*. Par exemple, ce virage a pu être motivé par une volonté de regarnir les bancs d'églises, que commençaient à désertir les fidèles. Selon cette perspective, ce serait dans le but de regagner les Canadiens à son message que le protestantisme aurait changé d'habits.

Pour éviter ces difficultés d'interprétation, nous nous en tiendrons aux éléments les plus généraux du discours. Pour les fins de la présente recherche, cette façon de faire saura nous satisfaire et ce, bien qu'il faille reconnaître qu'un travail plus important serait souhaitable afin de pouvoir rendre compte de toutes les subtilités du discours et du mouvement qui y correspond. De plus, nous travaillons ici avec des sources secondaires, principalement des études portant sur le *Social Gospel*⁷, ce qui pourrait laisser croire à un déficit méthodologique, étant donné que l'analyse de discours est plus usitée à partir de sources primaires. Cependant, il n'en est rien. Le recours à des sources secondaires ne nous empêche pas d'être en mesure de décomposer le discours en ses diverses composantes, et ainsi de pouvoir le comparer à celui de la LSR.

⁷ Les ouvrages de Christie et Gauvreau, Allen, Cook, Penner, Crysedale.

Nous venons de le dire, nous avons affaire à un discours aux multiples visages ; ce qui rend l'identification de sa définition de la situation quelque peu problématique. Cependant, une chose est certaine, il s'agit clairement d'une volonté d'intervenir dans l'ici-bas pour améliorer les conditions de vies des Canadiens. Que cette intervention vise ou non à regarnir les bancs d'églises n'est pas tellement important ici. Nous n'avons pas l'intention d'énoncer le principe moteur de l'intervention des Églises protestantes, mais seulement de décrire la forme que prend cette intervention. Comme Christie et Gauvreau le montrent bien dans leur ouvrage, le *Social Gospel* est imprégné d'une volonté de modifier l'ordre économique canadien. Au sein du mouvement, nombreux sont ceux pour qui le capitalisme représente un mal à dominer, un ordre à transformer. Leur principale critique à l'égard du capitalisme est l'appel qu'il fait aux sentiments belliqueux de l'homme et l'accent qu'il place sur la compétition, au détriment de la collaboration tranquille entre les hommes. Au lieu de favoriser la concorde et l'unité, il divise et stigmatise. Dans l'instauration du royaume de Dieu sur terre, il représente un obstacle. C'est grâce à une lecture « sociale » du message chrétien que le *Social Gospel* a pu arriver à formuler de telles critiques à l'égard du capitalisme. Étant en lutte contre le capitalisme qui semait la division entre les chrétiens, le *Social Gospel* s'est appliqué à prôner une réforme de la société canadienne devant la rendre plus inclusive, en diminuer le potentiel de marginalisation. Cet équilibre entre un profond désir de changement et un souci pour l'intégration sociale était tout à fait en accord avec le socialisme alors en vogue dans la « mère patrie », le socialisme de la *Fabian Society*. Cette organisation anglaise s'était fixé comme objectif de formuler un programme de réforme socialiste (tout à fait « réformiste » du point de vue marxiste, et donc aussi un ennemi que l'on peut accuser de collaboration avec la bourgeoisie) auquel même un gentleman anglais puisse adhérer sans pour autant avoir à subir l'ostracisme de ses semblables : « We set ourselves two definite tasks : first, to provide a parliamentary program for a Prime Minister converted to Socialism as Peel was converted to Free Trade ; and second, to make it easy and matter-of-course for the ordinary respectable Englishman to be a Socialist as to be a Liberal or a Conservative. » (Propos d'un membre fondateur de la *Fabian society*, George Bernard Shaw, cité dans Penner, 1992, p. 13.) On se doute qu'un tel programme ne véhicule pas de propos incendiaires ou d'appel à la révolution. C'est dans le livre *From Protest to Power, Social Democracy in Canada, 1900 - Present* de

Norman Penner que l'on peut trouver un très éclairant survol de ce mouvement. Il nous fournit entre autre cette citation tirée de l'ouvrage de Sidney Webb, *The Fabian Essays in Socialism*, paru en 1889, où le programme de la *Fabian Society* se trouve résumé par l'un de ses plus ardents défenseurs :

« It aims at the reorganization of society by the emancipation of land and industrial capital from individual and class ownership, and the vesting of them in the community for the general benefit... The Society accordingly works for the extinction of property in land... and for the transfer to the community of the administration of such industrial capital as can be conveniently managed socially... For the attainment of these ends the Fabian Society looks to the spread of socialist opinions, and the social and political changes consequent thereon. » (Penner, 1992, p. 12-13.)

La *Fabian Society* avait comme but de participer à l'élaboration de changements constitutionnels pouvant permettre la propriété publique de certaines entreprises, dans les domaines des services et des matières premières, et voulait que ces changements adviennent par le truchement du parlementarisme et dans le respect de la démocratie. Il s'agissait là d'un programme tout à fait acceptable pour exprimer les revendications réformistes du *Social Gospel* et c'est autour du socialisme de type *Fabian* que le programme du *Social Gospel* s'est articulé. Nous avons donc une institution majeure au sein de la société canadienne-anglaise qui fait la promotion, via ses élites progressistes, d'un programme socialiste. Cette institution fut à même de canaliser les forces progressistes canadienne-anglaises probablement à cause de son programme modéré et de sa légitimité. C'est ce que Christie et Gauvreau avancent :

« By so defining social cooperation in terms of individual Christian values and attitudes rather than on any specific economic and political program of working-class radicalism, progressive clergymen established a view of social reconstruction which, while spurred on by the ferment of doctrinaire socialism on the margins of political dissent, appealed most directly to a broad spectrum of reformist liberal sentiment. » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 18.)

Les Églises protestantes, par leur aile progressiste, ont en quelque sorte pu canaliser les aspirations de justice sociale et de réforme économique des Canadiens anglais. Par leur influence, elles ont aussi contribué à donner de la légitimité à ces aspirations et aux mouvements qui les

véhiculaient, tout comme ceux-ci lui ont permis de gagner en influence auprès des gouvernements :

« On the one hand, the Women's Institutes, for example, provided the grass-roots organization that supplied the democratic ground swell of public opinion crucial for lobbying government officials, while the church, with its tremendous cultural authority and national prestige, provided women, labour leaders, and agrarian reformers with a public platform whose Christian character placed it above partisanship and therefore insulated the groups from criticism. » (Ibid, p. 108.)

Autour des Églises protestantes s'est ainsi cristallisée la gauche canadienne. Il est possible que ce soit grâce à sa position modérée que le *Social Gospel* ait pu ainsi se faire rassembleur et laisser un peu dans l'ombre l'idéologie marxiste. Il ne s'agit pas ici de nier l'importance de cette idéologie au Canada. Il y a eu au moins deux partis politiques marxistes au Canada dans le premier tiers du siècle, en plus d'un parti communiste. Cependant, il faut bien admettre que la version *Fabian* du socialisme l'a emporté en ce qui concerne l'empreinte qu'elle a laissée sur la société canadienne (comme en témoigne l'histoire du CCF/NPD).

Une autre hypothèse que l'on peut faire consiste à dire que c'est au *Social Gospel*, et surtout à sa légitimité, que l'on doit l'union des agriculteurs et des ouvriers au sein de la gauche canadienne. Cette union serait parmi les facteurs qui permettent de parler d'une gauche typiquement canadienne, selon Eileen Rose Janzen qui, dans sa thèse de doctorat, écrit que ce qui fait l'originalité de la social-démocratie canadienne consiste en : « ... the emphasis on tenure in land for the farmer, the adoption of socialism to a federal state, state ownership and control of the development of natural resources, a reliance upon the rural classes for support, and an alliance of farmers with the professional and laboring classes. » (Janzen, 1980, p. 321.) Cette alliance aurait pu être favorisée par le mouvement du *Social Gospel* qui pouvait réussir à unir, au sein d'une même lutte, des groupes qui autrement n'aurait peut-être pas cherché à collaborer. Si les intérêts des agriculteurs et des ouvriers diffèrent, c'est en étant inclus dans un plus vaste ensemble que cette difficulté peut être surmontée.

C'est par ses conséquences logiques que cette hypothèse nous intéresse ici. En effet, si le *Social Gospel* a effectivement eu l'importance que lui donnent Christie et Gauvreau dans la mise en

forme de la gauche canadienne, c'est dire que celui-ci porte en quelque sorte en lui le germe de ce qui deviendra ensuite l'éthique de l'État providence canadien. Bien sûr, une telle affirmation demande à être nuancée. Elle sous-entend que l'émergence de l'État providence au Canada n'est pas seulement imputable au développement du capitalisme, qui, par sa propre logique, entraînerait sa formation dans tous les pays industrialisés sous le régime capitaliste, mais que les acteurs sociaux qui y participent en infléchissent l'avènement en lui donnant une couleur particulière. Nous adoptons ici une telle position (qui est conforme à la perspective de Fernand Dumont) pour dire que dans la genèse de l'État providence canadien, on doit obligatoirement s'attarder à la contribution des Églises protestantes. Nous pensons pouvoir soutenir que celles-ci sont à l'origine de la configuration particulière du mouvement qui va militer pour son avènement (c'est-à-dire non pas pour un renversement du capitalisme, mais pour une prise en charge par l'État des laissés pour compte du marché) et qu'elles ont même constitué une forme d'État providence dans l'État.

Christie et Gauvreau montrent bien que, au-delà de l'importance culturelle des Églises protestantes, laquelle importance leur a permis de se faire rassembleur de la gauche canadienne⁸, celles-ci ont, grâce au *Social Gospel*, mis sur pied ce qui allait servir de fondements à l'interventionnisme étatique. En effet, ils nous montrent que c'est grâce aux Églises protestantes que des ébauches de « conseils des services sociaux » ont été créés au début du siècle, lesquels conseils furent ensuite récupérés par l'appareil d'État. Ainsi, c'est dans la recherche et l'identification des problèmes sociaux que les Églises se sont illustrées⁹.

C'est à partir de la position de départ du *Social Gospel*, à savoir que les chrétiens doivent intervenir dans l'ici-bas pour en améliorer l'état, doivent travailler à changer l'ordre social afin que se réalise enfin le royaume de Dieu sur terre, que le discours interventionniste s'est déployé. Ainsi, et c'est la thèse que défend Stewart Crysdale dans « The sociology of the social gospel :

⁸ À ce sujet, ils écrivent : « By adeptly associating the cause of rural leadership with the tenets of social evangelism, the Protestant churches succeeded in drawing together, under their leadership, the United Farmers from all the Western provinces, women's groups, and university professors. » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 175.)

⁹ « The reason why the mainline Protestant churches did not become irrelevant between 1900 and 1940 was precisely their ability to define social problems and respond constructively to them. [...] The church's remarkable achievement was that, through the evangelism of social service, its cultural authority actually expanded in the changed conditions of modern industrial society » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 15.)

Quest for a modern ideology », le *Social Gospel*, en déployant une telle intentionnalité légitimée par le protestantisme dans la culture canadienne¹⁰, se trouvait à légitimer l'intervention sociale des Églises de même que la lutte pour un État plus interventionniste.

Ce rôle des Églises protestantes dans l'identification de problèmes sociaux et dans la promotion d'un travail social visant à les résorber s'est entre autre manifesté dans la création, d'un commun accord des Presbytériens, Méthodistes et Anglicans, du *Moral and Social Reform Council of Canada*, organisation réunissant aussi d'importants groupes de la gauche canadienne :

« The Social Gospel at the national level had a brief but influential and varied career. Its early impact was expressed in the formation in 1907 of the Moral and Social Reform Council of Canada, with representatives from major Protestant denominations, farm organisations, and Trades and Labour Congress. A powerful social movement sprang up across the country, with regional and local organizations of church people, workers, farmers, and youth. [...] The first national conference on social welfare was held in Ottawa in 1914 and the Social Reform Council changed its name to the Social Service Council of Canada, indicating the wider scope of its activities. » (Crysdale, 1975. p. 276.)

Comme le montre cette citation de Stewart Crysdale, les Églises protestantes ont contribué non seulement à mettre sur pied des organisations nationales se penchant sur les services sociaux, mais aussi à mobiliser les forces progressistes. Elles en sont arrivées là en faisant de l'application du savoir scientifique dans la résorption des problèmes sociaux une caractéristique essentielle de l'implication temporelle du protestant luttant pour la « reconstruction » sociale.

¹⁰ Il écrit notamment : « They [les tenants du *Social Gospel*] also provided a sacred legitimation for the socialist reorganisation of society. » (Crysdale, 1975, p. 275) Crysdale pense que le *Social Gospel* était, au début du siècle, le seul discours capable de rassembler les Canadiens dans une idéologie qui, tout en participant à une relecture du libéralisme, restait cohérente sur le plan des valeurs traditionnelles. Pour lui, le *Social Gospel* est ce par quoi le discours sur la modernité canadienne anglaise se faisait en restant attachée au terroir idéologique de la nation : « The Social Gospel, as it emerged in the Canadian west, expressed for its believers an over-arching framework of meaning that was needed in a social situation where the old ideologies and social structures were no longer valid. It promised not only to resolve the economic and political issues of the times through its programs of common action, but it would link the individual with society in a positive, fulfilling manner that was consistent with basic traditional beliefs. » (Crysdale, 1975, p. 271.)

En constituant ainsi des organisations que l'on associe spontanément à un État qui cherche à endiguer les problèmes sociaux engendrés par l'industrialisation et l'urbanisation, notamment, les Églises protestantes ont en quelque sorte formé l'intentionnalité de l'État providence en dehors des cadres étatiques. Ces structures allaient ensuite être absorbées par l'État, entre autre parce que celui-ci avait les moyens de telles ambitions.

C'est en développant un tel argument que Christie et Gauvreau entendent montrer que les Églises protestantes ont, surtout grâce au *Social Gospel*, réussi à atteindre le paroxysme de leur influence sur le devenir de la société canadienne. Ce faisant, ils entendent combattre les arguments de Cook et de quelques autres selon lesquels le début du XXe siècle représente le lent déclin de l'influence du protestantisme sur la société canadienne. Que l'une ou l'autre de ces thèses l'emporte sur l'autre n'importe pas vraiment dans le cadre de la présente étude. En fait, nous sommes d'avis que toutes deux sont justes au sens où c'est justement cette excroissance des Églises dans des organisations de type « État providence » appuyé sur la légitimité de la science qui en a provoquée la chute, c'est-à-dire le remplacement par une logique gestionnaire ne se réclamant plus explicitement du message chrétien. L'effort de régénération sociale des Églises protestantes se serait en quelque sorte soldé par sa récupération étatique, technocratique. Mais des auteurs comme Christie et Gauvreau ou Stewart Crysdale n'y voient pas tant une subordination du religieux au politique qu'une manifestation de la manière dont les interventions politiques furent « informées » par le protestantisme. Selon Crysdale, ce passage du religieux vers le politique a permis au *Social Gospel* de laisser des marques durables sur la société canadienne :

« By that time [les années 1930 et 1940], while the movement had dispersed in several directions, the values, beliefs, and norms it had expounded had become familiar in most circles and were incorporated into the platform of the new Co-operative Commonwealth Federation (the socialist party, now known as the New Democratic Party). Indeed, some of the moderate values, norms, and proposals of the Social Gospel were adopted also by the old major parties - the Liberals and later the Progressive Conservatives. » (Ibid., p. 267.)

Nous explorerons plus loin l'hypothèse selon laquelle, dans ce mouvement, le discours protestant n'est pas tant aboli que dépassé dans son devenir.

Ce développement sur l'axe *Social Gospel*/État providence visait seulement à situer l'intention des élites protestantes prenant part à ce renouveau protestant. Il s'agissait d'un double mouvement : revenir à une foi socialement valide et ainsi, régénérer (christianiser) l'ordre social¹¹. Dans ce double mouvement se trouvent comprises les représentations de la situation à l'oeuvre au sein du *Social Gospel*.

¹¹ Comme le disait S. D. Chown, un méthodiste identifié au mouvement du *Social Gospel* : « We must Christianize our democracy and democratize our Chistianity at one and the same time or accept the failure of both. » (Chown, cité dans Christie et Gauvreau, 1996, p. 16.)

Les prémisses du *Social Gospel*

Prémisse I - L'homme est un être de collaboration, et non de compétition.

Bien que le *Social Gospel* ne soit pas monolithique, il présente cette constante de vouloir rendre l'ordre social plus conforme aux principes chrétiens, voire même, faire advenir sur terre le royaume de Dieu. Cette volonté se heurte à un capitalisme que l'on juge destructeur des solidarités premières et créateur de divisions sociales. Le corps des croyants se trouve fractionné par un système qui fait de la compétition de tous contre tous son leitmotiv et relègue à la sphère privée la sociabilité amicale. Le discours du *Social Gospel* ayant comme point de départ une volonté de faire coïncider la communauté chrétienne et la société canadienne, et donc de substituer la collaboration à la compétition, il entraîne nécessairement ce parti pris pour une définition normative du citoyen en terme d'altruiste collaborateur. Le *Social Gospel* luttera donc contre le capitalisme en s'appuyant sur cette définition de l'individu et pourra ainsi avancer que le capitalisme dénature l'homme, où lui déni sa nature véritable:

« For these reasons we believe that the social realization of the kingdom of God is not compatible with the continuance of the Capitalistic System, and we think the church should uncover fearlessly the anti-social and unchristian basis of that system and declare unremitting war upon it. But besides rejecting Capitalism, the Church is called upon to advocate positively a Christian order. Whereas the method of Capitalism has been competition and private acquisition, *the essential law of the Christian system is co-operation.* »¹²

Ainsi, comme première prémisse du discours du *Social Gospel* nous retenons cette idée voulant que la base de toute organisation sociale jugée chrétienne repose sur la coopération et non la compétition entre les hommes¹³.

¹² J. King Gordon, une figure importante de la LSR et du *Fellowship for a Christian Social Order*, cite ici une résolution de la *Toronto Conference of the United Church*, passée en 1933, dans un article intitulé « *A Christian Socialist in the 1930's* » paru dans *The Social Gospel in Canada*, sous la direction de Richard Allen.

¹³ Cette prémisse se manifeste également dans cet autre extrait du livre de Christie et Gauvreau, dans lequel il est question du rapport des Églises protestantes au flot d'immigration qui se déverse sur l'Ouest canadien au début du siècle : « For clergymen hoping to promote immigrant conformity to a national culture, the localism enhanced by farm tenancy and hired labor was disquieting and illustrative of the Anglo-Saxon rural mentality as displayed in an

Prémisse II - La régénération¹⁴ chrétienne du monde doit s'appuyer sur la science

Le *Social Gospel*, dans sa quête de régénération de l'ordre social, valorisait tant le travail social que les sciences sociales. Si l'on en croit Christie et Gauvreau, les Églises protestantes ont ainsi été à l'origine de la création de la catégorie « travailleur social » et auraient aussi participé à l'émergence des sciences sociales canadiennes dans les collèges et universités qu'elles contrôlaient. C'est donc dès l'origine que le mouvement s'est nourri des sciences sociales et de leurs applications pratiques dans l'intervention sur le terrain. On pourrait dire que, d'une part, cet appel à la science était une façon pour le mouvement d'augmenter sa légitimité, en se réclamant de la validité scientifique ; on pourrait aussi voir dans cet amalgame l'entrée du discours des Églises dans un champ nouveau qui allait ensuite le perdre, la science supplantant finalement la référence divine. Nous ne sommes pas en mesure ici de statuer sur l'impact de cet amalgame du discours religieux et de la science. Bien sûr, nous en considérerons plus loin des conséquences possibles, car il s'agit là d'une caractéristique importante du discours, mais il suffit ici de noter que le discours du *Social Gospel* entend non seulement s'appuyer sur la science et sa légitimité, mais participer à sa quête de connaissance et l'utiliser dans ses interventions sur le corps social canadien dont on dit du capitalisme qu'il le disloque. L'importance de la science pour le mouvement se manifeste clairement dans cet extrait du livre de J. S. Woodsworth (figure emblématique de toute la gauche canadienne-anglaise de l'avant seconde guerre mondiale, allant du *Social Gospel* au CCF en passant par la grève de Winnipeg et la LSR), lequel livre paraît en 1902 sous le titre évocateur *The Wider Evangel* dans lequel il écrit : « But I firmly believe in scientific Chistianity - in performing our Christian duty according to the light that modern science has thrown on social conditions. » (Woodsworth, cité dans Christie et Gauvreau, 1996, p. 101.)

overweening individualism that was subversive of *social evangelism's ideal of cooperation as the foundation of economic prosperity.* » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 191, je souligne.)

¹⁴ « No single word more accurately caught the spirit of the developing reform movement of late nineteenth-century English Canada than « regeneration ». It was, of course, a religious concept meaning to be born again. Once applied to individuals, it was increasingly used to describe social rebirth. [...] ... socialism was, if not a new religion, then the philosophy of a « new life » similar in its regenerative function to traditionnal Christianity. Its aim was not born-again individuals but born-again societies, where men and women would love one another in perfection. » (Cook, 1985, p. 173)

Prémisse III : Les Églises protestantes canadiennes doivent revenir à un christianisme de la concorde.

Il s'agit là d'un postulat de base tout à fait central : le message chrétien est axé sur la sauvegarde du corps des croyants et prône la justice sociale. Le *Social Gospel* se réclame du côté le plus « socialisant » du message chrétien et c'est de ce point de vue qu'il est original. Toutes ses prises de positions ont à voir avec ce postulat qui fonde l'unicité « théologique » du mouvement et l'amène à promouvoir des mesures qui visent à unifier, dans l'harmonie, tous les Canadiens. C'est aussi de ce point de vue qu'on pourra critiquer le capitalisme. On lui reprochera de diviser et de nuire à l'union des Canadiens. C'est aussi ce qui explique que le mouvement en appelle à une intervention de l'État, celui-ci étant censé incarner la volonté commune.

Nous sommes donc devant un discours qui cherche à mobiliser la science et la raison dans la substitution de la coopération à la compétition. Il s'ensuit que le mouvement va faire la promotion du travail social et de législations sur les programmes sociaux et ainsi participer à un mouvement d'intervention de l'État dans l'économie basé sur des principes chrétiens et sur une intention de changer les individus en modifiant leurs conditions d'existence, comme le montre l'examen du modèle d'action du *Social Gospel*.

Le modèle d'action du *Social Gospel*

Un des objectifs du *Social Gospel* était d'amener l'État à se faire plus interventionniste, dans le but de le mettre à profit dans l'effort de christianisation du capitalisme¹⁵. On a vu les protestants créer des institutions vouées à l'étude des problèmes sociaux et faire pression sur l'État pour qu'il en réduise l'incidence. De même, les plus radicaux d'entre les membres du *Social Gospel* ont milité en faveur de l'extension de la propriété publique, qui était vue comme un bon moyen de

¹⁵ « In addition to acting as the foremost organization lobbying politicians, the council was important for its educative role : through the wide circulation of its journal *Social Welfare*, its many pamphlets and circulars, and its close association with the local pulpit, it was a powerful force in guiding the popular mind towards an acceptance of the state's wider responsibility in fostering the general welfare of society. Indeed, because the Protestant churches and the Social Service Council of Canada adhered to a notion of social christianity that interpreted social responsibility as the expression of a fuller individualism, they viewed the expansion of state responsibility as commensurate with the needs of an evolving and increasingly complex social organism.» (Christie et Gauvreau, p. 198, je souligne.)

juguler les effets pervers de la quête de profits individuels en assurant un minimum de services essentiels aux citoyens. Comme l'écrit Crysdale : « It proposed a fundamental change in the social structure, namely the transfer of the ownership of natural and capital resources from private into public hands. » Cependant, ils n'allèrent pas jusqu'à militer en faveur de la nationalisation complète de l'économie canadienne. Crysdale écrit que le *Social Gospel* « ... did not go so far as communism, as it retained the religious basis of ultimate authority, it preserved the rights of individuals in most respects, and it clung to constitutional and parliamentary democracy as the valid means of government. [...] It espoused, rather, in its radical, western statement, a modified form of socialism. » (Crysdale, 1975, p. 269.) Néanmoins, les tenants du *Social Gospel* en appelèrent à la propriété publique des ressources naturelles et des entreprises névralgiques pour l'économie canadienne telles les entreprises de transport et de communication¹⁶.

Pour le *Social Gospel* il s'agissait surtout d'arriver à rendre plus humain un ordre social qu'il ne fallait pas par ailleurs bouleverser complètement. Le mouvement s'est donc plus facilement fait porteur d'un socialisme « *Fabian* », qui lui permettait de questionner l'ordre établi sans pour autant tenir des propos révolutionnaires comme le marxisme aurait pu lui en fournir.

Le modèle d'action du mouvement comporte aussi un préjugé favorable à la recherche scientifique. Pour plusieurs, l'engagement dans la recherche et dans l'application des découvertes des sciences sociales représentait le prolongement de leur engagement religieux. C'est ce que nous disent Christie et Gauvreau selon qui des gens comme le méthodiste J. F. Bentley « ... envisioned a university professorship as only a more specialized and scientific path to the Kingdom of God. » (Christie et Gauvreau, p. 103.) De plus, ils montrent que pour d'autres, l'engagement dans la recherche scientifique n'était rien d'autre qu'une façon de vivre un engagement religieux plus vrai, loin des entraves placées sur le chemin des réformistes par l'establishment du protestantisme institutionnel¹⁷. En fait, dans le *Social Gospel*, vivre sa foi c'est

¹⁶ Voir à ce sujet le texte de Crysdale, surtout les pages 276-277.

¹⁷ « Writing in 1883 Adam Shortt, founder of the department of Political Economy at Queen's University, confided to his fiancée, Elizabeth Smith, that his reasons for preferring an academic career over a pulpit had little to do with religious doubt, but rather with what he saw as the most effective way of popularizing Christian ideals of social righteousness : « At first I thought it could best be done through the Church & believe it so yet ... did the Church but take it up right. [...] You will thus see, dear Beth, how it is that I have chosen the teaching profession in preference to the Ministry as it exists at the present day. » Although Shortt has been hailed as the progenitor of a « secular »

agir dans le monde pour son amélioration et pour ce faire, il est tout aussi légitime de faire de la recherche ou de se faire travailleur social que de prêcher : « In many cases, Social Gospel devotees left pulpits and pews and took up positions of activism in labour organizations, political parties, in education, research, and social work. » (Crysdale, 1975, p. 275.) Bref, dans le *Social Gospel*, la science se trouve mobilisée pour la recherche d'un monde meilleur. Nous verrons plus loin les conséquences qu'un tel amalgame aura sur un discours qui lui succédera : celui de la LSR. L'alliance entre la régénération sociale et la science n'est pas une invention de la recherche sur le *Social Gospel*. On en trouve partout les traces, comme dans ce passage d'une communication entre Hugh Dobson et un collègue américain : « « In this way » Dobson informed the federal secretary of the National Conference of Social Work in the United States, « we are trying to develop the ministry of our church and their churches in the habit of scientific investigation and persistent effort along social lines». » (Christie et Gauvreau, p. 34.)

L'accent mis sur l'investigation scientifique et sur le travail social des membres du clergé était issu d'une même intention : que s'incarne dans le monde l'oeuvre chrétienne. Comme prolongement de cette intention, il s'agissait aussi de faire appel à l'État. L'engagement des protestants dans l'amélioration des conditions d'existence dans l'ici-bas impliquait aussi de faire affaire avec le pourvoyeur de service attitré du monde profane. Parce que l'État était vu comme représentant la somme des volontés individuelles à l'oeuvre dans le même effort, l'intervention de l'État était perçue comme tout à fait compatible avec le rôle des Églises protestantes :

« By devising an interpretation of the state as just the collective expression of individual self-sacrifice and service and thus grounding the goal of the common good upon a moral basis of social unity, Protestant clergymen ensured that increasing state intervention in political and social reform would necessarily reflect the interests of the churches and so combat any tendencies towards an idea of state socialism founded upon economic materialism. » (Ibid., p. 200.)

political economy that owed nothing to Christian concepts of social reform, it is clear that is conception of social science as a fundamentally Christian vocation firmly eschewed radical distinction between evangelical religion and modern social science. » (Christie et Gauvreau, 1996, p. 87.)

Enfin, la caractéristique du modèle d'action du *Social Gospel* ayant laissé le plus visible héritage est leur participation à la création de groupes de réflexion et de planification de l'action en regard des problèmes sociaux, lesquels groupes furent même parfois inclus dans l'appareil d'État.

La fin du *Social Gospel*

Les Églises protestantes canadiennes ont investi le champs des réformes sociales et du travail social à partir de la dernière décennie du 19^e siècle et y ont joué un rôle important jusqu'à la crise des années trente. Dans cet intervalle, elles ont milité en faveur d'un christianisme vécu au quotidien dans la prise en compte du bien-être terrestre des individus. Cette préoccupation les a amenées à bâtir un discours sur la société où elles ont insisté sur des réformes économiques et un rôle accru pour l'État. Comment expliquer qu'avec la fin des années 1930, ce discours perd en importance au sein de la United Church of Canada, l'Église unie fondée en 1925 qui regroupe la plupart des Églises protestantes canadiennes ? Christie et Gauvreau apportent trois hypothèses. Premièrement ils avancent que c'est par manque de ressources financières que la United Church a dû se retirer des oeuvres sociales pour se replier, comme les Églises protestantes de la seconde moitié du 19^e siècle, sur la piété individuelle. Appauvries, de plus en plus dépendantes des contributions financières de leurs membres les plus riches, les Églises protestantes auraient été peu à peu poussées en dehors des préoccupations sociales qui les avaient mobilisées jusque-là. Selon cette première hypothèse, c'est donc par manque de moyens que : « Like the Protestant Churches before 1900, the United Church of the late 1930, identified Christianity with personal conversion and missionary work and not with reform of the social order. » (Ibid., p. 242.) Il faut voir aussi qu'avec la crise, c'est une pression sans précédent qui se fait sentir sur les initiatives privées d'entraide. Devant l'ampleur des besoins, seul l'État fédéral semble pouvoir agir. Il y a donc quelque chose de bien matériel pour expliquer le passage d'une intervention religieuse à une intervention étatique en matière de problèmes sociaux.

Cette situation est reconnue par les auteurs qui soulignent également, et c'est là leur seconde hypothèse, la nouvelle capacité étatique d'agir dans le champ d'activité où les Églises protestantes étaient jusque-là impliquées. Selon eux, l'État étant désormais bien pourvu en personnel qualifié, en techniciens de la gestion des problèmes sociaux, les Églises pouvaient

revenir à leur préoccupation première : le salut des âmes. Cette hypothèse s'appuie sur certains témoignages de l'époque qui tendent à démontrer que c'est avec le sentiment du devoir accompli que les Églises protestantes auraient abandonné le champ du service social pour revenir à cette préoccupation première. Voici une illustration qu'ils fournissent à ce chapitre :

« Optimistic in his faith that the state had at last recognised its role in regulating the ways in which wealth was utilized and in protecting the insecure, Falconer articulated the consensus of church leaders that the church need no longer concern itself with the direct formulation and implementation of social welfare legislation because there now existed a critical mass of university trained experts » (Christie et Gauvreau, 1996. p. 241.)

On pourrait argumenter qu'il s'agit ici d'une de ces rationalisations au sujet desquelles Dumont avait mis en garde notre vigilance. On aurait affaire à un discours qui cherche à expliquer sa sortie de façon honorable, sans dire son échec à se maintenir au poste de commande de la réfection sociale. Quoi qu'il en soit, du point de vue de ces élites protestantes une chose est certaine : l'État se substitue aux Églises dans la gestion des problèmes sociaux.

Enfin, la dernière hypothèse de Christie et Gauvreau, qui, comme les deux premières, est issue de témoignages de l'époque, veut que ce soit sous le choc d'autres idéologies que le *Social Gospel* ait sombré. Selon eux, c'est en rencontrant pour la première fois, dans le champ du discours sur l'ordre social des idéologies assez répandues, le communisme et le fascisme, qui venaient montrer que tout effort de réforme sociale n'allait pas nécessairement dans le sens de la réalisation du royaume de Dieu sur terre que la United Church s'est retirée de cette polémique :

« Because of the serious spread of both nationalism (as fascism was termed) and Communism throughout Europe, two ideologies which openly challenged the central assumption of social christianity that all reforms, including those extending the power of the modern state, ultimately realized the Kingdom of God.

Protestant leaders became far less complacent about the political implications of discussing contemporary social problems. » (Ibid., p. 236.)

Il est possible de tenter une quatrième hypothèse pour expliquer la fin du *Social Gospel* qui s'inspire de la troisième hypothèse déjà mentionnée. Il y a en effet quelque chose dans la théorie des idéologies de Dumont qui nous permet de tenter de comprendre comment la concurrence de discours plus directement politiques a pu déloger le discours du *Social Gospel* de l'espace de définition des fins collectives.

Premièrement, il faut se rappeler que, pour Dumont, toutes les idéologies sont politiques. Elles sont politiques parce qu'elles portent toujours sur l'aménagement de la société. En ce sens, les idéologies sont toujours des prises de positions sur le devoir-être d'une société. Cependant, il y a des idéologies qui portent plus directement sur l'aménagement du pouvoir de l'État. Celles-ci sont des idéologies politiques au sens strict, parmi lesquelles le communisme et le fascisme, entre autres. Ces idéologies combattent sur le terrain de l'aménagement du pouvoir de l'État et ne sont pas directement impliquées dans une vision religieuse du monde. Elles n'ont pas comme préoccupation immédiate le salut des âmes ou la condamnation du péché. Dans la lutte pour la légitimité dans l'élaboration des modes de pouvoir politiques, le combat entre un discours religieux et des idéologies strictement politiques est inégal. Ces deux types de discours ne combattent pas sur le même terrain et quand la lutte se déplace sur le territoire des idéologies politiques, le discours religieux perd pied. On peut donc aussi chercher dans l'espace du discours la cause du déclin du *Social Gospel*, et non pas seulement dans des considérations de conjonctures économiques ou autres. Ce serait ainsi la nature même du champ polémique qu'est la culture que d'engendrer la disparition d'un discours idéologique par suite d'une concurrence en son sein. Une idéologie ne saurait ainsi conserver en toute circonstance sa position dominante alors que d'autres discours visent à se hisser au statut de définitif de l'ordre social. Ce changement, auquel participe l'émergence de discours nouveaux, consacre un déplacement du « lieu du discours » qui peut faire chavirer une idéologie qui pouvait paraître immuable. Dans cette voie de réflexion, Dumont peut nous éclairer, lui pour qui ce ne sont pas les situations qui

font (ou défont) les discours, mais que c'est bien dans l'espace du discours que se jouent les situations.

D'un discours religieux à un discours politique, en quête d'une filiation

Nous avons examiné sommairement le discours du *Social Gospel* afin d'en extraire les principales caractéristiques. En parcourant cette route, on a vu que ce discours religieux s'est évanoui à la fin des années 1930, qu'il avait, à partir de ce moment, perdu une large part de sa capacité à infléchir les fins de l'action collective. Nous avons proposé que l'émergence de discours proprement politiques a conduit à l'éviction des Églises protestantes de l'espace de définition du vivre ensemble qui se trouve alors investi par d'autres discours. Dumont nous a déjà mis en garde au sujet de la disparition des idéologies. Il se peut que l'une perde la place de discours dominant légitime pour être remplacé par un autre. Ça ne veut pas dire pour autant que ce qu'il véhiculait est automatiquement expulsé du discours collectif. Certains de ses éléments peuvent survivre, quoique transformés, et s'incarner dans d'autres discours. De plus, Dumont nous a aussi montré que l'espace idéologique est mouvant, qu'on y rencontre des emprunts et des ajouts, des modifications et des mutations. C'est dans cet ordre d'idées que nous faisons l'hypothèse suivante : le discours du *Social Gospel* constitue une des sources importantes et structurantes de celui de la LSR.

IV- LA LEAGUE FOR SOCIAL RECONSTRUCTION (LSR)

Présentation

Les années 1920 ont vu décliner lentement l'influence des pasteurs protestants progressistes qui ont oeuvré à l'élaboration, puis à la transformation du *Social Gospel*. Cette disparition du discours réformiste des Églises protestantes coïncide avec l'apparition d'un discours qui, on le verra, lui fait écho : le programme de réformes défendu par la LSR.

La LSR fut une organisation vouée à la promotion d'idées socialistes, calquée en quelque sorte sur le modèle anglais de la *Fabian Society*, qui a oeuvré au Canada dans les années trente. En fait, l'organisation voit le jour au bout d'une série de rencontres qui ont eu lieu à l'automne 1931 et à l'hiver 1932. (Horn, 1980, p. 3.) Elle réunit au départ des intellectuels, principalement des professeurs de l'Université de Toronto et de l'Université McGill. Selon Michiel Horn, la crise économique a été l'élément déclencheur de cette union d'intellectuels : « The LSR, as the first organization of socialist intellectuals in Canada, was an intellectual by-product of the Great Depression. » (Ibid., 206.) Ce n'est pas le lieu ici de débattre des conditions d'émergence de la LSR, notre objectif étant de chercher les pistes qui permettent de saisir l'influence qu'a eu le *Social Gospel* sur l'élaboration de son programme. Retenons seulement que le discours de la LSR se fait en plusieurs passages le remède à la crise et aux troubles engendrés par l'économie capitaliste en général.

Au départ, la LSR devait servir deux objectifs : éduquer les Canadiens, les sensibiliser aux nécessaires changements à apporter à l'économie et au système politique canadien d'une part, et servir de *think tank* pour un éventuel parti politique socialiste canadien. Ce dernier mandat de la LSR est déjà très précis lorsque deux intellectuels canadiens qui seront parmi ses membres les plus influents se rencontrent au Massachusetts, en août 1931. À cette occasion, « Underhill stressed the need for a sort of Fabian society in Canada. He believed that a new political party would soon arise with support from farmers and labour organizations. There should be a group of intellectuals that could provide the new party with a coherent platform. » (Ibid, p. 21.)

Ce souhait de Frank Underhill s'est effectivement réalisé quand il fut celui à qui l'on confia la rédaction d'une première version du manifeste de Régina, énoncé de principes de la *Cooperative Commonwealth Federation* (CCF), l'ancêtre du NPD que l'on connaît aujourd'hui.

Les débuts de la LSR sont prometteurs. Dès 1933, on compte dix-sept sections locales situées un peu partout au Canada entre Vancouver et Montréal. Les provinces atlantiques sont peu touchées par le mouvement. « By the beginning of 1933 there were seventeen branches. Most of these were small, many of them barely having the ten required members. Toronto and Montreal, on the other hand, had at least one hundred and fifty members each. » (Ibid., p. 31.)

Parmi les membres influents de la LSR, on trouve une majorité d'anciens étudiants d'Oxford et de Cambridge. Lors de leurs séjours en Angleterre, ils ont tous été en contact plus ou moins étroit avec la *Fabian Society*. Formée en 1880, la *Fabian Society* puise essentiellement ses membres au sein de ce qui reste de la vieille aristocratie anglaise. Pour eux, le socialisme constituait la suite logique de l'évolution du système parlementaire démocratique et leurs actions consistaient surtout à proposer des réformes dans le but de faire advenir un jour le socialisme en Angleterre, par un effet d'accumulation du changement. Ils menaient également nombre de recherches ayant comme visée de documenter leurs interventions publiques et avaient avant tout pour objectif d'améliorer les conditions de vie de leurs concitoyens. Ils adhéraient aux principes démocratiques et soutenaient que les changements devaient se faire démocratiquement, par les voies parlementaires. (Janzen, 1980, p. 7-9.)

Il nous est aisé de voir le parallélisme apparent de la *Fabian Society* anglaise et de la LSR. Cependant, ce n'est pas sur cet héritage que nous entendons insister. De toute façon, la plupart des commentateurs semblent s'entendre pour dire qu'effectivement, la LSR cherchait à être une version canadienne de la *Fabian Society*. Il sera ici question de l'héritage religieux qui nourrit le mouvement. Héritage que Michiel Horn ne manque pas de souligner : « Too many of them were children of the manse or belonged to the Fellowship for a Christian Social Order for the historian to ignore.» (Horn, 1980, p33.)

Malgré des débuts relativement réussis, la *League* n'a pas survécu à la guerre. En 1942, l'organisation est dissoute. Ses membres, ceux qui restent, continuent pour une bonne part à être actifs au sein de la CCF. C'est en mars 1942, à Montréal, qu'a lieu la dernière assemblée publique de la LSR. Parmi les facteurs qui ont pu contribuer à sa chute, Michiel Horn retient les points suivants : 1- la perte de membership, 2- le fait que la CCF absorbait beaucoup du temps et des énergies des membres de la LSR et 3- la publication du journal *Canadian Forum*, qui avait aussi coûté cher en temps et en énergie : « Above all other reasons for the LSR's decline and disappearance stands the CCF. [...] After 1940 the CCF became the focus of democratic socialist activity as never before. [...] As the war grew older the CCF picked up steam. » (Ibid., p.171.)

Ainsi, la LSR fut active pendant environ dix ans. Elle nous a laissé un nombre impressionnant de publications de toutes sortes, sans compter les nombreuses conférences et émissions de radio qui furent réalisées. Les publications de la *League* consistent en articles, pamphlets, tracts, etc. mais c'est surtout dans l'ouvrage collectif *Social Planning for Canada* qu'on trouve le programme de la LSR et la description des maux auxquels elle prétend répondre, définis de façon systématique. Après en avoir présenté un bref résumé, nous tenterons de réunir ces principaux thèmes sous les catégories de notre modèle analytique.

Social Planning for Canada

Première partie : *The present system : survey and analysis*

Le livre s'ouvre sur un chapitre intitulé «The end of a century of progress», où les auteurs veulent montrer que, bien que l'idée de progrès soit encore bien implantée dans les consciences, il y a belle lurette qu'elle ne s'est plus incarnée dans la pratique. Ils entreprennent donc de questionner l'étendue de ce progrès, désormais stoppé par la crise, pour montrer que tout n'est pas rose dans le Dominion d'Amérique. Le premier élément qui fait l'objet de leur analyse est l'évolution du niveau de vie des travailleurs canadiens. Ils affirment d'entrée de jeu qu'en 1929, les Canadiens avaient atteint un niveau de prospérité jamais entrevu auparavant. Cependant, après avoir considéré le taux moyen des salaires et l'avoir mis en perspective grâce à une évaluation du coût

de la vie, ils font ce dur constat : « Allowing for the fact that in a number of cases more than one member of the family is contributing to the family budget, we are driven to the conclusion that a majority of canadian families were, in the year 1930, and from all indications in the year 1929, living below the bare standard of decent livelihood. » (Scott, 1975, p. 7.)

Après avoir considéré les conditions de logement dans les grandes villes canadiennes, les auteurs concluent que la prospérité tant vantée n'a pas donné les fruits escomptés. Ils font le constat suivant : s'il y a eu augmentation de la prospérité depuis cent ans, ce ne sont pas les travailleurs canadiens qui en ont profité. À cela s'ajoute la crise économique, qui rend cette situation encore plus misérable : « All other social evils which were there in « the days of prosperity » are aggravated a thousandfold . » (Ibid., p. 15.)

Mais, comment en sommes-nous arrivés là? Comment se fait-il que la majorité des foyers canadiens vivent dans des conditions misérables, s'il est vrai que l'on est entré dans une ère de progrès ? À cela les auteurs répondent qu'il y a une mauvaise distribution du revenu. Cette assertion est appuyée de tableaux statistiques qui font état du fait qu'un petit nombre de Canadiens contrôlent un pourcentage important de la richesse. Cette situation est engendrée par le fonctionnement même de l'économie capitaliste. Les principes qui la gouvernent, la recherche de profits et l'accumulation de la richesse, font que les capitalistes s'enrichissent et que les travailleurs ne peuvent espérer améliorer leur sort. En effet, la concentration de la richesse en peu de mains rend la lutte bien inégale entre l'employeur et l'employé. Ainsi : « The story of the Canadian economy is the story of the predatory activities of the increasingly consolidated and compact « big business » group . » (Ibid., p. 20.)

Après avoir rapidement examiné la situation des ouvriers dans les grandes villes canadiennes, le regard se porte sur les agriculteurs. Ceux-ci ont été frappés très durement par la crise et les agriculteurs de l'Ouest du pays ont dû aussi affronter des périodes de sécheresse au début des années 1930. Les auteurs admettent que ces problèmes ne sont pas directement imputables au fonctionnement de l'économie canadienne. Cependant, ils prétendent qu'une caractéristique essentielle de cette économie joue contre les intérêts des producteurs agricoles : les monopoles et

quasi-monopoles auxquels ils sont obligés de vendre leurs produits et qui en dictent les prix. Il en va de même, selon eux, pour les pêcheurs des provinces atlantiques : « Here again there operates not only the condition of general depression but the superior position of the great buyer. » (Ibid., p. 30.)

Le lot des professionnels n'est pas plus réjouissant car, selon les auteurs, la crise a réduit considérablement leur niveau de vie et les possibilités d'avancement. Ils ajoutent en passant que ce sont les professionnels qui, parmi tous les Canadiens, trouveraient le plus grand avantage à ce que l'économie fasse l'objet d'une planification rationnelle : « No group would stand to gain more from an intelligently planned national economy. » (Ibid., p. 31.)

Pour clore ce chapitre, les auteurs annoncent les thèmes qui feront l'objet de substantiels développements : l'attaque contre la démocratie que constitue la mainmise des intérêts capitalistes sur les appareils politiques et judiciaires du pays, et le peu de cas que fait ce système économique de la qualité de vie des citoyens. Les monopoles et la concentration de la richesse en général pervertissent les institutions démocratiques et le capitalisme ne sert pas les intérêts de la communauté, voilà le message. Pour remédier à cette situation, une seule solution : la planification. L'économie doit être planifiée, la distribution de la richesse doit être plus équitable : « The time is fast arriving when special privileges at the expense of the welfare of the community will be considered as a luxury which no civilized nation can afford. » (Ibid., p. 39.)

Dans le second chapitre, on examine l'évolution et la nature de l'économie canadienne. D'entrée de jeu, on affirme que le développement du Canada s'est fait par à-coups, par la succession de périodes de prospérité et de baisse de l'activité économique. Une économie basée sur l'extraction de matières premières à la merci des politiques impériales en serait la cause.

Les auteurs soulignent aussi que les gouvernements ont toujours joué un rôle important dans le développement économique du pays. Ils insistent surtout sur le cas des chemins de fer, où le chevauchement d'intérêts politiques et économiques est bien connu. Les gouvernements ont dû éponger des déficits et amortir des pertes pour des entreprises qu'ils avaient ou bien financées ou

bien favorisées d'une quelconque façon. L'histoire de l'économie canadienne leur apparaît chaotique parce que cette intervention de l'État ne fut ni partie prenante d'un plan d'ensemble, ni réalisée pour le bénéfice du plus grand nombre. Ils avancent que cette situation mène inévitablement au gaspillage des ressources du pays et au désordre. Ils veulent donc que soit substitué à cette anarchie un ordre économique planifié : « If unplanned capitalism has brought us to this pass, the sensible thing to do is to substitute a plan . » (Ibid., p. 45.)

Les auteurs poursuivent en examinant les ressources à la disposition de l'État dans une éventuelle gestion planifiée de l'économie. Il y a, premièrement, les ressources naturelles. Alors que le Canada regorge de ressources hydrauliques, ses réserves de bois et de minerais sont en péril. Quant à l'industrie touristique, elle constitue la deuxième plus importante source de revenus en provenance de l'étranger, derrière le blé.

Ensuite, on s'attarde aux ressources financières disponibles et à l'état de l'investissement. Un premier constat : des intérêts étrangers, particulièrement américains, contrôlent des pans importants de l'économie canadienne. Cette situation pose le problème suivant : même si on nationalisait les entreprises importantes dans le domaine des ressources naturelles, des communications etc., il faudrait verser des compensations aux investisseurs étrangers et le Canada serait toujours partiellement dépendant des marchés extérieurs pour y vendre ses produits dans le but de payer ces compensations en devises étrangères.

Enfin, les auteurs examinent la question des ressources humaines dont dispose le Canada. Essentiellement, le constat est le suivant : nous n'avons pas besoin de favoriser davantage l'immigration parce que nous n'avons même pas les moyens d'absorber l'accroissement naturel de la population. L'immigration devrait être exemptée des fluctuations politiques pour être rationnellement planifiée. C'est-à-dire que la politique d'immigration du Canada devrait cesser d'être un enjeu électoral parmi d'autres pour pouvoir enfin faire l'objet d'une gestion planifiée.

Le troisième chapitre est une enquête sur la structure de l'industrie canadienne. Les auteurs commencent par montrer en quoi le contrôle, trop souvent dissocié de la propriété dans les

grandes corporations, ne mène pas directement à la démocratisation du fonctionnement de ces entreprises. Ils montrent que les petits actionnaires n'ont pas vraiment d'influence et que le contrôle est exercé par des gestionnaires professionnels qui n'ont pas à tenir compte de l'opinion des travailleurs dans leurs prises de décisions. En fait, ce qu'ils dénoncent, c'est le fait qu'un groupe minoritaire d'actionnaires puisse effectivement s'emparer d'une corporation et en conserver le contrôle. C'est la dictature de la minorité qu'ils critiquent.

Cette situation implique que des aberrations économiques peuvent se produire. En effet, selon les auteurs, les individus contrôlant le conseil d'administration d'une compagnie peuvent augmenter leurs revenus en nuisant à la compagnie et ainsi faire perdre de la valeur aux investissements des petits actionnaires. Ils avancent que cette éventualité fait mentir le principe énoncé par Adam Smith selon qui le profit représentait un encouragement suffisant pour l'amélioration d'une entreprise. Parce qu'ils postulent que les individus qui contrôlent une compagnie peuvent trouver leur profit en flouant la masse des petits actionnaires, ils peuvent affirmer que : « The controllers, as we have seen, often stand to gain most not by promoting efficiency of production but by doing the opposite. » (Ibid., p. 84.)

Notons au passage que se manifeste ici, avec un sans gêne surprenant, l'attachement des auteurs envers les principes libéraux d'organisation économique, et que cet attachement sert à critiquer l'ordre capitaliste du point de vue socialiste. Nous aurons à revenir sur cet apparent paradoxe.

Après avoir posé ce constat de la séparation du contrôle et de la propriété, les auteurs se penchent sur le cas de la concentration du contrôle. En plus de constater une forte tendance aux fusions d'entreprises, ils soulignent que l'on retrouve souvent les mêmes individus sur plusieurs conseils d'administration. Aussi, ils montrent que dans plusieurs domaines, certaines compagnies contrôlent une telle part de marché qu'on y a affaire à des conditions de monopole. En fait, selon eux, grâce à des ententes sur la fixation des prix et l'attribution de territoires et de parts de marché, des pans entiers de l'économie canadienne seraient sous l'emprise de quasi-monopoles : « To sum up, industries « approaching a condition of monopoly » account for practically all our

financial capital, most of our mining capital, about three-quarter of the capital invested in manufacturing, and an appreciable proportion of the investment in other types of business. If concentration is « exceptional », the list of exceptions is impressive. » (Ibid., p. 99-100.)

Face à la grandissante concentration du pouvoir économique, les auteurs proposent le contrôle public de ces géants quasi-monopolistiques. Ils jugent la concentration du capital inévitable, mais croient qu'il vaut mieux que le pouvoir qui en découle soit mis entre les mains d'individus qui doivent répondre de leur gestion devant le peuple canadien que de le voir demeurer sous l'emprise d'hommes qui n'ont de compte à rendre à personne. En bout de ligne, ce qui les indispose, c'est l'influence indue qu'ont les grands intérêts financiers privés sur la destinée du dominion : « The evil lies not in the inevitable concentration but in the irresponsibility. » (Ibid., p. 101.)

Les mécanismes de l'économie de marché font l'objet du quatrième chapitre. Après avoir présenté la théorie classique de fixation des prix par le jeu de l'offre et de la demande, les auteurs énoncent ce qui est en fait leur principale récrimination au sujet de l'économie capitaliste : « The markets of Smith's theory were free and competitive. Modern markets are neither. » (Ibid., p. 104.) Ils veulent montrer que la concentration du contrôle et du capital aboutit à ce que les grandes corporations sont en mesure non seulement de dicter le prix pour lequel elles accepteront de vendre leurs produits, mais également le prix qu'elles désirent payer, et payent effectivement, pour s'approvisionner en matières premières. Ceci met le petit producteur, comme l'agriculteur, à la merci des grandes corporations qui achètent leurs produits. Dans certaines branches d'industrie telle la culture du tabac, c'est l'acheteur qui fixe le prix, pas le vendeur. Ainsi, les auteurs avancent que, face aux grandes corporations, la position du travailleur et celle du petit producteur est relativement semblable, c'est la dépendance. Ceci est vrai, selon eux, non seulement pour les marchés de marchandises de toutes sortes, mais aussi pour le marché du travail. Alors que l'intérêt des acheteurs de travail est d'en conserver le prix au plus bas niveau possible, les vendeurs de travail ne sont pas suffisamment unis aux sein de syndicats et se trouvent donc pris pour faire face individuellement aux grandes organisations qui établissent la courbe de la demande de travail.

Mais comment sortir de cette vie économique tyrannique ? Les auteurs soutiennent que la concentration du capital et du contrôle est inévitable et qu'ainsi, les monopoles et quasi-monopoles sont là pour rester. Les tentatives qu'ont faites certains États pour les briser sont tout à fait vaines et il ne sert à rien d'imaginer en contrôler les activités par la législation, puisqu'ils sont trop puissants. Une seule solution peut être envisagée : la nationalisation. « The choice before us is between anarchic planning for private profits, and unified and comprehensive planning for the common good. » (Ibid., p. 126.)

Le cinquième chapitre, «Agriculture and the farmer», s'ouvre sur un constat : « Agriculture is Canada's primary industry.» (Ibid., p. 127.) En découle une influence déterminante sur l'ensemble de l'économie canadienne. C'est pourquoi les auteurs y consacrent un chapitre entier. Ils commencent par marquer le fait que la crise a durement touché les agriculteurs qui ont vu leurs revenus tomber, globalement, d'environ les deux tiers entre 1927 et 1931. Pendant ce temps, le fardeau de leur dette se faisait plus lourd à porter, évidemment. Ainsi, nombre d'agriculteurs doivent vendre leur terre et en devenir locataires. D'autres voient leur ferme reprise par les banques. Soit on leur impose un plan de redressement, ou on les dépossède de leur terre, tout simplement. « In short, the farmer's position is practically the same as that of an industrial worker. » (Ibid., p. 143.)

Dans le sixième chapitre, les auteurs s'attardent à la question du rôle de l'État dans l'activité économique. Ils dénoncent les capitalistes qui proclament haut et fort vouloir éviter toute intervention de l'État dans l'économie, sans cependant perdre les tarifs douaniers ou les prêts sans intérêts que les gouvernements leur concèdent. Ils poursuivent en examinant l'intervention de l'État sous trois angles : la régulation, les services et la propriété publique.

Ce qu'il faut retenir de cette section c'est que le fait que le pouvoir de réglementer les conditions de travail soit dévolu aux provinces engendre non seulement d'importantes disparités d'une province à l'autre, mais rend impossible que le développement de mesures réellement progressistes soit entrepris, étant donné que la concurrence entre les provinces pour

l'établissement d'entreprises sur leur territoires les porte à minimiser l'importance des conditions de travail. On y aborde aussi le fait que la régulation des transactions financières relatives aux actions et bons de corporations est inadéquate et ne protège pas efficacement les petits investisseurs de fraudes potentielles. Notons au passage que le thème de la centralisation des pouvoirs, en matière de régulation de l'économie, fera surface lorsqu'il sera question de la planification de l'activité économique par l'État.

Dans la section relative aux services aux entreprises, les auteurs font état des recherches financées par l'État ainsi que de l'information utile dispensée par les différents gouvernements. Ils abordent aussi la question des subventions et des tarifs douaniers dans le but manifeste de montrer que l'État est un allié pour les entreprises et non pas seulement un empêchement de commercer en rond. Ils veulent aussi montrer que, bien que ces différentes formes d'aide aient été bénéfiques pour certaines industries, elles ont toutes le défaut de ne pas faire l'objet d'une planification d'ensemble et de ne pas être pensées dans le but spécifique de servir l'intérêt public, mais pour sauvegarder des intérêts privés. Bref, l'État utilise mal son pouvoir d'intervention dans l'économie.

Enfin, dans la section où il est question de la propriété publique, les auteurs cherchent à montrer que le fonctionnement des entreprises d'État ne saurait être optimal que dans une économie complètement nationalisée. Le cas des chemins de fer canadiens fait l'objet d'une section à lui seul. Les auteurs y montrent que la nationalisation ayant mené à la création du C.N. a été mal planifiée et mal gérée et qu'elle fut par trop dispendieuse. Ils utilisent ici le même argument que dans les chapitres précédents, à savoir que c'est seulement dans une planification d'ensemble que les nationalisations apporteront les meilleurs résultats : « Isolated public enterprises in a capitalist society are in constant danger of being exploited by private concerns through extravagant contracts and the like » (Ibid., 174-175.) Ainsi, ajoutent-ils, il faut que les secteurs importants de l'économie canadienne soient nationalisés tous en même temps, dans une entreprise concertée de prise de contrôle et de planification par l'État. Ce faisant, les entreprises publiques n'auront pas à se défendre des attaques des intérêts capitalistes.

Le dernier chapitre de la première partie de l'ouvrage, qui consiste en un diagnostic des maux de l'économie canadienne et de la distribution du pouvoir, vise à combattre l'argument selon lequel le capitalisme n'est peut-être pas parfait, mais fonctionne néanmoins efficacement. Intitulé «The inefficiency of the system», ce chapitre recense les ratés de l'économie capitaliste. Ce procès s'ouvre sur une première section où l'on montre les coûts que cela implique pour le consommateur. Le capitalisme, dans son fonctionnement même, entraîne des coûts inutiles. Les dépenses en publicité et le maintien d'une variété de produits de semblable nature en sont des causes parmi d'autres. De plus, les entreprises ont souvent intérêt à retarder l'émergence d'améliorations et d'inventions qui rendraient immédiatement obsolètes des équipements qui ont possiblement encore de bonnes années de loyaux services à offrir à leur propriétaire, ce qui nuit à l'efficacité générale de l'économie. De même, la capacité de production de plusieurs branches d'industrie dépasse largement les besoins réels, ce qui fait qu'une part importante des équipements industriels est sous utilisée : « Clearly, even if we get back to the 1929 level of activity we shall still have a formidable problem of idle capital. » (Ibid., p. 182.)

La dépression elle-même est présentée comme une manifestation de l'inefficacité de l'économie capitaliste. Les auteurs soulignent qu'à leur connaissance, aucun argument ne peut convaincre du fait que de telles perturbations soient possible dans une économie socialiste. C'est pourquoi ils portent les dépressions au compte des problèmes engendrés par le fonctionnement de l'économie capitaliste.

Enfin, une autre facette de l'économie capitaliste entraîne que le poids de ses défauts tombe inévitablement sur le consommateur et le travailleur : sa propension à la guerre. En effet, pour les auteurs, le capitalisme engendre des guerres parce que les économies nationales et leurs capitalistes respectifs sont toujours à la recherche de nouveaux marchés et de nouvelles sources de matières premières. Ainsi, l'armée est mise au service des intérêts capitalistes, et les citoyens payent ce caprice de leur vie.

Dans la seconde section de ce chapitre, les auteurs se demandent pourquoi le système économique capitaliste ne cesse de connaître des ratés. Il n'est pas utile ici de résumer l'ensemble de cette

section. Retenons seulement qu'ils avancent que le capitalisme a atteint dans les années 1930 son plein développement, et que la seule chose à faire pour les capitalistes qui veulent encore augmenter leurs profits est de diminuer la compétition et le volume de production. Selon eux, le capitalisme compétitif, celui qui serait fidèle aux préceptes libéraux du 18^e siècle, ne peut plus se maintenir. L'humanité doit donc choisir entre un capitalisme en perte de vitesse, inefficace et dépressionnaire et une économie planifiée, où la raison se substituerait à la quête de profit en tant que principe moteur.

Enfin, dans la section qui clôt la première partie de l'ouvrage, les auteurs veulent montrer pourquoi le capitalisme ne peut mettre en oeuvre le minimum de planification qui rendrait l'organisation économique un tant soit peu rationnelle. La première forme que pourrait prendre la planification capitaliste est l'établissement d'un seul grand monopole international ayant le contrôle de toutes les branches de l'industrie. Cette situation serait la résultante de l'excroissance des monopoles actuels en grands monopoles nationaux et de leur lutte à finir. Ce résultat peu souhaitable n'est pas, selon les auteurs, ce que les capitalistes eux-mêmes envisagent. Ceux-ci préféreraient la seconde hypothèse selon laquelle l'État encadrerait l'existence des monopoles et de ligues de producteurs, unis selon les branches d'industrie, un peu sur le mode corporatiste. Ce que les auteurs appellent la planification du capitalisme d'État. Leur jugement sur cette façon de faire est, on s'en doute, assez sévère. Selon eux, le seul bénéfice qu'apporte cet encadrement étatique de l'activité économique va aux capitalistes et à leurs actionnaires. En fait, disent-ils, au milieu des années 1930, « Recovery is slowing down to a snail's pace, in everything but profits. » (Ibid., p. 208-209.) Bref, parce que « state planning also is « a lot of business men in close proximity, all planning for themselves » and using the state for that purpose », cette façon de réguler l'économie ne permet pas de régler le problème des inégalités et du déficit démocratique d'un tel système.

Seconde partie : *What socialist planning really means*

Le premier chapitre de cette seconde partie, «The logic of planning», débute par un constat : nous avons déjà, avec la grande guerre, eu à planifier les économies nationales, ce que nous proposons

n'est donc pas farfelu ni irréalisable. Les auteurs ajoutent que la planification en faveur du bien-être général n'est possible que si l'économie est tout entière sous le contrôle de l'État parce que, tant qu'il restera des capitalistes, la planification ne finira par servir que leurs seuls intérêts. De plus, la réglementation négative (celle qui interdit) est insuffisante, il faut agir directement dans l'économie. L'État doit réglementer positivement. La planification doit s'étendre à toute l'économie de façon à être réellement efficace : « With this degree of planning, each industry would have the benefit of the experience of every other ; no one trade would be permitted to interfere with general prosperity by needless competition, over production or inefficiency. » (Ibid., p. 221.)

Le neuvième chapitre est une introduction à ce que pourrait être l'économie canadienne à l'ère de la planification. Le premier pas vers l'économie planifiée est la création d'une commission nationale de planification. Celle-ci serait en lien avec le parlement et le gouvernement, mais aurait toute la latitude voulue pour définir la politique économique du Canada. Il s'agirait d'un corps d'experts appuyé dans sa tâche par un bureau de la statistique et un bureau national de recherche. Cette commission réaliserait la planification d'ensemble, et la régulation des différentes branches d'industries serait sous la responsabilité de corps intermédiaires servant en quelque sorte de boucle de rétroaction, au sens où ils auraient à la fois la responsabilité de faire appliquer le plan, et de transmettre à la commission nationale les doléances et autres « réactions » des branches d'industries qu'ils se trouveraient ainsi à représenter auprès de l'autorité centrale.

Cette commission nationale de planification serait soumise à la direction du cabinet, mais sans que celui-ci ne participe activement à la planification d'ensemble, le cabinet devant également voir sa structure et sa composition légèrement modifiées. Il faudrait tout d'abord que la sélection des membres du cabinet soit faite selon des critères de compétence plutôt que de représentativité des différents segments de la population du pays. De plus, il devrait y avoir, au sein du cabinet fédéral, un comité restreint, composé du premier ministre et de quatre secrétaires d'État, déchargés de la gestion d'un ministère en particulier, et occupés des grandes lignes de la politique canadienne.

Le plan national serait conçu par la commission nationale, après consultation des différentes branches d'industries, et serait ensuite soumis au cabinet, qui pourrait soit en recommander immédiatement l'adoption par le parlement ou demander à la commission de le modifier. Dans cette seconde éventualité, le plan est révisé par la commission en regard des recommandations du cabinet auquel il est de nouveau soumis, pour faire l'objet d'un vote au parlement. En cas de rejet de ce plan par le parlement, des élections générales sont déclenchées, et le processus reprend.

La nécessité et le mode selon lequel se réalisera la nationalisation de l'économie fait l'objet du dixième chapitre. Les auteurs débutent en montrant que la simple régulation de l'économie par la législation ne suffit pas parce qu'elle n'élimine pas la base du problème, qui est la quête privée du profit. Seule la nationalisation des industries les plus importantes et finalement, de toute l'activité économique au Canada, peut permettre la mise en place d'une économie qui a en vue le développement du « *common good* ».

Les entreprises nationalisées, et celles qui ne le seront pas encore, verront leurs activités supervisées par une commission responsable de la branche d'industrie à laquelle elles appartiennent. Ces commissions seraient à la fois responsables de l'application du plan national par les entreprises sous leur juridiction et de la coordination de ces entreprises entre elles. De plus, étant donné qu'elles auront à participer à l'élaboration des plans nationaux, ces commissions rendent effectivement la gestion de l'économie cybernétique.

La nationalisation des entreprises n'a pas à s'opérer dans toutes les branches d'industries dès le départ. Seront cependant visées en premier les industries suivantes : les entreprises financières, le domaine des transports, de l'énergie et des ressources naturelles, à l'exception des fermes familiales.

À la fin de ce chapitre, une question se pose : comment effectuer les nationalisations d'entreprises? Doit-on compenser les propriétaires ou procéder à une confiscation unilatérale des droits de propriété? Les auteurs suggèrent que les propriétaires soient compensés pour la perte de leur entreprise mais selon un mécanisme visant à assurer à la fois la justesse et la transparence de

la transaction. Ainsi, un comité d'experts serait responsable de l'évaluation de l'entreprise à nationaliser et ainsi, de fixer le montant de la compensation à verser. Ils soulignent qu'entre autres avantages, cette façon de faire permettrait d'éviter des conflits avec les pays dont les ressortissants ont d'importants investissements au Canada, notamment les États-Unis et le Royaume-Uni.

Le chapitre 11 vise à montrer en quoi la structure du gouvernement et de l'appareil d'État devrait être modifiée pour s'ajuster à leurs nouvelles responsabilités. En ce qui concerne le gouvernement, on a déjà vu que la LSR envisageait de diviser en deux le cabinet pour y créer un cabinet restreint. Ils ajoutent simplement ici les fonctions qui continueraient d'incomber aux ministres responsables d'un portefeuille particulier. Ils abordent ensuite la question du recrutement du personnel au sein de la fonction publique, et on peut résumer ainsi leurs propos : il faut éliminer le patronage et favoriser la compétence dans le choix des employés de la haute fonction publique. Enfin, ce chapitre est clos par les constats suivants : le mécanisme de distribution de production qu'est la fixation des prix sera maintenu, mais ne sera plus laissé à l'ajustement de l'offre et de la demande ; il sera fixé par les administrateurs en fonction de la meilleure utilisation des ressources de la nation. De même, le profit continuera d'être calculé, mais sera toujours nationalisé et servira surtout, en plus de gonfler les coffres de l'État, à la mesure de l'efficacité des entreprises. (Ainsi, le « *profit motive* » passe de la société civile vers l'appareil d'État). Par ces mesures, les auteurs prétendent pouvoir rendre le fonctionnement de l'économie plus démocratique, parce que soumis au contrôle de l'État.

Le chapitre suivant examine la politique monétaire à employer dans le cadre d'une économie planifiée. Les auteurs commencent par montrer toute l'importance qu'ont les banques dans la gestion de l'économie canadienne, entre autre par leurs injections de fonds dans l'économie sous forme de prêts, et ils appellent à une meilleure utilisation de ce pouvoir dans le but d'améliorer le fonctionnement général de l'économie.

Pour encadrer le travail des banques et parvenir à la pleine gestion de l'économie, il faut être en mesure de mener une politique monétaire cohérente. La récente création d'une banque centrale est

ainsi vue d'un bon oeil. Cependant, pour être vraiment efficace, la banque centrale doit absolument être mise à l'abri de l'influence politique, et être appuyée par d'autres institutions capables d'en soutenir les efforts de gestion macro-économique. Enfin, dans une économie planifiée où les banques seraient de propriété publique, le rôle de la banque centrale serait l'équivalent de celui d'un siège social pour une multinationale, elle coordonnerait les activités de l'ensemble des succursales.

Mais la gestion monétaire de l'économie ne suffira pas, selon la LSR, à diriger l'investissement vers l'utilisation la plus souhaitable pour les Canadiens. C'est pourquoi une commission à l'investissement devra être créée, avec le mandat d'affecter le capital aux entreprises en ayant le plus besoin, tel que défini dans le plan national.

Le treizième chapitre est assez court et consiste à montrer que la nationalisation de l'économie canadienne ne représenterait pas un désastre fiscal. En convertissant la part de la dette détenue par les Canadiens sous forme d'obligations en actions d'entreprises nationalisées et en utilisant de meilleurs moyens pour collecter un impôt raisonnable, les montants nécessaires pour financer la transition du capitalisme vers le socialisme pourraient être réunis. Parmi les autres mesures proposées, on retrouve l'instauration d'une taxe sur les successions et une réduction de l'intérêt payé sur la dette, celle-ci passant largement aux mains des Canadiens eux-mêmes, sous formes de bons du trésors ou autre.

C'est dans le chapitre 14 que les auteurs définissent leur politique en matière de commerce international. Celle-ci comporte deux avenues principales : la création de commissions à l'importation et à l'exportation chargées de superviser les échanges entre Canadiens et étrangers. et l'abandon des barrières tarifaires.

Le chapitre 15, «A code for labor», est l'occasion pour les auteurs de faire valoir les améliorations que la LSR voudrait voir apportées à la régulation du travail. Ils soulignent que même dans une économie planifiée, où l'État est le principal employeur, un code du travail est nécessaire. Ce code régirait, entre autre, les activités des différents « *boards of wages* » responsables de la

fixation des salaires dans leurs domaines respectifs. Le code comporterait aussi la mise sur pied d'instances responsables d'assurer que le droit au travail s'incarne dans la réalité et on trouve, dans cette section, des passages qui anticipent Keynes, en ce qu'on y voit une volonté étatique d'absorption des chocs économiques importants, qui manifeste une conception systémique de l'ordre économique : « Whatever is done to free us from the worst excess of the business cycle we shall be affected by the swings of prosperity and depression in other countries so long as we should be prepared with special measures, such as plans of public construction to counteract the forces of depression whenever they appear ». (Ibid., p. 378)

Ce chapitre comporte aussi une section sur les assurances sociales à instaurer dans un Canada socialiste : assurance invalidité, pensions de vieillesse, assurance chômage etc. Enfin, on y discute de la régulation des conditions de travail et de la démocratisation de la gestion des entreprises. Le code du travail créerait, pour chaque entreprise, un conseil bipartite où les gestionnaires et les employés seraient représentés. On y assurerait l'application des normes nationales du travail et on y réglerait les conflits de travail. Ce serait aussi par cette instance que les travailleurs seraient amenés à infléchir le sens de la gestion des entreprises qui les emploient.

Nationaliser les soins de santé, c'est le projet mis de l'avant dans le seizième chapitre. La santé publique est en danger parce que les gens qui ont le plus urgent besoin de soins ne peuvent se les payer et que l'entreprise privée n'a pas avantage à faire de la prévention, ce qui est pourtant socialement souhaitable. Seule la prise en charge par l'État des soins de santé, curatifs et préventifs, peut solutionner ces problèmes.

Ainsi, l'intervention de l'État dans la prestation de soins de santé doit être de deux ordres. Premièrement, l'État doit assurer à tous les citoyens l'accès à des soins de santé adéquats. Ceci peut être fait de deux façons : par la voie d'une assurance maladie couvrant les frais médicaux encourus dans des établissements privés, ou par la prestation de services directement par des institutions nationalisées. Deuxièmement, l'État doit voir à ce qu'un certain degré de prévention soit assuré. Ici, le rôle du gouvernement fédéral se résumerait à fixer les normes générales alors

que ce sont les provinces qui devraient assumer l'administration des programmes de prévention comme le dépistage et l'hygiène.

Enfin, il appartient au gouvernement fédéral d'améliorer les services sociaux en général. La prise en charge des sans-emploi doit être rendue « régionalement » équitable et devrait permettre non seulement de parer aux coups durs, mais aussi d'assurer la réinsertion des bénéficiaires dans le marché du travail. Ainsi, même si une économie socialiste permettait de diminuer les besoins en services sociaux de toutes sortes, à cause de l'amélioration dans les conditions de vie qu'elle devrait engendrer, ceux-ci devraient tout de même être mieux dispensés.

Le sort réservé aux agriculteurs canadiens est une préoccupation majeure pour la LSR. Dans le chapitre 17, les auteurs commencent par identifier les sources qu'ils jugent importantes dans le déclin du niveau de vie des agriculteurs. Il y a, d'une part, la vulnérabilité de ceux-ci à l'égard des marchés extérieurs. De même que le maintien des tarifs, qui entravent la libre circulation des marchandises. S'ajoute à cela le fait que les agriculteurs sont dans un état de constante compétition entre eux, face à des acheteurs souvent très puissants. Un problème attire particulièrement leur attention, celui de la mise en marché des produits agricoles. Ils citent des études et commissions d'enquête qui ont établi que les entreprises qui achètent en gros les produits des petits producteurs sont souvent des quasi-monopoles capables d'infléchir la balance de l'échange en leur faveur et qui, de ce fait, arrivent à soutirer un large profit aux dépens à la fois du producteur et du consommateur.

Selon la LSR, la solution des problèmes des agriculteurs passe par la planification de la production en regard de la demande intérieure et des possibilités de trouver des marchés en dehors du Canada, de même que par le contrôle des échanges internationaux impliquant le Canada. Utilisés en conjonction, ces deux mécanismes mèneraient à une plus grande constance dans les revenus agricoles et permettraient d'assurer aux agriculteurs canadiens un niveau de vie décent. De plus, la politique monétaire devrait être revue, de façon à favoriser la distribution du poids des dépressions économiques sur l'ensemble de l'économie canadienne, et d'éviter ainsi qu'elles écrasent les petits producteurs. Si on dévaluait le dollar canadien, par exemple, les

agriculteurs pourraient maintenir leurs produits de façon compétitive sur les marchés d'exportation, sans subir une trop importante baisse de revenu. Une telle politique monétaire aurait inévitablement comme effet d'augmenter le poids de la dette extérieure et de ralentir les importations, mais il s'agit là d'un moindre mal, selon les auteurs, si on compare cette situation hypothétique avec celle qui prévalait à l'époque, où le maintien d'un dollar relativement fort pénalisait indûment les agriculteurs canadiens. En plus de ces mécanismes de régulation, les intermédiaires entre producteurs et consommateurs doivent être nationalisés dans le but d'éviter que l'intérêt de certains ne mette en péril le niveau de vie du plus grand nombre.

En fait, le problème de la distribution des produits est jugé si important que les auteurs y consacrent le prochain chapitre en entier. Ils examinent différentes industries comme les produits laitiers ou le charbon pour montrer que, dans plusieurs cas, l'intermédiaire entre le producteur et le consommateur engendre des coûts très importants à cause de l'inefficacité causée par le capitalisme. Par exemple, ils montrent que la compétition entre les détaillants d'essence vise à augmenter leurs parts respectives de marché, en utilisant diverses techniques de marketing qui ne font qu'engendrer de nouveaux frais pour le consommateur. Selon eux, une conclusion s'impose : « Clearly there is something fundamentally wrong with a system which impels competing concerns to employ methods that are detrimental to the interests of consumers. » (Scott, 1975, p. 431.) Parmi ces méthodes, il en est une qu'ils jugent particulièrement pernicieuse : la publicité. Par la publicité, les compagnies sont en mesure de lancer des modes et d'influencer les comportements, car elle corrompt le consommateur et l'étourdit de ses charmes. Mais il y a plus grave encore : la publicité, et les autres formes de marketing, conduisent à doubler, pour certains articles, comme par exemple les électroménagers, leur prix, sous l'effet de ces nouvelles dépenses de la part des détaillants.

Comment régler ces problèmes ? En nationalisant la distribution des marchandises, en donnant à des entreprises d'État le mandat d'assurer l'approvisionnement de la demande intérieure. Ainsi, la distribution du pain ou du charbon pourrait être sous la responsabilité de sociétés gérées par les municipalités, alors que le pétrole et le gaz seraient distribués par des entreprises d'État

desservant de vastes territoires. Toutes ces entreprises publiques seraient placées sous la houlette d'une commission du commerce intérieur. Enfin, l'État, par le biais de cette commission, verrait à l'organisation et au maintien d'associations de consommateurs qui auraient la charge d'examiner la distribution des produits dans leur localité et ainsi, d'assurer un certain contrôle des citoyens sur l'activité économique.

Le chapitre 19 porte sur le problème de la qualité du logement. Les auteurs dressent un portrait assez sombre de la situation : développement irrégulier, créateur de zones de taudis au centre et en périphérie des grandes villes, spéculation coûteuse socialement, municipalités en faillites, etc. Leur principale critique demeure la même : un développement ne reposant sur aucun plan mène inévitablement au chaos et à l'enrichissement de certains (dans ce cas-ci les spéculateurs), aux dépens des plus pauvres de leurs concitoyens. Bref : « As long as there remained new land to conquer for private profit, capital has been busy and expansive, but the task of remodeling the obsolete and blighted areas over which « enterprise » has already passed will only be begun through public initiative. » (Ibid, p. 454.)

La solution passe par la construction, par l'État, de maisons qu'il louerait ou vendrait ensuite aux travailleurs les moins nantis à des prix inférieurs à leur coût de production, du moins pendant la période de transition après laquelle, les salaires ayant été augmentés de façon notable, les locataires et acheteurs seraient en mesure d'en payer une plus large part. Cette subvention à l'habitation, jumelée à une planification efficace, contribuerait à l'amélioration des conditions de vie des Canadiens.

Le chapitre 20, «The question of parties», débute par un constat : bien que les deux grands partis politiques canadiens semblent être le véhicule de deux façons d'entrevoir l'avenir du Canada, en réalité, les libéraux et les conservateurs, c'est bonnet blanc, blanc bonnet. Ces deux partis servent, selon la LSR, les intérêts des capitalistes de l'Est industriel et seule la CCF est en mesure de lutter contre cet intérêt de classe en unifiant agriculteurs, pêcheurs, prolétaires et la classe moyenne dans un mouvement fort et cohérent. Ainsi, la CCF doit être le vis-à-vis des partis politiques capitalistes et c'est entre les classes que la bataille politique doit avoir lieu, et non entre

deux partis jugés identiques, les libéraux et conservateurs. Ce chapitre est clos par une critique de l'idée d'un « *National Government* » mise de l'avant à l'époque. Selon les auteurs, il s'agit là d'une autre tentative pour raffermir la mainmise des intérêts capitalistes sur la vie politique canadienne.

Dans le chapitre 21, les auteurs défendent leur projet en regard des transformations qu'il implique quant à la distribution du pouvoir au sein de l'appareil d'État. À ceux qui disent que leur projet va à l'encontre de la démocratie parlementaire britannique, ils répondent que le parlement a déjà perdu beaucoup de son importance au profit du cabinet et des experts de la fonction publique et de diverses commissions. Ils voient là une tendance lourde de la vie politique selon laquelle l'État doit réagir de plus en plus rapidement sur un nombre croissant de questions qui demandent un savoir particulier. Ainsi, selon eux, l'augmentation du pouvoir du cabinet et des technocrates aux dépens du parlement est une conséquence directe de la complexification de la société elle-même et de l'augmentation des tâches dévolues à l'État.

Les auteurs terminent cette section en faisant valoir leurs arguments en faveur de l'abolition du sénat : il est inutile, et sert seulement les intérêts des capitalistes. Cependant, son abolition, de même que bon nombre de propositions de la LSR, commandent un amendement à l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. C'est donc sur la question de la Constitution canadienne qu'ils se penchent ensuite. Ils disent que la mise en oeuvre de leur projet peut se faire de trois façons, en ce qui concerne la Constitution. Premièrement, le gouvernement fédéral pourrait utiliser au maximum les pouvoirs qu'il détient déjà, notamment en ce qui a trait à la régulation du commerce intérieur et extérieur, et en ce qui concerne les banques. Deuxièmement, on pourrait s'en remettre à une collaboration entre le gouvernement fédéral et les provinces dans le but de mettre à profit les pouvoirs que la Constitution confère à ces deux paliers de gouvernement. Enfin, la troisième voie consisterait en l'utilisation d'amendements constitutionnels dans le but de donner au gouvernement fédéral toute la latitude voulue dans la gestion de l'économie canadienne. Selon les auteurs, les amendements à la Constitution sont du ressort du gouvernement fédéral, et les provinces n'ont pas à être consultées sur cette question : « It is therefore in keeping with canadian political tradition that the process of amendment for the future

should be has it has been in the past - by action of the Dominion Parliament. Parliament alone represents all provinces, speaks for every Canadian, and should properly be held responsible for a matter of such national importance. » (Scott, 1975, p. 507.) Une telle argumentation permet de conclure qu'une marge de manoeuvre suffisante sera disponible lors de l'arrivée au pouvoir à Ottawa d'un gouvernement socialiste, qui n'aura pas à convaincre les neuf provinces du bien fondé de ses projets avant de faire les changements constitutionnels commandés par la réalisation de son programme.

Le dernier chapitre de *Social Planning for Canada* porte sur la politique étrangère du Canada. Après en avoir retracé les vicissitudes, le nationalisme canadien de Laurier et le nationalisme impérial de Borden, entre autre, les auteurs concluent qu'il vaut mieux pour le Canada de cesser d'être à la remorque de la classe dirigeante anglaise, qui contrôle le Foreign Office à son propre avantage. Ensuite, ils examinent la question du rôle du Canada au sein de la Ligue des Nations et ils estiment que celle-ci sert essentiellement les puissances européennes vainqueurs de la Grande Guerre, et qu'elle ne pourra assurer la paix mondiale tant et aussi longtemps que les gouvernements qui en sont membres seront contrôlés par des intérêts capitalistes utilisant la politique étrangère de leur pays à leur propre profit : « We must accept the fact that a genuine international collective system is not possible as long as the chief governments of the world are dominated by groups of profit-seeking capitalists in search of markets, raw materials and spheres of influence, and inevitably colliding with one another in that search. » (Ibid., p. 521.) Il s'ensuit qu'ils proposent une politique isolationniste qui serait maintenue jusqu'à ce que des conditions soient réunies pour que puisse se réaliser un *Cooperative Commonwealth* des nations.

LSR - passage dans le modèle analytique

Il convenait de résumer cet ouvrage pour montrer à quel type de discours on se frotte ici. De ce simple survol, on sent bien que l'on a affaire à un discours ambigu, riche en détours et en non-dits. On entend, par exemple, nationaliser en entier l'économie, tout en laissant le domaine agricole sous contrôle privé. Il n'y a pas là nécessairement contradiction, mais certainement matière à réflexion. On peut aussi penser à la défense des droits de l'homme et de la démocratie

qui se bute à la « dictature » des dépositaires du savoir sur la société au sein de la commission nationale de planification.

Représentations de la situation

Commençons par dégager les représentations de la situation que se construit ce discours. Puisque la situation où la LSR entend débattre est celle de l'économie et de la vie politique canadienne, c'est sur ces domaines que portent naturellement ses plus tranchants diagnostics. Parmi ceux-ci, il y a des incontournables. Notons tout d'abord que le capitalisme est vu comme une calamité sous plusieurs chefs. Premièrement, il est jugé inefficace, il entraîne le gaspillage et la dispersion des efforts. On pourrait ranger ces critiques dans la catégorie « critique d'un système qui ne repose pas sur la science ». À cette condamnation pour inefficacité se juxtapose une critique de l'inégalité et de l'exploitation engendrée par un tel système. Exploitation du consommateur, de même que du travailleur, par le pouvoir indu du monopole dans le jeu des forces économiques : de même qu'usurpation de la démocratie pour la même raison : la puissance inégale corrompt à la fois le fonctionnement de la société de marché et de l'économie de marché. En face du totalitarisme monopolistique dans la sphère économique se dresse le spectre, quelquefois entrevu, du totalitarisme politique. Ainsi, nous pouvons déjà indiquer deux axes selon lesquels s'effectue la critique de l'ordre social existant : la défense de la démocratie et des droits de l'homme dans les sphères économique et politique. Pourquoi on passe d'une défense de la volonté populaire pour ensuite se livrer à une exaltation de la planification par les experts, nous tenterons de l'expliquer plus loin. Pour l'instant, il nous suffit de noter que la critique du capitalisme se fait à la fois sous l'angle de l'égalité et de la rationalité. À preuve, ce passage où les auteurs cherchent à montrer la supériorité de la planification et de la nationalisation sur l'adoption de lois régissant l'activité économique. De ces dernières, il est dit qu'elles ne peuvent assurer la conformité des décisions des agents économiques avec l'intérêt général. « Nor can they overcome the basic factors in our economic collapse : inefficiency, waste, duplication, and violent fluctuations in business activity ; monopoly exploitation of consumer, farmers and workers ; disruptive financial manipulation and speculative profit making ; extreme inequality of wealth ; the concentration of industrial and social control in the hand of a few. » (Ibid., p. 240.)

Quand les auteurs critiquent le côté monopolistique du capitalisme de l'époque, ce qui les préoccupe particulièrement, c'est le contrôle qui échappe à l'ensemble des citoyens pour échoir à quelques individus membres de la communauté des capitalistes. En fait, deux critiques se croisent : une critique du fait que cette concentration de la richesse pervertit le bon fonctionnement de l'économie et une critique du fait qu'une telle concentration de la richesse sous forme de propriété privée court-circuite la vie démocratique. « The story of the canadian economy is the story of the predatory activities of the increasingly consolidated and compact « big business » group. » (Ibid., p. 20.) Le capitalisme chasse à la fois le peu d'égalité de l'économie de marché et le peu d'emprise populaire sur les leviers de gouvernement. Nous verrons plus loin, lorsque nous examinerons le rapport entre le discours de la LSR et le libéralisme, que l'on peut voir ici à l'oeuvre les deux formes de libéralisme politique telles que Pierre Rosanvallon les identifie : le libéralisme positif et le libéralisme utopique. Nous nous contenterons pour l'instant de noter que, encore une fois, la critique du capitalisme est à la fois fondée sur un idéal économique et un idéal politique. Après avoir examiné le modèle d'action et les prémisses du discours, nous serons plus à même d'en tirer des conclusions.

Il faut aussi noter que la critique du rôle pervers des monopoles privés sur la vie économique du pays rend possible l'identification d'une communauté d'intérêt entre les prolétaires et les agriculteurs de l'Ouest canadien. Alors que les monopoles sont néfastes pour le travailleur parce qu'ils lui dictent des conditions de travail inacceptables, qu'ils sont aussi néfastes pour les consommateurs, qui font ainsi face à des prix anormalement élevés, ils nuisent également au petit fournisseur de matières premières parce que le pouvoir d'achat des monopoles implique que le prix est fixé par l'acheteur, au détriment du vendeur. Ainsi, au sein du discours de la LSR et incidemment au sein de celui du CCF, les agriculteurs se trouvent en communauté d'intérêt avec les travailleurs canadiens : « Thus quite apart from a condition of general economic disintegration, arising from inherent anomalies within the economic system itself, we find in our primary productive industries the same dire social and economic consequences arising from concentration of economic power wielded with the sole object of profit-making. » (Ibid., p. 30.)

La critique du capitalisme ne souligne pas seulement son caractère destructeur ou inefficace, elle s'en prend également à son immoralité constitutive. En effet, le discours de la LSR est parsemé de remarques sur le côté pervers et immoral d'un système économique qui accorde une importance démesurée à la quête de profits. Comme premier exemple, prenons ce passage où il est plus spécifiquement question de la perversion inhérente à la compétition pour le profit : «the competitive methods now pursued [...] by stressing the desire for immediate pleasure rather than lasting satisfactions they have tended to create an unwholesome state of consumer-demand. » (Ibid., p. 433.) La même variété de critiques est à l'oeuvre dans ce passage où les auteurs discutent des conséquences qu'engendrent les inégalités dans la sphère économique : « It stimulates competitive ostentation in expenditure and permeates society with purely materialistic values, even in sphere of activity, such as religion and art, where objectives and criteria should be non-economic. » (Ibid., p. 242.)

Cette critique de l'immoralité de l'esprit du capitalisme se couple à celle de la concentration de la richesse et donne lieu à des tirades sur l'état de l'égalité et de la démocratie, telle celle-ci : « The very secrecy which guards the incomes of the wealthy, and, until recently, the profits of many of our great corporations, is a proof of the inviolate position of wealth as of the lingering democratic predisposition in favor of equality. For a full revelation of the distribution of national wealth shatters at one blow the twin myths of democracy and of equality of opportunity. » (Ibid., p. 33-34.)

L'immoralité du capitalisme n'est pas seulement condamnable en soi, mais aussi en ce qu'elle contamine la vie politique : « Public men and political parties are corrupted by private business for private business. The elimination of private enterprise and its abuses in the major industries is the surest way of destroying the foundations of all but the pettiest form of political corruption. » (Ibid., p. 68.)

Un autre élément important de la définition de la situation à l'oeuvre dans le discours de la LSR est le caractère complexe du système social et du savoir qui doit être mobilisé pour l'appréhender. Cette vision de l'organisation sociale est évidente dans ce passage où il est question de

l'importance des professionnels : « In our present complex system, as a matter of fact, this great middle class of professional men and technicians are performing more vital functions than the capitalist. » (Ibid., p. 473.) Il importe plus de bien gérer l'ensemble que de générer simplement de la richesse. Ou mieux encore, la richesse est désormais à trouver dans les synergies, lesquelles commandent un savoir spécialisé.

On retrouve la même préoccupation pour la résorption de la complexité par l'utilisation efficace du savoir dans ce passage qui traite de l'importance de la qualification des membres du gouvernement : « The element of representation, indeed, is given more importance in the selection of ministers than quality and capacity. » (Ibid., p. 232) Les auteurs critiquent ici le fait que, au moment de composer son cabinet, le premier ministre portera une attention particulière à la représentation des différents segments de la population canadienne. Il y aura des ministres qui proviennent de chacune des régions, on fera une certaine place à des ministres francophones, tout en évitant une sur-représentation des provinces centrales par rapport à l'ouest ou aux provinces maritimes. Ainsi, par exemple, si le seul élu du parti gouvernemental de la Nouvelle-Écosse ne présente pas nécessairement les qualifications requises, il héritera tout de même d'un ministère. Notons au passage qu'il s'agit également d'une critique de la démocratie et du suffrage universel dans le choix des dirigeants politiques.

Le dernier grand thème du discours de la LSR sur l'état de la nation est la critique de l'individualisme. Il s'agit d'un mal ayant largement pénétré les consciences et dont il faut se débarrasser : « The unions, few as well as divided among themselves, have so far not been able to make any strong appeal to Canadian workman to desert *the dominant national faith in individualism.* » (Ibid., p. 368, je souligne) Il semble que cette critique de l'individualisme s'appuie sur une plus large constatation : le passage à la modernité et la dissolution des solidarités premières qui en découle. En effet, on sent dans le discours de la LSR une certaine nostalgie pour un monde perdu. Un monde meilleur qui se rapproche davantage du pôle « communauté » que du pôle « société » de la typologie de Tönnies : « The firm establishment of western capitalism has resulted in the dissolution of the social bond which held together members of an earlier pioneer community . » (Ibid., p. 39.) Cette nostalgie, qui devient critique du nouvel ordre des choses. se

manifeste dans une foule d'autres passages parmi lesquels celui-ci, où les auteurs discutent de l'impact inégal des crises économiques : « In the more primitive economic communities of earlier days a rough sort of justice would make those who do business with the producer or those to whom he is indebted share some portion of his losses. Our modern pecuniary and industrial society has changed all that. » (Ibid., p. 133.)

Dans le discours de la LSR, il est évident que la société est formée de groupes sociaux tenant leur cohérence dans leur rapport à la vie économique. La position de l'individu dans le circuit de la production et de la consommation conditionne sa vision de l'ordre social et donc, ses choix politiques. En découle notamment que les partis libéral et conservateur sont voués à l'inefficacité, car ils tentent l'impossible, c'est-à-dire réunir dans un même programme des intérêts qui sont *nécessairement* contradictoires. On en déduit aussi le fait qu'une réorganisation complète de l'activité économique soit nécessaire pour assurer la cohérence du nouvel ordre social : étant donné que tant que les Canadiens s'opposent dans le monde marchand, ils seront opposés politiquement. Cette vision du monde s'incarne dans des passages comme celui-ci : « The idea that man equally honest, equally able and equally well-informed may differ and continue to differ. deeply and strongly, on major question of national policy, that such differences arise and persist because of fundamental differences of economic interest, is apparently completely ignored by the National Government advocates. » (Ibid., p. 485.) Cette représentation de la situation permet d'expliquer pourquoi la LSR insiste tant sur la nationalisation des entreprises : si tous les citoyens ont le même rapport à l'activité économique, ils seront en communauté d'intérêt et l'harmonie et la paix sociale seront possibles.

Ainsi, les Canadiens sont divisés selon ce que leur dicte leur intérêt économique. Celui-ci est donc un agent perturbateur dans la société canadienne que l'on voudrait par ailleurs transformer en *cooperative commonwealth*. Ainsi s'explique l'accent qui est mis sur les inégalités économiques et surtout sur la critique des monopoles et quasi-monopoles que l'on trouve dans *Social Planning for Canada*, ce qui permet de rendre compte de l'accent mis sur la convergence des intérêts dans le bien commun devant se réaliser dans l'économie planifiée. Une fois que l'économie canadienne sera placée sous le contrôle de l'État, l'appât du gain, le *profit motive*, ne

pourra plus servir de moteur à l'activité économique. Ce faisant, celle-ci sera tournée vers l'amélioration des conditions de vie et la prospérité générale. On passera alors d'une société fragmentée selon les rapports à la richesse à une société où tous contribueront à l'amélioration générale des conditions de vie. Notons au passage qu'on peut voir là l'influence d'une certaine nostalgie d'un monde meilleur, correspondant, du moins dans l'imaginaire, au pôle communauté de la typologie de Tönnies. Tout comme on peut y voir la figuration d'un idéal : celui de la société régénérée. Cette société qui pourrait carburer à l'harmonie et à l'élévation de l'âme, une fois la possibilité d'acquisition privée du profit éliminée.

Enfin, le dernier élément de la définition de la situation tracée par la LSR que nous retiendrons est celui de l'état de pauvreté dans lequel les travailleurs et agriculteurs canadiens sont maintenus. Pour la *League*, cet état de pauvreté ne fera que s'aggraver si rien n'est fait pour infléchir le cours des choses : « One of the basic convictions which has motivated the writing of this book is that two great classes of Canadian citizens - workers and farmers - seem condemned to live in poverty and economic insecurity, or with the threat of these twin evils hanging constantly over their heads. » (Ibid., p. 367.)

Ainsi, la définition de la situation que se donne la LSR s'articule autour de trois axes : une critique du capitalisme et de l'individualisme allant de pair avec un appel à la constitution d'un savoir capable de rendre intelligible le fonctionnement de ce système complexe qu'est la société canadienne. Au capitalisme, on reproche son inefficacité. On s'insurge contre son manque de planification globale qui entrave l'utilisation optimale des ressources du pays. On le condamne aussi parce qu'il engendre des inégalités et qu'ainsi, il court-circuite l'exercice de la démocratie. On le juge immoral, parce qu'il place la recherche de profits au-delà de toute autre entreprise humaine, et on le juge néfaste parce qu'il concentre en trop peu de mains le contrôle sur l'ensemble de l'économie canadienne. Enfin, on dit de la société contemporaine qu'elle accorde trop d'importance à l'individu au détriment de l'ensemble, et qu'ainsi, les solidarités premières perdent leur efficacité en tant qu'éléments d'intégration sociale.

Nous avons d'abord présenté cette partie du modèle analytique formée des représentations de la situation car elle est le point d'inflexion par lequel les prémisses du discours s'incarnent dans le modèle d'action. Nous allons maintenant aborder l'amont du discours de la LSR : les prémisses.

Les prémisses de la LSR

Si le modèle analytique est approprié à l'objet, nous devrions être en mesure de tracer l'origine de cette définition de la situation. Celle-ci représente la perception qu'a la LSR de la société canadienne de son époque. Elle est le fruit de la rencontre entre l'histoire et une vision du monde particulière. Cette vision du monde comporte des dimensions irréductibles qui conditionnent son appréhension du monde. L'analyse des prémisses du discours devrait nous rapprocher de ce noyau.

Prémisse I- La raison et la bonté habitent l'homme

C'est grâce à une telle conception de l'homme qu'il sera possible, entre autre, d'imaginer utiliser la quête du bien commun en remplacement de la quête du profit comme moteur de l'activité économique. C'est aussi ce qui permet de croire que l'appel de la raison suffira à convaincre les Canadiens d'adhérer à un programme socialiste : « A planned economy which puts true efficiency and better standards before profit-making, must invite the allegiance of every individual of scientific training and systematic turn of mind. » (Ibid., p. 67.) Enfin, seule cette conception de l'homme permet d'écrire des passages comme celui-ci : « Every man, woman, and child in the country must play a part so that it is everybody's plan, and enthusiastic participation of the whole community is essential if it is to work well. » (Ibid., p. 237.)

Ainsi, cette prémisse du discours de la LSR selon laquelle on peut faire appel à la bonté et à la rationalité de l'homme pour fonder et réguler une nouvelle organisation de la société est présente dans une large part des diagnostics et des propositions qu'elle met de l'avant. De plus, on verra que la raison joue un rôle tout à fait majeur dans la forme de régulation de l'économie envisagée par la LSR, dans *Social Planning for Canada*, par exemple.

Prémisse II - La valeur travail

La LSR critique souvent l'accumulation de richesse qui se produit sans « travail ». En fait, elle ne reconnaît pas la rémunération du capital comme légitime et elle croit que seul le travail de l'homme devrait lui permettre d'obtenir un revenu. Il s'agit là d'une opinion assez répandue à l'époque, si l'on en croit O. D. Skelton qui écrit, dans *General Economic History, 1896-1912* : « « Where the millions corresponded to social service, where they were the fruit of daring pioneering in the opening up of new resources or improvement of industrial processes, few grudged enterprise and energy their reward. But most men viewed with growing uneasiness the concentration of wealth in the hands that had done little towards its making, and the domination of industrial and political life by small groups of allied financial and railway and industrial interests in three or four larger cities. » » (Cité dans Penner, 1992, p.23.)

Selon la *League*, c'est le travail de l'homme qui crée de la valeur et la spéculation est vue comme un des grands maux de l'économie capitaliste. Une telle conception de la valeur-travail est exposée dans l'extrait qui suit où les auteurs disent comment le revenu serait obtenu dans un Canada socialiste : « Income would be obtainable only by productive effort (except in the case of children, the aged or infirm) and not by ownership alone, or speculation, or financial manipulation. » (Scott, 1975, p. 285)

Prémisse III - L'homme n'est pas prisonnier de l'intérêt individualiste

À plusieurs reprises, la LSR dénonce l'individualisme qui préside à l'organisation capitaliste de l'économie. On sent bien une certaine nostalgie pour un âge d'or où d'autres sentiments guidaient les conduites. De même, la LSR en a contre l'appât du gain qui fait que les hommes sont en lutte les uns contre les autres dans la quête de richesses. Le passage suivant montre bien la hargne que la LSR déploie contre un certain « matérialisme » :

« The great condemnation of our system is that it makes an interest in « things » the major interest to the almost exclusion of an interest in values. The basis of privilege is wealth, the creed of privilege is a belief in

the making of money, *the measure of human achievement is a monetary yardstick*. This philosophy of acquisition renders impotent the finer impulses. So are members of the privileged group known rather for a vulgar display of houses and lands, of yachts and automobiles, than for their contribution to the cultural life of our age. » (Scott, 1975, p. 37.)

À la lecture de ceci on voit bien que pour la LSR, le capitalisme pervertit les moeurs et empêche l'élévation de l'esprit. Il n'est pas difficile de s'imaginer un pasteur protestant tenir ce même discours à ses ouailles. Nous explorerons d'ailleurs plus loin l'hypothèse d'une filiation entre le *Social Gospel* et la LSR.

Pour sortir de cet ordre qui avilit l'homme, la LSR dit vouloir substituer au « *profit motive* » une volonté de soutien mutuel et de planification en vue du bien commun. Pour arriver à proposer une nouvelle façon de pousser les individus à l'action, au travail, il faut qu'ils aient une conception de l'homme selon laquelle il est moralement perfectible. C'est bien le cas. L'homme peut apprendre à collaborer à l'avènement d'un monde meilleur, se sortir du carcan de l'idéologie individualiste :

« To those who object that capitalism is « rooted in human nature », we answer : Possibly. but so was cannibalism. We no longer eat each other. A civilization is within our reach in which we shall no longer exploit each other. It calls for no more honesty and ability than are readily available in Canada. We have the man. The pioneer spirit is not dead, but the frontier which it must conquer has shifted from the physical to the intellectual and spiritual. » (Ibid., p. 69.)

Néanmoins, pour effectuer le passage de la compétition à la collaboration, pour éliminer l'appât du gain comme moteur de l'activité économique, il faut non pas tenter d'amener les individus à reconnaître la grandeur de l'idéal de collaboration, leur chanter les vertus de l'oeuvre commune. mais leur enlever toute occasion d'entrevoir la possibilité de réaliser un profit en utilisant le travail d'autrui :

« So long as the possibility of private profits offers its temptations, there will always be ambitious and able men in the community who will find a way round government regulations, if indeed they cannot break through them, or have them designed to their own advantage. The attempt to reconstruct society, therefore. only through the restrictive regulation of anti-social ways of making profits is bound to fail. At least a

substantial part of productive activity must be socialized if planning is to have any fundamental and durable effects. » (Ibid., p. 242.)

Il y a ici ruse de la gestion dans la transformation ou la mise en veilleuse d'un trait qu'on pourrait croire appartenir à la nature humaine. Quoi qu'il soit douteux que la quête de profit ait habité tout homme depuis le premier outil jusqu'à nos jours, il faut convenir que si un tel trait appartient en propre à l'homme moderne, il faudra tout un effort pour le convaincre d'adhérer à un système qui agira ensuite sur lui pour modifier son impulsion vers la production de biens et services. Ceci dit, peu importe la façon dont on arrive à convaincre l'homme qu'il vaut mieux agir pour le bien commun que dans son intérêt strictement personnel (volonté qui ressemble à celle d'établir sur terre le royaume de Dieu), il est certain que la LSR comporte la vision d'une société sans classe où les hommes étant détachés de leurs intérêts immédiats, peuvent enfin se consacrer à l'oeuvre commune.

Ainsi, il est évident qu'une fois l'économie placée sous la houlette de l'État, l'homme cherchera à collaborer avec ses semblables dans la construction d'un monde meilleur. Ici, on rejoint la représentation de la situation de la *League* selon laquelle c'est la position dans le processus de production qui conditionne la vision de l'ordre social des individus. Puisque le capitalisme engendre des inégalités, qu'il permet à un petit nombre d'individus d'usurper une large part de la richesse, il s'en suit que les intérêts des Canadiens en matière économique ne peuvent converger, séparés qu'ils sont selon les lignes de production. Conséquemment, il faut éliminer le capitalisme, et les clivages sociaux qu'il comporte, pour en arriver à souhaiter l'avènement d'un monde où toute une nation se mobilisera dans l'élaboration d'un plan devant servir à enrichir globalement le pays, à améliorer les conditions de vie de tous les citoyens. « It is immensely important that the plan should not be simply a neat artificial system created *in vacuo* by a small group of bureaucrats and imposed by them from above on an uncooperative public. Such a plan would be out of touch with economic realities. It must enlist the sympathy and the wholehearted co-operation of those who must actually put it into practice. » (Ibid., p. 236-237.)

Prémisse IV - La raison doit servir de principe d'organisation sociale

« We advocate planning because it appears to be the only way of bringing economic forces under human control, of making the economic system the servant rather than the master of the people. » (Ibid., p. 227.) Ici, on touche un noeud du discours de la LSR. Cette volonté de voir les citoyens prendre le contrôle conscient et rationnel de l'activité économique explique pourquoi la LSR ne demande pas le retour à la bonne vieille compétition qui fait *La richesse des nations*. Ça aurait pu être le cas, il faut le noter. En effet, rappelons-nous qu'un des diagnostics fondamentaux de ce discours dit justement que les trusts, monopoles et quasi-monopoles pervertissent l'ordre économique et font de la compétition un voeu pieux. À partir d'un tel constat, on peut chercher à abattre les monopoles, investir l'État du rôle de purificateur économique et tenter de réintroduire ensuite la main invisible comme principe de régulation de l'activité économique. Mais, au lieu de cela, la LSR choisit de défendre l'idée d'une planification mur à mur de l'économie et donc aussi, d'une large part de la vie sociale. Ce choix semble conditionné par un culte de la raison qui interdit à la LSR de faire confiance à une main invisible dont les tremblements trahissent la timidité. Ils veulent que l'homme, équipé des sciences sociales et de la raison instrumentale, se pose en régulateur de l'économie. Cependant, cet homme n'est pas le citoyen que la démocratie présente comme interchangeable, tous ayant voix au chapitre. Non, l'homme en qui la LSR a confiance, c'est l'homme de science, habité par la raison et rompu aux techniques de gestion du social : le technocrate. Cet avènement de la rationalité technicienne comme principe régulateur de la société n'est pas un hasard. Nous aurons l'occasion de montrer toute l'importance de *Social Gospel* dans cette genèse.

Cette prémisse est une excroissance de la seconde prémisse selon laquelle tout les hommes sont habités par la raison et susceptibles d'oeuvrer au bien commun. Tous seront, d'une manière ou d'une autre, appelés à participer au plan d'ensemble. Cependant, il faudra des hommes de sciences et des experts pour opérer la gestion d'ensemble.

Prémisse V - L'homme valeur-travail

On pourrait penser qu'un discours comme celui de la LSR, qui s'en prend aux inégalités engendrées par le capitalisme, propose une égalité radicale des conditions de vie et ainsi, du

revenu. Une telle volonté de donner un revenu semblable à tous s'appuierait sur une prémisse qui dirait que tous les hommes sont égaux et que cette égalité doit être assurée par l'État qui donnera à chacun une part égale ou une part correspondant à ses besoins. En fait, la LSR cherche davantage à enrayer les inégalités les plus criantes qu'à niveler les niveaux de vie. Ainsi, elle propose une foule de mécanismes pour assurer à chaque Canadien un minimum décent, tout en proposant une échelle différentielle de salaire : ceux-ci variant en fonction de la tâche effectuée par le travailleur, de ses responsabilités et de sa formation. Ce modèle d'action s'appuie sur la prémisse suivante : « À chacun selon son utilité », sa contribution à l'augmentation du PNB :

« Fair differentials between different classes of workers would also be established and maintained. The achievement of socialist economy « equality » does not preclude the payment of wages and salaries of different amounts within reasonable limits. It is both necessary and desirable that the more skilled and able workers should receive higher wage rates than those who are not so valuable to industry and therefore to the community. » (Ibid., p. 372-373.)

Plus avant dans le même ouvrage, les auteurs indiquent que les salaires pourraient varier entre 1000\$ et 10 000\$ par année, 1000\$ étant considéré comme un minimum pouvant assurer une vie décente. Ainsi, l'égalité qu'ils proposent peut aboutir à ce qu'un individu puisse engranger dix fois plus d'argent que son beau-frère. Comment une telle position peut-elle se présenter dans le programme d'une organisation socialiste ? Parce que, comme le montre la dernière phrase de la citation précédente, l'homme a une valeur pour la communauté en tant qu'il en a une pour l'industrie. Cette prémisse n'est pas étrangère à la troisième prémisse qui fait du travail productif de l'homme la seule source légitime de valeur, de revenu, ni à la prémisse selon laquelle la société et son économie doivent être rationnellement organisées. Ainsi, la compassion trouve sa limite dans l'argument d'efficacité. Même les hommes sont jugés à l'aune de la rationalité instrumentale. Une telle vision de la place de l'homme dans l'organisation sociale, couplée à une volonté d'organiser et de planifier rationnellement l'économie peut faire craindre l'apparition d'un totalitarisme de l'efficacité.

Prémisse VI - La société complexe

Dans le projet d'une économie planifiée, la LSR donne une grande place aux experts et autres technocrates. La *League* propose notamment d'assurer l'indépendance des membres de la commission nationale de planification à l'égard du gouvernement et de toute interférence politique. Les gens responsables de l'élaboration du plan se verraient attribuer un statut semblable aux juges, qui ne peuvent être démis par le gouvernement. Déjà dans ce passage, il y a un glissement du pouvoir du gouvernement vers la commission. Nous reviendrons plus en détail sur la division du pouvoir que comporte le discours de la LSR dans une prochaine section, mais retenons ici que ce glissement est aussi vécu par le parlement, qui voit une partie de son rôle usurpé par le gouvernement au sein duquel un cabinet restreint obtient beaucoup de pouvoir. Dans tout ce mouvement, il y a perte de pouvoir des élus en faveur des experts. Comment la LSR justifie-t-elle un pareil glissement ? Elle y arrive en vertu de cette prémisse selon laquelle la société canadienne est une société complexe, tout comme l'économie moderne est vue comme un système complexe. Les gens ayant charge d'administrer cette économie, dont l'État doit être le grand horloger, doivent posséder un savoir qui les rend capable d'agir efficacement et en toute connaissance de cause sur ce système. Ils doivent donc être des experts, munis de connaissances scientifiques les rendant aptes à assumer de si hautes fonctions. Pour la LSR, l'organisme social est un organisme complexe sur lequel les interventions doivent être finement mesurées.

Prémisse VIa- La société-système

La LSR vise à libérer l'individu des contraintes et inégalités entraînées par un système économique qui n'est pas rationnel ni efficace. Pour y arriver, la *League* propose la prise en charge de l'activité économique par l'État. Comment se fait-il qu'un même discours puisse à la fois monter aux barricades pour crier sa soif de libération des potentialités individuelles et réclamer, d'un même souffle, une planification complète de l'économie, voici un problème qui n'est pas nouveau.

Selon Pierre Rosanvallon, le socialisme qui se développe en Occident au cours du 19^e siècle est le prolongement de la visée libérale de libération de l'individu. D'entrée de jeu, on peut dire qu'il fait du libéralisme de première génération, dont la pensée d'Adam Smith représenterait la

synthèse, l'idéologie qui fera de la société de marché son cheval de bataille contre un ordre social trouvant son principe directeur dans le politique, et que chapeaute une légitimité religieuse (l'ordre social est divinement tracé). Le développement du capitalisme entraînant à sa suite la contradiction de cette idée d'une société fluide et auto-régulée, par la création de trusts et de monopoles, et plus simplement par l'accumulation du capital, aurait amené un réaligement du discours idéologique devant maintenant, non seulement viser l'émancipation de l'individu, mais aussi lutter contre un capitalisme anti-libéral. Ainsi, Rosanvallon permet de répondre à une partie de la question. Mais il est une autre tendance qui participe du discours de la LSR et qui conditionne la construction du discours où la société civile des propriétaires se transforme en un système social d'interdépendances pouvant faire l'objet d'une régulation consciente. La LSR fonctionne donc avec une vision de la société en tant que système. C'est-à-dire que pour la LSR, la société canadienne est un ensemble qui demande une régulation consciente ; l'idée d'une société civile fluide est évacuée, et est remplacée par une intentionnalité technocratique.

Voyons maintenant plus en détail le déploiement de ces deux tendances.

1. Du libéralisme utopique au libéralisme positif.

Le moment serait mal choisi pour faire ici un résumé de l'ouvrage *Le libéralisme économique* de Rosanvallon. Ne seront ici retenues que les idées qu'on y trouve permettant d'expliquer le souci des membres de la *League* pour l'émancipation de l'individu. Bien sûr, nous avons affaire à une idée qui traverse toute la modernité : l'individualisme. Cependant, en ne considérant que la succession des principales idéologies politiques modernes, nous arrivons à caractériser de manière originale le discours de la LSR, grâce à Rosanvallon. Celui-ci montre que l'idéologie libérale a lentement décanté jusqu'à Smith qui en serait le plus représentatif défenseur.

Tout d'abord, rappelons que pour Rosanvallon, le libéralisme n'est pas un courant de pensée monolithique, c'est surtout une attitude, une visée, qu'il désigne : on parlera d'une culture.

Si le libéralisme a cherché à redéfinir les formes du rapport social, il ne l'a pas fait sans référence à une autre façon de faire, qui s'est incarnée dans sa forme la plus notable chez Rousseau, la théorie du contrat social. Alors que cette perspective mettait de l'avant l'idée d'un pacte politique pour expliquer et surtout défendre le maintien de la cohérence de l'ordre social, le libéralisme allait tenter de dissocier l'État de la société en défendant une conception marchande des rapports sociaux. C'est en généralisant à l'ensemble de la société le lien entre deux libertés de la propriété que le libéralisme va proposer une vision de l'ordre social confondu et compris dans la société civile. Cette société est conçue comme se maintenant hors de la sphère politique, comme un ensemble de libertés qu'aucun principe autre que ce qui les fait libres, la propriété, ne vient entraver (ma liberté s'arrête là où la propriété de l'autre commence). Rosanvallon montre bien que dans l'émergence de cette vision du monde, la régulation politique cède le pas à la régulation économique de l'ordre social : « L'affirmation du libéralisme économique traduit l'aspiration à l'avènement d'une société civile immédiate à elle-même, auto-réglée. Cette perspective, a-politique au sens fort du terme, fait de la société de marché l'archétype d'une nouvelle représentation du social : c'est le marché (économique) et non pas le contrat (politique) qui est le vrai régulateur de la société (et pas seulement de l'économie). » (Rosanvallon, 1989, p. II.)

Voici donc, brossé à gros traits, le portrait de l'idéologie libérale à son point d'origine. Le fait qu'elle émerge avec le plus de vigueur au sein de la nation qui est alors en voie de dominer le commerce européen n'est probablement pas un hasard; il n'en demeure pas moins que les aléas de ce commerce n'en sont pas nécessairement des incarnations des volontés de Smith et consorts. Bien au contraire. Le développement du capitalisme sera en grande partie étranger au libéralisme. Alors que celui-ci prône la compétition, le capitalisme instaure le contrôle et l'intégration verticale. Là où un principe autorégulateur des prix devait s'incarner, la collusion prévaut. Bref, libéralisme et capitalisme ne varient pas nécessairement dans le même sens :

« Il n'y a pas de lien mécanique entre le développement de « L'esprit capitaliste » et la formation de l'idéologie économique. Nous pensons même pouvoir soutenir qu'il s'agit de deux notions qui recouvrent des réalités bien distinctes. L'esprit capitaliste traduit l'émancipation de la morale commerciale vis-à-vis de la morale chrétienne, il est à la fois l'aboutissement de la distinction entre la morale sociale et la morale privée et de la transformation dans certains cas de la morale chrétienne et privée elle-même (c'est sur ce

dernier aspect qu'insiste Max Weber). L'idéologie économique est tout autre chose - elle n'est pas fondée nécessairement sur la justification morale de l'enrichissement... L'idéologie économique traduit d'abord le fait que les rapports entre les hommes sont compris comme des rapports entre des valeurs marchandes.» (Ibid., p. 41-42.)

Il ne faut donc pas comprendre le développement du capitalisme comme l'avènement du libéralisme dans les pratiques économiques. Bien plus, ces dernières vont même forcer un réaligement du libéralisme. Alors que celui-ci avait imaginé une société où les hommes seraient libres de tout a-priori normatif dans leurs rapports les uns aux autres, un mode d'être de l'économie se développe qui commence à engendrer des effets pervers auxquels le libéralisme sera appelé à réagir. Le plus visible de ces effets est l'accumulation de la richesse en peu de mains et la détérioration des conditions de vie de ceux dont le travail contribue à créer cette richesse. L'ordre économique, par la misère qu'il entraîne, entrave l'émancipation d'une part croissante de la population. les travailleurs de l'industrie : premier problème. Autre constat : le capitalisme fait de celui qui possède relativement beaucoup de richesses un sérieux grain de sable dans l'engrenage de la machine auto-régulée que devait être le marché. Face à ces caractéristiques de l'ordre économique, le libéralisme se fait critique du capitalisme et se change en socialisme. Le socialisme serait ainsi la nouvelle identité d'une idéologie dont le noeud consisterait à faire la promotion d'un ordre social au sein duquel les relations entre les hommes n'auraient pas à souffrir des contraintes normatives, religieuses, politiques et maintenant, économiques.

La catégorie économique vient aussi se ranger au côté du politique et du religieux dans la liste des cibles du libéralisme. Ce faisant, le libéralisme strictement entendu comme libéralisme économique (libéralisation des échanges, lutte à l'interventionnisme d'État etc.) devient la cible d'une branche du libéralisme pris au sens large. Rosanvallon explique ce retournement en montrant que le libéralisme se scinde en deux courants relativement indépendants : le libéralisme utopique et le libéralisme positif, un peu comme si le libéralisme classique des origines s'était ensuite écartelé en deux factions. Le libéralisme utopique conserve du libéralisme classique (celui de Smith) sa vision de la société comme étant auto-régulée, immédiate à elle-même, la société de marché. Dans ses habits « socialistes », cette branche du libéralisme s'incarne chez Marx, dans sa conception de la société communiste comme une société où aucune médiation, autre que

l'intersubjectivité, ne vient mettre en scène la rencontre entre les hommes, où même l'échange marchand se trouve « dépassé ».

L'autre libéralisme, issu du fractionnement de l'idéologie, est le libéralisme positif. Du libéralisme des origines, celui-ci conserve l'attachement aux droits de l'homme et une préoccupation pour l'émancipation de l'individu. Il mène à une volonté d'émanciper l'homme des contraintes que fait peser sur lui le capitalisme. Ainsi, comme le dit Rosanvallon :

« Ce qu'il est convenu d'appeler en général le libéralisme politique renvoie en fait à deux doctrines : l'affirmation des droits de l'homme d'une part, et l'affirmation de la société de marché d'autre part. Nous appellerons le premier *libéralisme positif* et le second *libéralisme utopique* [...] Ces deux formes de libéralisme se donnent comme démocratiques. Mais elles renvoient à deux conceptions différentes de la démocratie : la démocratie comme état social d'une part (libéralisme utopique) ; la démocratie comme défense et extension des droits de l'homme d'autre part (libéralisme positif). [...] Le libéralisme positif n'a pas d'autre lien avec le libéralisme économique ; c'est pourquoi d'ailleurs il est souvent contradictoire avec ce dernier [...] Il en va tout autrement pour le libéralisme utopique. [...] Il est l'accomplissement politique de la représentation de la société comme marché. » (Ibid, p. 158-159.)

Le socialisme de la LSR est un libéralisme positif qui, luttant pour l'émancipation de la personne face à un capitalisme injuste et inefficace, se fait le héraut d'un système social où toute l'organisation servirait à rendre plus rationnel l'ordre du monde, en conformité avec le maintien des droits de l'homme. Le fait que cette préoccupation amène la LSR à plaider en faveur d'une gestion tous azimut du « système social » n'en découle pas nécessairement. Ils auraient pu vouloir réinstaller le « vrai » libéralisme, celui du temps des origines, en utilisant l'État comme sanction d'un marché de la libre concurrence, purifié des maux monopolistiques qu'honnissait Smith lui-même¹⁸. Au lieu de cela, et en conformité avec l'esprit (de même que la dure réalité) du temps, ils envisagent plutôt l'instauration d'une machine cybernétique de gestion capable de faire converger les intérêts de tous dans l'élaboration d'une politique économique qui élague les branches particularistes des intérêts de classes, pour ne laisser s'épanouir qu'un tronc commun guidé dans

¹⁸ « Pour favoriser les petits intérêts d'une petite classe d'hommes dans un seul pays, il (le monopole) blesse les intérêts de toutes les autres classes dans ce pays-là, et ceux de tous les hommes dans tous les autres pays. » (T.II, p. 241) (Cité dans Rosanvallon, 1989, p. 71.)

sa croissance par la lueur d'un horizon d'où illumine l'intérêt général. Dans ce mouvement, le discours enjambe rapidement le moment politique pour s'assurer de la compétence des gestionnaires du plan national.

Ce à quoi on assiste, c'est à la composition canadienne-anglaise d'une version somme toute assez fidèle de ce qui se fait ailleurs. Gilles Gagné montre bien, dans son article intitulé *L'État commercial ouvert*, que c'est là un mouvement général à l'époque que de faire de l'État le gestionnaire du système économique. Cette version *made in Canada*, dont nous examinons certainement un exemple parmi d'autres, ne comporte par de référence à une société civile capable d'engendrer, de par son seul libre fonctionnement, une régulation un tant soit peu satisfaisante de l'économie. C'est à une société complexe que l'on fait face et pour la régénérer, on mobilise les techniques d'intervention sociales qui sont en plein développement à l'époque.

Ainsi, c'est dans le contexte d'une conception systématique du social que se fait jour le projet de la LSR. Nous tenterons plus loin une hypothèse sur l'origine de cette vision du monde. Il ne suffit pas de dire qu'il s'agit d'une conséquence logique d'un nouveau mode d'être du capitalisme, il s'agira plutôt de montrer comment cette conception a germé et s'est développée au sein des Églises protestantes jusqu'à s'autonomiser dans l'économie politique (a-politique) de la LSR. Cette brève discussion sera développée plus largement dans la prochaine section; rappelons seulement ici qu'une des prémisses du discours de la LSR est une conception de la société en tant que système complexe sur lequel les interventions doivent être soigneusement calibrées et à la gestion duquel un savoir technique est nécessaire. Nous tenterons ensuite d'esquisser un portrait du développement de cette idée telle que la mise en rapport du discours du *Social Gospel* et de la LSR le laisse entrevoir.

Le modèle d'action de la LSR

La seconde partie de *Social Planning for Canada*, dont un résumé est fourni ci-dessus, est la présentation du projet de la *League* sur lequel nous n'avons pas à revenir en détail. Rappelons seulement qu'il consiste en la nationalisation d'une part très importante de l'économie

canadienne, de sa planification orchestrée par un ensemble de commissions et de conseils de toutes sorte et qu'il vise, ultimement, à substituer la planification rationnelle au chaos de la compétition. En gardant en mémoire ces caractéristiques du discours de la *League*, nous allons maintenant comparer entre eux ce discours et celui du *Social Gospel* selon les trois axes que l'on a utilisés pour décomposer ces discours.

Bilan de l'analyse de discours

Ici nous allons faire le bilan de ce que le modèle analytique nous permet de faire comme comparaison entre les deux discours. Il s'agit surtout d'une première ébauche de l'analyse, car, plus loin, nous sortons un peu de ce cadre pour illustrer comment ces deux discours sont liés.

Examinons tout d'abord les prémisses. Le *Social Gospel* comporte les prémisses suivantes :

1. L'homme est un être de collaboration, et non de compétition
2. La régénération chrétienne du monde doit s'appuyer sur la science.
3. Les Églises protestantes canadiennes doivent revenir à un christianisme de la concorde.

Du côté de la LSR, on trouve les prémisses suivantes :

1. La raison et la bonté habitent l'homme.
2. La valeur-travail.
3. L'homme n'est pas prisonnier de l'intérêt individualiste.
4. L'homme doit mobiliser la raison dans sa gestion de l'économie.
5. L'homme valeur-travail.
6. La société complexe.
- 6a. La société système.

En mettant en parallèle ces deux ensembles de prémisses, il est possible de constater certaines ressemblances entre les discours qui nous occupent. Cette démarche est utile, car elle nous permet

de voir évoluer une intention qui leur est commune : la régénération de la société canadienne. De plus, elle permet de mettre à profit l'idée d'une continuité culturelle dans les idéologies, idée qui est présente dans la théorie de l'idéologie de Fernand Dumont. En effet, selon lui, la culture est un bassin de signifiants organisés de telle manière que l'on puisse dégager une certaine continuité entre les âges du discours que la société porte sur elle-même, par l'intermédiaire des groupes qui la composent. Lorsqu'une idéologie apparaît, dans une culture donnée, elle n'a pas à défricher le paysage comme si elle était la première à s'y aventurer. Pour qu'elle ait un sens socialement reconnu, elle doit participer au langage commun. Ce langage, c'est la mise en forme qu'exercent les idéologies. Donc, si on applique cette idée au cas du Canada anglais, il est possible de formuler l'hypothèse suivante : dans sa constitution même, le discours idéologique de la LSR emprunte au bassin des idéologies déjà présentes dans l'imaginaire de cette société. Parmi ces emprunts, certains sont faits auprès du discours du *Social Gospel*.

Il ne s'agit pas ici de dire que la singularité de chacun des membres de la *League* n'est en rien responsable de l'élaboration du discours, mais simplement de chercher si l'hypothèse de l'emprunt intraculturel se voit supportée par l'analyse du discours.

De l'analyse des prémisses des deux discours, il ressort les éléments suivants :

La première prémisse du discours du *Social Gospel* que nous avons fait ressortir énonce que la coopération doit supplanter la compétition comme principe d'organisation sociale. Ce discours critique la compétition parce que celle-ci divise le corps social. Pour le *Social Gospel*, il importe d'instaurer la concorde et l'harmonie.

Cette volonté semble, d'une certaine façon, survivre à l'effacement du mouvement qui portait le discours pour s'incarner, de façon légèrement différente, dans le discours de la *League*. On en voit des traces dans les prémisses qui donnent forme à ce discours. Ainsi, on pourrait dire qu'elle nourrit la quête de la LSR pour l'élimination des classes sociales. Celles-ci divisent les Canadiens et alimentent les conflits. De même, on peut imaginer qu'elle est à l'oeuvre dans la formulation de la première prémisse de la *League* selon laquelle l'homme est habité par la raison et la bonté.

En effet, si la coopération est souhaitable, c'est, pour le *Social Gospel*, parce qu'il est possible de permettre aux hommes de déployer de bons sentiments. Cependant, pour y arriver, il faut les placer dans des conditions favorables. C'est pourquoi le *Social Gospel* entend combattre le capitalisme : pour qu'il cesse de contrer ces élans généreux. On peut aussi voir un lien entre cette première prémisse du *Social Gospel* et la troisième prémisse de la *League*. Si l'avènement de la coopération est possible, c'est donc dire que l'homme n'est pas prisonnier de l'intérêt égoïstement individualiste.

En ce qui concerne la seconde prémisse du *Social Gospel*, elle peut être rapprochée de la quatrième prémisse de la LSR. Alors que, d'une part, les Canadiens sont appelés à oeuvrer à l'avènement du *brotherhood*, on voit émerger un discours qui cherche à éliminer les divisions entre les citoyens en les délivrant de leurs particularismes de classe en substituant la régulation rationnelle à la main invisible.

D'une certaine façon, la LSR cherche à rendre le fonctionnement de la société, et surtout de son économie, plus conforme à une certaine moralité. Dans les deux discours, on cherche à éliminer des choses comme l'esprit d'accumulation et une prédominance pour l'intérêt envers des marchandises pour faire place à des sentiments plus élevés comme la mise en oeuvre de moyens pour améliorer le sort des plus démunis ou pour l'élévation de l'âme (tant religieusement que par la science ou la poésie).

Enfin, on peut tracer un lien significatif entre la volonté d'infléchir l'ordre social canadien du *Social Gospel*, et la quatrième prémisse de la LSR. Déjà, pour ces protestants progressistes, les sciences sociales revêtaient une importance toute particulière. Il importait de bien connaître la société, afin d'y mener des interventions efficaces et calibrées. Cette même volonté est présente dans le discours de la LSR. Ici aussi, les sciences sociales servent à éclairer l'intervention. Mais il y a plus. Il s'agit aussi de mobiliser ce savoir pour faire ce que l'on pourrait appeler une gestion scientifique de l'utilisation de la science dans l'intervention sur la société. C'est l'avènement de l'idéal technocratique.

La filiation entre ces deux discours est encore plus frappante à l'examen de l'analyse de la situation à laquelle ils se livrent. D'abord, tant la LSR que le *Social Gospel* s'entendent pour dire que le capitalisme est un mal qui ronge l'organisme social canadien. On lui reproche surtout de braquer une partie de la population contre l'autre, d'enrichir une minorité et d'affliger le plus grand nombre. La LSR ne fait qu'aller un peu plus loin en critiquant l'inefficacité de ce régime économique et en se servant de cet argument pour en réclamer le remplacement par une économie complètement planifiée.

Le *Social Gospel* dit de l'ordre social qu'il a sous les yeux qu'il pervertit les Canadiens et les éloigne de la foi et de l'humanisme. Dans la même veine, la LSR critique le caractère immoral du capitalisme et cherche à lutter contre l'individualisme qu'elle associe à cet ordre économique.

Ainsi, selon le paradigme de l'emprunt intraculturel dont il fut question plus haut, on peut dire des positions de la LSR qu'elles sont des excroissances, ou des prolongements, de celles du *Social Gospel*. Elles vont plus loin, se rapprochent davantage de la recherche scientifique parce que celle-ci en était à ses débuts sous le *Social Gospel* et parce que ce dernier en a influencé le devenir, comme le soutiennent les auteurs de *A Full-Orbed Christianity*.

Quant aux modèles d'action des deux discours, force nous est d'admettre qu'il y a plus qu'un hiatus de l'un à l'autre. Alors que le *Social Gospel* cherchait à minimiser les dégâts du capitalisme, la LSR cherche à l'éliminer et à y substituer un ordre rationnellement conçu. Cependant, cette hétérogénéité des projets ne doit pas nous faire perdre de vue leur complémentarité. Il est d'ailleurs possible de supposer qu'il a fallu que le *Social Gospel* rende légitime l'intervention consciente et appuyée par la science dans l'ordre social pour qu'un discours lui succédant puisse en tirer les conclusions ultimes et cherche à ériger la science et la rationalité instrumentale comme principes directeurs de la vie sociale. Ainsi, ce serait parce que le *Social Gospel* a mené des études sur les problèmes sociaux, qu'il a valorisé le travail social et qu'il a cherché à faire pression sur l'État pour que celui-ci régisse l'activité économique, que la LSR a pu ensuite chercher à planifier cybernétiquement l'économie et qu'elle a pu voir la société canadienne comme un vaste système, aux rouages complexes, qu'un savoir expert allait permettre

de faire fonctionner dans le but d'atteindre le *common good*, successeur laïque du *brotherhood* protestant.

V- AU-DELÀ DU MODÈLE ANALYTIQUE

Au-delà de ce que le modèle analytique nous permet d'apprendre, il y a l'histoire, la praxis la plus large dont parle Dumont. Dans l'histoire du Canada de la période considérée ici, grosso modo 1890-1942, on assiste à la lente émergence de l'État providence. Quand on parle de l'État providence, on pense essentiellement à un État qui se pose en auxiliaire du capitalisme, qui plutôt que d'y mettre des limites, en limite les dégâts. Ainsi apparaissent les différentes assurances sociales et autres programmes qui viennent souvent prendre la relève d'une communauté au sens où Tönnies l'entendait. Pour qu'une telle chose soit, c'est-à-dire pour que l'État ait la légitimité d'investir ainsi le champ des solidarités sociales, il faut un long processus où les citoyens en viennent à reconnaître à l'État un rôle de gestionnaire de la société. Gestionnaire de la société au sens où l'État se pose comme extérieur à lui-même et où il réintègre le champ de sa pratique avec en vue la volonté de rationaliser le système social. Mais pour que cette idée de gestion du système social en vienne à caractériser l'intervention de l'État, il faut que, justement, ce système se donne à voir, qu'il s'incarne dans les consciences. Si l'on s'en tient à la théorie de Dumont, on peut dire que pour que cette idée apparaisse comme rendant légitime l'action de l'État, il faut qu'elle ait cheminé dans le champ du discours. Ainsi nous avons le devoir de chercher l'émergence de ce discours, même si l'on devait admettre que l'intervention de l'État providence est motivée par la relativement nouvelle absence de solidarité mécanique et que cette intervention soit légitimée au nom du nerf de la guerre.

Nous disons donc que si une telle idée est apparue au Canada (nous ne considérons pas ici le côté « Occident moderne » de cette transformation), on peut en saisir la genèse dans l'ordre du discours, on peut la voir émerger dans les idéologies. Les discours que nous avons comparés dans la première section sont justement de bonnes manifestations de cette genèse discursive. À travers ces discours, on peut voir apparaître l'idée d'une société-système.

Le *Social Gospel* - un monde à changer

Ce qui fait l'originalité du discours du *Social Gospel*, c'est qu'il comporte une double volonté. On y trouve, d'une part, une volonté de changer la société, de réaliser dans l'ici-bas des conditions de vie qui rendent possible l'élévation de l'âme. Mais on n'en reste pas aux vœux pieux et aux bonnes intentions d'une élite qui viendrait imposer d'en haut sa version d'une vie meilleure. La grande originalité de ce discours, c'est qu'en même temps, on cherche à raffiner la connaissance sur l'ordre social existant. Le postulat étant que mieux l'on connaîtra la société, plus facile ce sera de la changer. On assiste ici à la naissance d'une volonté de connaissance des conditions matérielles d'existence organisée dans une institution très importante au Canada anglais du tournant du siècle.¹⁹ Ainsi, les Églises protestantes voient se développer en leur sein une aile dite radicale qui participera à l'émergence des sciences sociales au Canada anglais. Cette cohabitation entre un discours religieux et un discours scientifique émergent ne saurait durer, c'est évident. Comme Dumont l'a montré, les idéologies qui ne reposent pas sur des prémisses similaires ne peuvent pas rester alliées bien longtemps. Tôt ou tard un discours triomphera de son vis-à-vis ; l'histoire tranchera. Comme nous le savons maintenant, la science a largement pris le dessus au XXe siècle. Ce n'est pas dire que la religion ait perdu toute importance, mais seulement souligner que dans la praxis, des deux visions du monde, c'est la science qui l'a emporté. Parler de vision du monde scientifique est peut-être réducteur. Disons que c'est une vision technicienne qui s'est dégagée du *Social Gospel* et qui a investi le champ des idéologies politiques. Cette vision technicienne, on peut la voir émerger dans les efforts de travail social mis en oeuvre par les Églises protestantes. Le savoir sur la société ne devait pas trouver en lui-même sa propre fin, il devait servir à changer le monde. La science s'est donc incarnée dans une visée de manipulation des conditions sociales d'existence, elle a participé, elle a informé une intentionnalité. Une fois qu'une telle démarche est enclenchée dans la société canadienne, le processus semble irréversible. Il faut voir qu'une force majeure est ainsi déployée. Appuyés par les Églises et armés de travailleurs sociaux et de sociologues patentés, les pasteurs s'en vont infléchir l'ordre social. Dans ce mouvement, la société change de visage. Il y a une grande différence entre une société que l'on considère comme un ordre plus ou moins immuable, au sein de laquelle les changements

ne surviendront qu'en changeant les individus qui y cohabitent, et une société qui se prête aux manipulations de prophètes-gestionnaires. Cette nouvelle société qui se dessine, c'est une société de laquelle l'individu s'abstrait et qu'il considère ainsi comme une mécanique plus ou moins complexe étant susceptible de voir son mécanisme modifié par l'intervention humaine. La société devient un système dont on peut infléchir la course si on prend le temps d'en comprendre les rouages. Ce n'est qu'au bout d'un certain cheminement que peut apparaître un discours comme celui de la LSR qui non seulement cherche à infléchir le système, mais veut en changer complètement les mécanismes. Par exemple, on entend modifier le liant entre les hommes. On ne s'en remet plus à une main invisible fatiguée pour assurer la cohésion, on va imposer un plan. La volonté de comprendre change pour devenir une volonté de façonner. La raison devient plus qu'un outil de compréhension, elle devient mode de fonctionnement. On assiste à un crescendo de la raison qui culmine dans le projet d'une gestion cybernétique de la société canadienne.

Du *Social Gospel* à la LSR : un renversement normatif

Dans le discours de la LSR, la raison est l'inverse de la loi divine. Alors que le *Social Gospel* cherche à rendre l'ordre social conforme aux principes chrétiens, la LSR cherche à rendre les hommes responsables de la mise en forme consciente de la société. La raison comme moyen pour façonner le monde remplace la foi comme révélation. Ce passage n'est possible que par la médiation de l'idéologie libérale. Rappelons tout d'abord que, selon Pierre Rosanvallon, le libéralisme économique et le libéralisme politique appartiennent à une même cohérence : « En dissociant le pouvoir de l'opinion, l'État de la société, le privé du public, la morale individuelle des règles de la vie sociale, le péché du crime, le libéralisme a cherché à redéfinir les formes du rapport social. C'est ce qui permet de parler au singulier du libéralisme. » Il poursuit en disant qu'il n'y a pas d'unité doctrinale du libéralisme : « *Le libéralisme est une culture*, et non pas une doctrine. D'où les traits de ce qui fait son unité et qui tisse ses contradictions. » (Rosanvallon, 1989, p. 8.)

¹⁹ Ici, notre argumentation est basée sur celle que développent Christie et Gauvreau dans *A Full Orbed Christianity*, op cit.

Parmi les invariants de cette culture du libéralisme, il y a la volonté de créer une société immédiate à elle-même, opérant selon sa logique propre (elle-même différemment conçue) et ne dépendant d'aucune référence extérieure quant à son maintien. C'est dans ce mouvement d'autorégulation de soi que la société libérale moderne se serait tour à tour débattue contre le joug divin et la mainmise du politique. Ce mouvement d'émancipation de l'ordre social face à ce qui l'encadrerait de l'extérieur (en tant que référence transcendantale dirait Michel Freitag), ce qui en constituait le parapet normatif, est l'oeuvre d'un discours bien particulier : celui des libéraux du XVII^e siècle. Ce sera le cas de Hobbes, entre autre, selon qui l'ordre social ne saurait être cohérent et durable qu'en s'appuyant sur les passions de l'homme et non en tentant d'en régir l'expression. Alors que la religion et le politique représentaient des formes de régulation des passions, le libéralisme allait se faire, pour un temps, économie des passions. C'est ce que nous dit Rosanvallon quand il écrit : « Dès le XVII^e siècle, l'idée commence ainsi à s'affirmer que *c'est à partir des passions de l'homme et non malgré elles* qu'il faut penser l'institution et le fonctionnement de la société. » Dans ce contexte, ajoute Rosanvallon, « La politique n'est donc rien d'autre qu'un *art combinatoire* des passions. » (Ibid., p. 14.)

Le politique n'est donc pas le fondement de la société, elle est seulement un lieu où se rencontrent les passions et où elles sont canalisées de telle ou telle façon. Cette conception de l'homme comme étant un foyer de passions d'où découle une vision de la société selon laquelle elle ne peut être véritablement humaine qu'en s'appuyant directement sur celles-ci, fait des passions le véritable moteur de toute vie sociale et aussi, de toute organisation économique. Il y a ici rupture d'avec un monde trouvant son principe régulateur et intégrateur dans l'au-delà. Dieu n'est plus le commun dénominateur, il cesse d'agir sur le monde et est renvoyé dans un espace nouvellement constitué, celui de la sphère privée. De même, l'idée du contrat social et toutes ses variantes sont mises à l'écart. Ce n'est plus dans le politique que la société trouve son principe régulateur, mais directement dans l'homme. On passe d'un ordre régi par une normativité extérieure à un ordre social reposant sur la valeur intrinsèque de l'individu, et qui se présente comme auto-régulé.

Dans le discours qui nous intéresse, cette autorégulation de la société n'est plus viable. En fait, parce qu'elle porte en elle la possibilité de sa propre perversion, cette autorégulation échoue.

selon la LSR. En permettant la concentration du pouvoir économique entre peu de mains (résultat du libre cours des passions), la belle immédiateté de la société à elle-même est court-circuitée. Des individus ont accumulé tant de richesses que leur intérêt économique personnel pervertit l'ensemble de l'ordre social.

La LSR se trouve donc face à deux options. Ou bien elle lutte pour un retour au libéralisme de Smith, où la concurrence sur le libre marché sert de régulation (main invisible), ou bien elle cherche à instaurer une nouvelle régulation en laissant tomber l'idée d'une société fluide auto-régulée. C'est la seconde attitude qui prévaudra finalement, mais dans une version qui inverse en quelque sorte la régulation qu'avait combattue le premier libéralisme. Au lieu de s'en remettre à nouveau à l'au-delà, on s'en remet à la raison. La rationalité que l'on dit inhérente à l'homme sera érigée en principe régulateur de l'ordre social. Ainsi, la référence qui servira de légitimation à l'ordre social quitte les cieux et s'installe en chaque homme.²⁰

Un tel renversement, qui n'a rien de typiquement canadien il va sans dire, n'est possible que grâce à une vision de l'homme tout à fait particulière. C'est ce qui fait dire à Michiel Horn que les membres de la *League* ont une conception de l'homme très différente de celle de Smith et de bien d'autres penseurs libéraux : « They believe that man is essentially co-operative rather than competitive ; they have faith in his ultimate rationality and goodness. » (Horn, 1980, pp. 96-97.)

Au-delà du marché

Une autre façon de marquer la filiation qui existe entre le discours du *Social Gospel* et celui de la LSR, qui permet en même temps de traiter de la conséquence de l'existence, au sein de ce discours, d'une tension entre un héritage protestant individualiste et une vision sociologique du monde est de suivre l'évolution de la conception du marché (ce qui revient à examiner la façon dont ces discours se situent par rapport à la définition de la société civile, immédiate à elle-même, que s'est forgée le libéralisme classique). Pour ce faire, nous devons poser, sous forme de type idéal, les conceptions du marché que l'on voit à l'oeuvre dans le libéralisme classique, au sein du

Social Gospel et enfin, dans le discours de la LSR. L'hypothèse guidant ce découpage veut que le *Social Gospel* représente une sorte de point d'inflexion, ayant sa propre cohérence (empruntée des deux côtés de la clôture, si l'on veut), qui permette de comprendre le passage d'une vision du monde où le marché est l'horizon de l'activité économique, lequel horizon est considéré comme constituant une ère d'autonomie pour des « forces » économiques, à une vision du monde où la société devient « système social » objet d'une gestion rationnelle. Il sera entre autre posé que ce passage est facilité par l'intentionnalité du *Social Gospel* qui cherche l'établissement d'un ordre social fondé sur le *brotherhood*, intentionnalité qui subsiste, au sein de la LSR en tant que volonté d'organiser le système social en vue du *common good*.

Le déploiement d'un tel argument ne fait pas que reprendre la thèse de la sécularisation telle qu'elle est défendue par Ramsay Cook. Celui-ci dit que le *Social Gospel* a servi d'entremetteur ayant fait sombrer le sacré dans une vision du monde séculière : « That union of the sacred and the secular, so ardently wished for by christian social reformers anxious to regenerate the social order, unexpectedly acted as the accomodating midwife to the birth of a secular view of society. » (Cook, 1985, p. 231)

Ainsi, selon Cook, l'union du sacré et du profane, un des maîtres mots du *Social Gospel*, aurait simplement engendré une vision du monde dépourvue de référence religieuse. En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas ici de redire que les Églises protestantes ont été ensevelies par la modernité en tentant d'en infléchir le développement. Au contraire, l'ambition est justement de montrer que le choc de ces deux plaques tectoniques idéologiques a généré une construction originale : le discours de la LSR ; que cette rencontre du profane et du sacré ne s'est pas soldée par la victoire de l'un sur l'autre, mais par leur précipitation en une formation nouvelle.

L'utilisation d'un tel détour pour comprendre l'avènement du discours de la LSR est suggérée par le fait que ce discours choisit lui-même de se positionner par rapport au libéralisme classique.

²⁰ Ce que Michel Freitag appelle le renversement du référent transcendantal. Voir à ce sujet l'ouvrage *Dialectique et société*.

« When capitalism was competitive and expanding, there was room for the liberal ideal (shared by Mr. Roosevelt, Mr. Bennet and their school) of increased welfare all round : rising profits and rising wages. But declining monopoly capitalism thrust on us the grim choice of profit or plenty. » (Scott, 1975, p. 210.)

Pour la LSR, c'est justement l'échec du libéralisme qui rend nécessaire une gestion rationnellement planifiée de l'économie, idée qui semble germer dans le *Social Gospel*.

1. Le marché

L'ambition de cette section n'est pas de refaire l'histoire de l'idée de marché, mais simplement d'en sortir quelques éléments susceptibles de contribuer à la formulation d'un type idéal capable de servir de point de référence dans la suite de l'argumentation.²¹ L'idée de marché est corrélative à celle de société civile et toutes deux s'appuient sur la propriété privée, fondement de la liberté depuis Locke. Selon Rosanvallon, un des piliers du libéralisme est la visée d'établir un ordre social simple et limpide, la société de marché. Cette société est constituée par la rencontre des libertés, qui se déroule au sein de la société civile et qui constitue, grâce à l'équilibre découlant de la division du travail actualisée dans l'échange, une organisation sociale auto-régulée, ne dépendant d'aucun autre horizon normatif que celui de la fixation des prix par la loi de l'offre et de la demande pour se maintenir.

Dans cette conception de l'ordre social, le rôle de l'État est minimal. Il est minimal mais néanmoins crucial : « Pour Smith, l'État libéral n'est donc pas celui du laissez-faire au sens le plus trivial. Il doit avant tout construire et préserver le marché. » (Rosanvallon, 1989, p. 87.) L'État doit assurer qu'un état de compétition subsiste dans l'économie, à défaut de quoi la société auto-régulée se verra transformée en société régulée par la force. De même, l'État doit faciliter le commerce et assurer non seulement la libre circulation des biens et des hommes, mais doit aussi entreprendre les travaux d'utilité publique qui soutiennent l'économie nationale, lesquels travaux n'attirent pas de capitaux privés, étant donné leur taux de rendement faible ou négatif.

²¹ Cette section repose entièrement sur l'ouvrage de Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique, histoire de l'idée de marché*.

Ainsi, l'État de l'économie libérale est d'une part jugé essentiel à la création et au maintien des conditions d'existence de l'économie de marché, mais se voit, dans le même temps, refuser tout droit d'ingérence dans la marche de cette économie. Il en est le gardien, gardien de la liberté du marché à devenir ce qu'il veut. C'est le rapport ambiguë de cette société auto-régulée avec un État garant de son existence que Gagné exprime ici avec brio :

« Depuis la renaissance urbaine du Moyen Âge, les maximes du commerce (laissez-passer/protégez) et de l'industrie (laissez-faire/réglementez) ont rendu aux pouvoirs politiques l'hommage constant de les prendre pour interlocuteurs sans jamais perdre la faculté d'inciter les particuliers à leur faire obstacle. Étonnante autonomie de pratiques qui ne sont rien sans « règles du jeu » et qui pourtant jouent toujours à échapper aux règles... » (Gagné, 1985, p. 52.)

Ce paradoxe trahit la position du libéralisme à l'égard de l'État. Rosanvallon affirme que le libéralisme cherche à fonder un ordre social ne reposant sur aucun a-priori normatif, qu'il soit politique ou religieux. En fait, le libéralisme ne peut y arriver. Il a besoin de l'État pour maintenir ses propres conditions d'existence. Néanmoins, il cherche à repousser toute intervention normative de l'État pour n'en conserver que ce qui fait bien son affaire, à savoir les règlements qui encadrent le commerce et les services publics. Quant au reste, il faut voir comment Smith circonscrit le rôle de l'État, et surtout, lui interdit tout droit de regard sur le contenu de la catégorie économique qu'il sert à délimiter :

« Il est évident que chaque individu peut de sa place juger bien mieux que tout homme d'État ou législateur ne peut le faire pour lui, quelle espèce d'industrie domestique son capital peut employer et laquelle peut lui donner le produit de la plus grande valeur. L'homme d'État, qui chercherait à décider pour les particuliers la façon dont ils devraient employer leurs capitaux, non seulement se chargerait de la plus inutile des attentions, mais s'arrogerait une autorité qu'il est impossible de confier en toute tranquillité non seulement à une seule personne, mais aussi à tout conseil ou sénat que ce soit, et qui serait jamais aussi dangereuse qu'entre les mains d'un homme assez fou et présomptueux pour se croire capable de l'exercer. » (Smith, 1995, p. 513.)

Plus loin, Smith fait de l'intervention d'État dans l'économie un crime contre la justice, une déviation face aux prescriptions de la loi naturelle :

« En outre, empêcher le fermier d'envoyer ses denrées en tout temps sur le meilleur marché, c'est à l'évidence sacrifier les lois ordinaires de la justice à une idée de l'utilité publique, à une sorte de raison d'État ; c'est un acte de l'autorité législative qui ne devrait être exercé, qui n'est excusable, que dans les cas de la plus impérieuse nécessité. » (Ibid., p. 611.)

De ces passages de l'*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations*, il transparait clairement que le libéralisme de Smith cherche à s'élaborer à l'abri de l'arbitraire politique, et même, ultimement, de toute intervention de l'État, fut-elle légitimée démocratiquement. Ainsi, nous pouvons dire du libéralisme qu'il cherche à maintenir l'autonomie des pratiques économiques face à une raison qui leur serait étrangère.

À cette image de la pensée libérale il convient d'apporter une nuance cependant. Smith ne dit pas que l'État doit servir uniquement les besoins de l'économie et de ses acteurs. Il est aussi le gardien d'un certain bien commun qui doit être protégé des excès du commerce. Ainsi, pour lui, tout comme l'économique doit être mis à l'abri du politique, ce dernier doit être protégé du poids de la richesse (cette critique renvoie, comme nous le verrons plus loin, à une prémisse du discours de la LSR) :

« Toute proposition d'une nouvelle loi ou d'un nouveau règlement de commerce qui provient de cet ordre [les négociants] , devrait toujours être accueillie avec beaucoup de circonspection, et ne devrait jamais être adoptée qu'après avoir été longuement et soigneusement examinée, non seulement avec l'attention la plus scrupuleuse, mais avec la plus grande méfiance. Elle vient d'un ordre d'hommes, dont l'intérêt n'est jamais exactement identique à celui du public, qui a généralement un intérêt à tromper le public, voire à l'opprimer, et qui par conséquent l'a, en maintes occasions, trompé et opprimé. » (Ibid., p. 298.)

Cette société civile qui se veut autonome de l'État en pratique est aussi conçue comme ne lui devant rien, en principe. En réponse à l'idée d'un contrat social, que le politique représenterait, le libéralisme oppose le lien social fondé sur la solidarité organique. Le lien social passe par l'interdépendance, par la complémentarité dans la diversité des vocations :

« Chez les hommes, au contraire, les génies les plus dissemblables sont mutuellement utiles, la disposition générale à changer, à troquer et à échanger réunissant, pour ainsi dire, les différents produits de leurs talents respectifs en un fond commun, où tout un chacun peut acheter toute partie du produit des talents d'autrui dont il a besoin. » (Ibid., p. 18)

Ainsi, le type idéal du libéralisme classique comporte une définition du vivre-ensemble qui se veut a-politique (à défaut de se savoir politiquement possible), constitué par la rencontre des libres propriétaires dans la société civile, laquelle tient ensemble grâce à l'interdépendance des libertés²².

2. Le *Social Gospel* - Le marché rencontre les valeurs chrétiennes (dans leur définition « socialisante »)

Le *Social Gospel* est constitué par la rencontre entre cette vision du monde véhiculée par l'idéologie libérale et les principes chrétiens qui informent la volonté d'ériger le royaume de Dieu sur terre. C'est au moment où les élites protestantes s'engagent à aller au-delà de la distinction entre le sacré et le profane pour incarner les valeurs chrétiennes dans le monde qu'elles sont appelées à se prononcer sur les règles de la vie économique, ses fondements et les principes qui les sous-tendent.

Nous avons suffisamment parlé du *Social Gospel*, dans ses caractéristiques générales, pour être en mesure d'en tracer un type idéal et voir ensuite comment ce mouvement s'approprie le libéralisme pour en construire un type intermédiaire, à mi-chemin entre Smith et la théocratie. Le *Social Gospel* est mu par un discours qui fait des principes chrétiens de charité et d'intégration sociale (caractéristique se manifestant dans la lutte contre les inégalités) des valeurs plus importantes que l'autonomie de la catégorie économique. Ils font de l'État l'agent de contrôle du

²² Notons tout de même que même pour Smith, la combinatoire des libertés ne se suffit pas à elle-même. Il faut que celle-ci se voit attribuer des limites. Un autre exemple du fait que l'idéologie libérale n'arrive pas à se maintenir tout à fait hors d'atteinte de l'État : « On peut, sans conteste, considérer de tels règlements [Smith parle ici de la régulation de l'usage du papier monnaie] comme à certains égards une atteinte à la liberté naturelle. Mais les lois de tous les gouvernements, du plus libre au plus despotique, empêchent et devraient empêcher, les usages que font quelques individus de la liberté naturelle, qui risquent de mettre en danger la sûreté de l'ensemble de la société. L'obligation de construire des murs mitoyens, pour empêcher le feu de se communiquer, est une atteinte à la liberté naturelle exactement du même genre que les règlements du commerce bancaire qui sont proposés ici. » (Smith, p.371)

capitalisme et le garant de l'application des principes chrétiens. De plus, ils mobilisent les sciences sociales dans leur effort de démythification des problèmes sociaux. Ce faisant, ils passent d'une position selon laquelle il faudra d'abord changer l'individu si l'on veut changer l'ordre social, à une vision « sociologique » du monde selon laquelle c'est en changeant les conditions sociales d'existence que l'on pourra changer les hommes et favoriser l'élévation de l'âme. À ce propos, Cook écrit : « This union of the sacred and the secular was followed in my view, by the substitution of theology, the science of religion, with sociology, the science of society. » (Cook, 1985, p. 4.) La vision de ce phénomène ici présentée est un peu moins radicale que celle de Cook au sens où ce qu'il présente comme une rupture, nous le comprenons comme une mutation. Si le *Social Gospel* participe effectivement à l'avènement des sciences sociales, ce sur quoi Cook et Christie et Gauvreau s'accordent, ce n'est pas sans en conditionner l'émergence. Dans le passage de la théologie à la science, les principes religieux et la vision religieuse du monde ne sont pas nécessairement évacués. Cette vision religieuse du monde peut très bien servir de référent à l'utilisation que l'on fera de la science, elle peut en outre en conditionner le choix des objets d'études. Bref, le fait que « ... the traditional Christian emphasis on man's relationship with God shifted to a focus on man's relationship with man. » (Ibid., p. 4) ne veut pas dire pour autant que Dieu soit mort. Au contraire, il peut s'agir simplement d'un réalignement de l'action religieuse qui passe d'une préoccupation pour l'âme individuelle à une préoccupation pour ses conditions d'existence dans le monde, ce que Cook discerne clairement, mais dont il ne tire pas toutes les conclusions possibles :

« If religion had once been called upon to buttress the social order, now its function was to change it : the enemy was no longer « personal vice » but rather « social sin ». Here was a view of religion that embraced the conclusions of J. W. Bengough and Philips Thompson, Dr R. M. Bucke, the Reverend B. F. Austin, Flora Denison and Allen Pringle, Agnes Machar and J. S. Woodsworth. Each of these regenerators accepted a theology which asserted, in a frequently repeated cliché, that « there is, speaking accurately, no distinction between the *sacred* and the *secular*. » (Ibid., p. 228.)

Plutôt que de représenter la négation du religieux, la science se présente comme un allié dans l'amélioration du monde et amène une critique du libéralisme au sens où, pour le *Social Gospel*, l'autonomie de la société civile est loin d'être sacrée. En fait, la volonté d'effacer la frontière

entre le sacré et le profane, jumelée à l'utilisation de la science dans la compréhension des problèmes sociaux amène, indirectement mais néanmoins très certainement, une légitimation de l'intervention de l'État dans un ordre économique qui s'écroule ainsi sur lui-même, perdant la protection négative de l'État (l'État cessant d'en assurer simplement les conditions d'existence pour s'immiscer dans son fonctionnement). Bien sûr, ce survol n'entend pas récapituler le mouvement de transformation de l'État moderne, mais nous permet néanmoins d'en saisir un moment dans la mutation d'un discours.

Nous pouvons donc dire que les Églises protestantes ont provoqué une inflexion du libéralisme pour engendrer une vision de l'ordre social où, non seulement l'État peut investir le champ d'exercice de l'échange économique, mais a le devoir de le faire dans le but d'assurer l'implantation du *brotherhood*. L'essentiel de l'impact du *Social Gospel* sur la conception de la vie sociale tient dans cette remise en cause de l'autonomie de la société civile face à des principes jugés supérieurs qui sont appuyés par la science et qui trouvent à s'incarner sous forme de raison d'État²³.

Sous le coup de la critique sociale du *Social Gospel* et des efforts de travail social et de recherche en sciences sociales, le libéralisme se voit relativement transformé. Une vision du monde se dessine où la science servira l'avènement d'un ordre social organisé par l'homme de façon à respecter un certain humanisme. C'est ce qu'exprime Stewart Crysedale dans le passage suivant :

« The central tenet of this ideology was that man, in harmony with the historic values of Christian teaching, which enjoined him to treat all men as brothers, should vigorously seek mastery of his environment. Joined with the traditional humanistic-theistic faith was a new belief in the ability of applied science to bring about the Millennium. » (Crysedale, 1975, p. 264.)

Dans ce passage, deux choses sont à retenir. D'abord, contrairement à Cook, Crysedale croit que dans la rencontre entre la science et la théologie, l'un n'élimina pas l'autre mais qu'ensemble, ces deux discours engendrèrent une nouvelle vision de l'ordre social. Mais il croit aussi que cette

²³ L'État devient l'objet de pression par les élites protestantes parce qu'il est vu comme étant l'instance légitime par lequel la régénération de la société sera possible, cette régénération étant le véritable objectif du *social gospel* : « The

union apporte une nouvelle intentionnalité, celle d'infléchir le cours des choses, de reconstruire la société en la plaçant sous la houlette de l'intervention de l'homme. Armé de ses principes d'origine religieuse et des techniques issues de la science, l'homme est maintenant perçu comme pouvant infléchir le cours des choses, comme pouvant participer activement à l'entreprise de régénération sociale. Les conditions sociales d'existence deviennent objet du « travail social » parce qu'au départ, cette activité vise à christianiser la société.

Le *Social Gospel* semble donc avoir participé à l'émergence d'une vision du monde dont l'excroissance ultime serait le discours élaboré par les membres de la *League for Social Reconstruction*. La relativisation de l'autonomie de la société civile face à l'intentionnalité étatique, l'importance donnée à la science dans l'identification des causes des problèmes sociaux et dans la définition des moyens pour les résorber et la volonté d'infléchir l'ordre économique pour le rendre plus conforme à des principes jugés supérieurs semblent toutes être des excroissances du discours du *Social Gospel* que l'on retrouve dans le discours de la LSR.

Alors que Cook a vu dans le *Social Gospel* une tentative ratée des protestants pour implanter sur terre le Royaume de Dieu²⁴, il est possible de voir le *Social Gospel* comme ayant rendu possible (et donc comme ayant survécu dans son dépassement) l'émergence d'un discours ayant comme but la réalisation d'une sorte d'équivalent du royaume de Dieu sur terre, mais en utilisant la raison. et non plus la religion, comme référence ultime.

3. La LSR - Le marché est enseveli dans le *common good*

orthodox Christian preoccupation with man's salvation was gradually replaced by a concern with social salvation... » (Cook, 1985, p. 4)

²⁴ Cette interprétation est très bien illustrée dans le passage suivant où Cook, après avoir cité Albert Schweitzer selon qui le *Social Gospel* a fait du protestantisme « ... a mere sociological instead of a religious doctrine. », affirme que : « That outcome was the most remarkable consequence (through the least remarked upon by historians of the social gospel) of the intellectual transformation that took place in English Canada between Confederation and the great war. As Goldwin Smith suspected and Principal Dawson knew, the path blazed by nineteenth-century religious liberals led not to the Kingdom of God on earth but to the secular city. » (Cook, 1985, p. 229) La thèse ici défendue veut que cette volonté de réaliser le royaume de Dieu sur terre ne s'est pas complètement éteinte dans l'avènement des sciences sociales et de la technocratie, mais qu'elle a rendue possible l'émergence d'un discours qui en a poursuivi l'oeuvre de régénération selon les mêmes termes, mais dans une forme achevée et en s'appuyant non plus sur la révélation, mais sur la raison.

Ramsay Cook dit de W. L. M. King qu'il utilisait, dans ses prises de position, un mélange de pensée moderniste et religieuse dans le seul but de servir ses intérêts politiques. Ainsi, selon Cook, « In this as in many other ways King reflected the intellectual confusion of a society passing from Protestant orthodoxy through religious liberalism to a secular humanism founded on social science. » (Cook, 1985, p. 198.) Dans la présente section, nous entendons montrer que l'on peut voir le *Social Gospel* comme représentant une étape de la pensée politique canadienne qui participe à l'élaboration du discours de la LSR, et non comme manifestant une période de confusion.

Premièrement, la LSR représente l'achèvement d'une pensée qui cherche à se subordonner le monde, qui cherche à infléchir non seulement la manière, mais le sens du vivre-ensemble. La conception de l'ordre social passe de la notion de marché (libéralisme classique) à celle de marché encadré par des principes (*Social Gospel*) pour culminer dans celle d'un système social rationnellement orchestré. La LSR dit entre autre à ce sujet : « What is required is the consolidation of these controls, and then a deliberate use of them to forward a conscious and consistent social policy, instead of moving haphazardly from one line of action to another. » (Scott, 1975, p. 251.) On entend systématiser l'intervention sur la société de sorte que l'ordre succède au chaos et à l'improvisation.

« But the logic of planning does not leave us here, for our analysis up to this point has demonstrated certain other things as well : that negative regulation is not enough, that a hybrid system of laissez-faire and piecemeal state control is too defective to remove the major inequalities of present economic society, that capitalist planning must by its nature be largely planning for the capitalist. » (Scott, 1985, p. 218.)

Voici donc le premier élément de notre troisième type idéal : le discours de la LSR vise non seulement une intervention sur l'économie au nom de l'égalité et du *brotherhood*, mais une mise sous tutelle de l'ordre économique par la raison, par la planification. La filiation libéralisme-*Social Gospel* nous mène à un discours pour qui l'autonomie de la société civile n'est pas seulement questionnable, mais tout à fait nuisible et inutile. Notons aussi que ce que la LSR demande, ce n'est pas tant la prise en charge de la catégorie économique par la raison d'État, mais

par la raison tout court. Ici, on ne peut passer sous silence la contribution des sciences sociales ayant participé du *Social Gospel* et qui permettent à la LSR d'envisager une organisation sociale et économique libérée de la tyrannie politique, qu'elle soit démocratique ou autre, pour chercher plutôt l'avènement d'une régulation régie par la seule rationalité de l'acte. De plus, on cherche à placer l'économie sous le joug de l'intentionnalité humaine.

Pour la LSR, la société de marché du libéralisme est un échec. Elle ne permet pas l'amélioration des conditions de vie, et elle introduit la compétition là où la collaboration devrait prévaloir. Pour la LSR, la raison va triompher là où le marché a échoué, les hommes doivent cesser de croire en la main invisible pour assumer eux-mêmes la direction de l'ensemble : « The urgency of the need for planning does not mean that it is a simple thing to carry out. [...] But the failure of natural laws to perform the task effectively compels us to face the difficulties involved in deliberately assuming responsibility for it. » (Scott, 1975, p. 223.) La même volonté de substituer l'intervention rationnelle au chaos que la main invisible laisse subsister est exprimée dans le passage suivant : « The economy inevitably falls into a chaos of cut-throat bargaining and competitive struggle ; *salvation*²⁵ from this can be found only in the comprehensive substitution of deliberate human decision. » (Ibid., p. 219.)

Cette caractéristique du discours qui veut que ce ne soit plus au nom du politique que l'économie doive tomber sous l'intentionnalité humaine de façon globale, mais au nom de la simple efficacité, constitue le second élément du type idéal du discours de la LSR. Alors que le libéralisme avait besoin de l'État minimal et que le *Social Gospel* demandait davantage d'intervention de l'État, la LSR conçoit le projet d'un ordre social au sein duquel la catégorie du politique n'est plus du tout centrale et ne subsiste que fonctionnellement, comme mécanisme de mesure de l'assentiment populaire à l'égard du plan national. Une fois que le nouvel ordre

²⁵ Il y a probablement plus qu'un effet de style dans l'utilisation de ce terme dans le discours de la LSR. Celle-ci suggère une survivance de l'intentionnalité du *Social Gospel* dans le discours de la LSR. Pour la LSR tout comme le *Social Gospel*, le capitalisme est un mal qu'il faut combattre. La régénération de la société ne sera possible qu'en luttant contre ce mal. Bien que les solutions diffèrent, tant pour le *Social Gospel* que pour la *League*, le capitalisme, si la logique de son développement n'est pas entravée, condamne l'humanité. Dans le discours de la LSR, ce point de vue s'exprime, entre autre, dans le passage suivant : « Even when these efforts fail [ils parlent des efforts des entreprises pour retarder le développement de nouvelles technologies plus efficaces qui rendraient prématurément désuet leur matériel] and technical improvement somehow get made, *the resources of capitalism against humanity* are not exhausted. » (Scott, 1975, p. 179, je souligne.)

économique sera en place, et que les Canadiens cesseront de s'opposer sur l'échiquier économique, les partis politiques perdront de leur importance (en tant qu'ils servent à canaliser les intérêts de classe) et la raison s'érigera en principe supérieur d'organisation sociale, au-delà du politique.

On pourrait croire, cependant, que le but de la LSR est de démocratiser l'ordre économique. En effet, les auteurs laissent entendre dans plusieurs passages que c'est parce que l'économie est le lieu d'inégalités sans bornes que le politique est inefficace. La concentration de la richesse en peu de main aboutit à ce que les affaires de l'État sont gérées en faveur d'un groupe restreint de possédants au détriment du plus grand nombre. Les auteurs se proposent de démocratiser l'économie en rendant impossible la concentration de richesses au point où elle pervertit la démocratie politique. Mais la manière dont ils opèrent cette démocratisation a un effet qui dépasse l'intention d'origine. En remplaçant la compétition par la planification, en soumettant l'économie à une gestion de type cybernétique, ce n'est pas une mise sous tutelle politique de l'économie qu'ils réalisent, mais le dépassement de la catégorie politique dans l'efficacité de la gestion. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences de la gestion de type cybernétique de l'économie. Pour le moment, il suffit de constater qu'en voulant permettre aux hommes de mobiliser la raison dans la gestion de l'économie, les membres de la LSR se trouvent à isoler, et à minimiser lentement, le rôle de l'État. Voyons tout d'abord ce qu'ils disent de la sélection des membres du cabinet fédéral :

« But a cabinet primarily selected with a view to representing sections of the Canadian people must inevitably produce a less able personnel and in consequence, a less intelligent national policy [...] Obviously, the selection of the senior secretaries of state would be primarily based upon the capacity of the members of Parliament under consideration, and as little as possible upon the plan of giving representation to sections of the country.» (Scott, 1975, p. 232-233.)

De même, les membres du gouvernement sont appelés à s'en remettre de plus en plus à des experts et c'est une anticipation de la technocratie à longue échelle qui se dessine :

« In an age when rapid technological changes are daily shifting the whole material basis of our civilization, our political democracy must trust itself more and more to technical experts and must

develop a leadership wich is experimental in temper and capable of quick decisions. » (Un passage de *Social Planning for Canada* cité dans Horn, 1980, p. 96.)

Cette volonté de mettre le savoir technique au pouvoir est réalisée, dans le plan d'action de la *League*, par la création éventuelle d'une commission nationale de planification, placée à l'abri du gouvernement et ayant à charge de définir les grandes orientations économiques du pays. Dans cette éventualité, on ne peut plus dire que le politique soit l'horizon ultime de légitimité de l'organisation sociale. Les sciences sociales, la raison et les technocrates deviennent les dépositaires de la capacité de définition du vivre-ensemble.

Comme l'examen des prémisses du discours de la LSR nous l'a montré, pour la *League* le monde est une mécanique complexe que seul un savoir scientifique est en mesure de réguler. On ne peut donc plus laisser le soin aux individus de déterminer les meilleurs choix possibles, mais il faut que des experts soient mis en position de gérer l'économie dans son ensemble, dans le but d'en retirer la plus grande efficacité. C'est ce qui explique pourquoi, avec la LSR, on est à la fois au-delà de l'idée de société civile, mais surtout au-delà du politique.

Il pourrait être jugé téméraire de caractériser ainsi un discours qui constitue pour certains l'origine intellectuel de la gauche démocratique canadienne. Mais dire que l'on se trouve face à un discours qui, par son insistance sur une gestion rationnelle de la société, en vient à reléguer au second plan la catégorie politique, c'est seulement tirer les conclusions radicales que son programme comporte. Il va sans dire que d'autres interprétations restent possibles. Seulement, celle qui est présentée ici se trouve solidement appuyée par ce que l'on trouve dans *Social planning for Canada*. En résumant cet ouvrage, on a bien vu que le programme de la *League* consiste essentiellement à placer des experts aux commandes de toutes les facettes importantes de l'économie canadienne. Que ce soit la régulation du commerce extérieur, l'élaboration et l'application de normes du travail ou la distribution de charbon, l'économie en entier tombe sous la juridiction d'une commission ou d'un conseil directement imputable face à la commission nationale de planification. Ce faisant, on instaure une gestion globale de l'économie qui, malgré qu'elle visait à démocratiser l'ordre économique, le transforme en vaste système cybernétique. C'est-à-dire que la société canadienne est vue comme un système social dont les différents

rouages doivent être mis en correspondance, dans le but d'harmoniser les activités de chacun avec la poursuite du plan national. On passe d'un idéal démocratique à une dictature de la logique du système, tout ça, grâce à une ruse de la raison qui, lorsqu'elle est mobilisée pour éclairer les pratiques économiques, s'érige en principe régulateur et usurpe la capacité de l'État à imposer sa raison. La raison de l'efficacité remplace la raison d'État et transforme la vision du monde de laquelle elle participe.

Le premier signe d'une gestion qui surclasse le politique est la place qu'occupe la commission nationale de planification à l'égard du gouvernement. Celle-ci est en quelque sorte autonome du gouvernement qui ne peut en démettre les membres. De plus, une fois que le plan est réalisé par la commission et qu'il est présenté au gouvernement canadien, c'est la commission qui est en position de force. Si un désaccord persiste entre le gouvernement et la commission, des élections générales sont déclenchées, et il y a de bonnes chances qu'un nouveau gouvernement s'installe face à une commission dont la composition n'aura pas varié. Bref, les experts sont non seulement à l'abri des politiciens, mais ceux-ci n'ont pas vraiment le dernier mot sur l'organisation économique du pays. On peut également considérer le rôle que la LSR assigne au parlement canadien. Ils disent bien que leur projet ampute un peu des pouvoirs que détient le parlement, mais ils soutiennent aussi que déjà, dans le Canada des années 1930, celui-ci n'a plus qu'un rôle secondaire à jouer dans la marche des affaires du gouvernement. Ils disent aussi que la modernisation du Canada fait en sorte que l'on doit agir rapidement et bénéficier de conseils d'experts pour ce faire et qu'ainsi, c'est le cabinet et les hauts fonctionnaires qui jouent un rôle de premier plan dans la marche du gouvernement. Que devient le parlement dans l'économie planifiée ? Il sert essentiellement à départager les parlementaires de valeur des autres :

« Great debates will still take place in the House which may have a decisive influence in guiding public opinion. The House will remain the chief forum of the community. And it will continue to perform one indispensable function which it has always performed admirably and which cannot be performed by any other body. That is the function of sifting out leaders from the mass of public men, of distinguishing the mere windbags from the men of sound and shrewd counsel, of weighing duly the relative merits of brilliance and originality on the one hand and of cautious common sense on the other. » (Ibid., p 496.)

Beau rôle pour un parlement, surtout que le paragraphe suivant s'ouvre sur cette phrase :

« But it is not necessary for the real usefulness of parliament that the executive should allow itself to be thwarted or hampered by mere filibustering obstruction carried on in the name of freedom of debate. »
(Ibid., p. 496.)

Un autre exemple du fait que l'on a affaire à un projet de gestion cybernétique est la façon dont est prévu que s'exercera la fixation des salaires dans les diverses industries. Pour chaque entreprise, l'établissement du salaire serait le fruit d'une négociation entre les employés et les managers, supervisée par le *wage board*. En l'absence d'un syndicat, l'État s'assurerait soit d'en créer un, ou de voir à ce que les travailleurs se dotent de représentants. Ultimement, une loi régirait le salaire, de façon à ce que le fruit des négociations ait force de loi. Notons ici que l'on est loin d'une pensée qui ferait une large part à la société civile et à son autonomie ou à son potentiel d'organisation dans la rencontre des intérêts. C'est l'État qui va organiser les travailleurs là où ils ne le sont pas. Pourquoi ? Parce qu'ainsi, l'État s'assure de la présence, dans chaque industrie, d'un comité de gestion des normes du travail qui fera rapport à la commission chargée de superviser les relations de travail dans telle ou telle branche d'industrie. L'État aurait à s'assurer que le salaire minimum soit respecté, mais on insiste sur le fait que les syndicats ou les autres organisations de travailleurs feraient aussi de bonnes organisations de régulation des normes du travail. Les syndicats deviennent ainsi des agents de contrôle qui se substituent à l'État dans l'exercice d'une partie de ses fonctions de régulation de l'économie :

« The awards of the trade boards, when ratified by the Dominion Board, would be legally enforceable minimum wage rates. Certain penalties for violation of the regulation would be necessary, and the wage boards would have to have some means of enforcing their decisions. If trade unions were well-developed, they would provide quite *effective unofficial machinery of enforcement*. » (Ibid., p. 375. je souligne.)

Un autre exemple du caractère cybernétique de la gestion projetée par la LSR est le rôle qu'elle attribue aux conseils d'entreprises. Ceux-ci regrouperaient les travailleurs et les administrateurs de toutes les entreprises et sont vus comme pouvant favoriser la démocratisation du

fonctionnement de celles-ci. Cependant, bien qu'ils puissent permettre aux travailleurs d'avoir leur mot à dire sur la marche de l'entreprise, ils s'avèrent aussi de bonnes boucles de rétroaction pour l'application des normes du travail concoctées par des technocrates réunis au sein de la commission responsable des relations de travail.

« They would report to the councils infringements of the labour code established by law and would endeavour to have these violations adjusted by the management, without setting in motion the state machinery of enforcement. *Thus the councils would become themselves the real agencies of enforcement of the state code*, and in the measure of their success would make unnecessary the detailed work of inspection and enforcement which state labour departments must carry on at present if they are to be effective. The workers themselves may substitute democracy for bureaucracy if they wish. »
(Scott, 1975, p. 386, je souligne.)

Ainsi, là où la *League* voit la démocratisation de la gestion des entreprises²⁶, on constate aussi que les comités d'entreprises sont voués à rendre caduque la gestion de contrôle telle qu'elle se fait pour y substituer une gestion fluide, où les sujets de la gestion s'administrent eux-mêmes en regard de normes définies par la technocratie. À la société fluide du libéralisme, la LSR oppose la gestion fluide du système et de ses différents rouages.

Un autre signe de l'esprit de la gestion que la LSR véhicule est sa perception du lien à établir entre ses propositions et la volonté des Canadiens. Son but peut avoir été de rassembler les forces de la gauche canadienne dans un mouvement de réformes par eux et pour eux, mais parfois, il y a glissement vers une certaine tyrannie de la raison. Ainsi, la *League* cherche à rendre rationnelle la marche de l'ordre social, mais se bute à un public qui ne possède pas le savoir des experts. S'ensuit le choc entre démocratie et technocratie. Il ne s'agit pas de dire que technocratie et démocratie sont mutuellement exclusives, mais de voir que dans le programme de la LSR, l'une n'est pas entièrement contenue dans l'autre. Par exemple, quand vient le temps de dire comment le programme de nationalisation et de gestion de l'économie sera mis en place, les auteurs écrivent :

²⁶ Parlant du code du travail qu'ils envisagent ils écrivent : « Its aim, so far as labour is concerned, is to provide for working people 1- an adequate and secure scale of living, 2- healthy and decent conditions of work, and 3- *genuine democracy in the conduct of industry*. » (Scott, 1975, p. 367, je souligne.)

« A programme of far-reaching economic reconstruction such as has been sketched in the preceding pages raises the double issue of *how public opinion is to be educated to an understanding and acceptance of the proposals*, and how our democratic institutions are to be adjusted to the new socialist state. » (Ibid., p. 464, je souligne.)

Dans ce qui précède, on sent bien que le discours ne porte pas sur une société où une sphère d'activité est vue comme étant le lieu de l'interaction entre les libertés et comme conduisant, par son seul mouvement, au changement social. Le changement est programmé ailleurs et on se demande comment arriver à inclure tous les engrenages dans le système tel qu'il est déjà élaboré. Il ne s'agit pas de dire que le projet de la LSR est antidémocratique, mais seulement de montrer la vision du monde qui le sous-tend.

Les comités de consommateurs constituent un autre rouage de la gestion projetée par la LSR. Ceux-ci seraient chargés de la surveillance de la distribution des marchandises dans leurs localités ou dans leurs quartiers. Ils superviseraient, entre autre, la distribution du lait ou du charbon. Ils seraient formés, dès le départ, par les groupes de consommateurs déjà existants, mais réuniraient tôt ou tard des citoyens « ordinaires », une fois que ceux-ci auront pris conscience de leurs besoins, de la meilleure façon de servir leurs intérêts. Une fois ce but atteint, une nouvelle boucle de rétroaction se constitue, et la gestion du système suit son cours, se développe selon sa logique propre.

« Representatives of existing groups, such as cooperative societies, women's institutes, trade and professional associations, etc. , would probably be among the first members of such advisory bodies. but in the course of time, as consumers develop a high degree of consciousness of their own welfare and the ways in which it can best be attained, representatives would be secured from the general public. » (Ibid., p. 446.)

On pourrait multiplier les exemples pour montrer l'esprit de gestion cybernétique qui est partie prenante du projet de la LSR²⁷. Cependant, qu'il suffise ici de constater que le projet de la LSR comporte une vision du monde qui, étant élaborée avec l'idéal libéral comme repoussoir, se trouve à rendre à son expression ultime le potentiel idéologique du discours du *Social Gospel*.

²⁷ Par exemple, ils disent qu'un des mandats de la commission du commerce intérieur est de « Stimulating, encouraging and directing consumers' cooperatives societies » (Scott, 1975, p. 450) Ce qui implique que l'État prend à sa charge de nourrir son système de gestion du plus grand nombre possible de rouages lui permettant de rester en contact avec ce qui doit faire l'objet de son action. Cet esprit se manifeste aussi dans le passage suivant, où les auteurs de *Social Planning for Canada* expliquent que le plan national sera inopérant s'il ne devient pas le plan de tous, s'il ne réussit pas à mobiliser tous les Canadiens dans sa mise en place : « It is immensely important that the plan should not be simply a neat artificial system created *in vacuo* by a small group of bureaucrats and imposed by them from above on an uncooperative public. Such a plan would be out of touch with economic realities. It must enlist the sympathy and the wholehearted cooperation of those who must actually put into practice. [...] Every man, woman, and child in the country must play a part so that it is everybody's plan, and enthusiastic participation of the whole community is essential if it is to work well. » (Scott, 1975, p. 236-237.) On peut mettre en doute le côté démocrate de ce projet en comparant ce passage avec la citation suivante, où il est question de la capacité des électeurs à prendre position dans les débats publics : « Students of politics in English-speaking countries are generally agreed that a two-party system works better than the group system which has been usual in continental European countries, because it enables the voter to say yes or no to a given proposal of action. *If he is presented with a more complicated task than this he will probably perform it badly or neglect to perform it at all.* » (Scott, 1975, p. 467, je souligne.)

CONCLUSION

Une volonté est toujours à l'origine d'une entreprise de recherche. Celle-ci peut se montrer en cours de route, ou présider à l'enclenchement même de la recherche. Le présent mémoire ne fait pas exception à cet état de fait. Il est évident que le but ici poursuivi est de chercher des survivances, au sein du discours de la LSR, de celui du *Social Gospel*. Cette volonté a pu rendre le ton de l'exposé un peu lourd, tant l'insistance sur une filiation s'est faite pressante. De plus, certains passages se contentent de suggérer une filiation, sans vraiment la démontrer ou même proposer des pistes pour une telle démonstration. Malgré tout, l'intentionnalité qui se déploie dans la recherche n'en invalide pas pour autant le potentiel explicatif. En effet, ce n'est pas parce qu'elle est mue par telle ou telle insistance que l'utilisation d'une méthode de recherche se voit disqualifiée. Ainsi, la première partie de l'analyse, qui repose sur l'analyse du discours en terme de prémisses, représentations de la situation et modèle d'action, ne souffre pas tellement d'être assujettie à un but qui lui demeure étranger, mais de n'avoir pas été poussée à fond. Dans une suite à cette recherche, il faudrait que l'analyse soit en mesure de pondérer l'importance de toutes les composantes du discours, afin de s'en construire une image plus systématique qui permettrait ensuite la comparaison entre deux discours sur des bases plus solides. De même, la seconde partie de l'analyse, qui consiste en la constitution de trois types idéaux, n'est pas sans avoir ses faiblesses. Celles-ci tiennent à la fois du nombre insuffisants de sources utilisées, et de son trop court développement. Néanmoins, il y a là aussi un potentiel explicatif pouvant nourrir de nouvelles entreprises de recherche. On ne peut en effet nier que les deux discours considérés se déploient dans une critique du libéralisme et surtout, du capitalisme. De chercher l'écart entre chacun de ces discours, pris isolément, et une certaine définition du libéralisme et du capitalisme, ne peut qu'éclairer la recherche de la présence d'une filiation entre le *Social Gospel* et la LSR. Cette méthode nous a entre autre permis de montrer que le discours de la LSR se situe au-delà du politique, et de suggérer que l'origine de cette caractéristique du discours de la LSR pouvait se trouver dans l'appel que lance le *Social Gospel* à la science.

BIBLIOGRAPHIE

ALLEN, Richard, éditeur, *The Social Gospel in Canada, Papers of the Inter-Disciplinary Conference on the Social Gospel in Canada, march 21-24 1973, at the University of Regina*, Ottawa, National Museum of Man, Mercury series, history division, paper no. 9, 1975, 347 pages.

BAUM, Gregory, *Catholics and Canadian Socialism, Political Thought in the Thirties and Forties*, Toronto, James Lorimer and compagny, 1980, 240 pages.

CAMPBELL, Colin, CHRISTIAN, William, *Political Parties and Ideologies in Canada : Liberals, Conservatives, Socialists, Nationalists*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1974, 213 pages.

CHRISTIE, Nancy, GAUVREAU, Michael, *A Full-Orbed Christianity ; the Protestant Churches and Social Welfare in Canada*, Montreal and Kingston, McGill-Queens's University Press. 1996. 367 pages.

CONRAD, Margaret et al., *History of the Canadian People, Beginnings to 1867*, Vol. I, Toronto, Clark Pitman, 1993, 631 pages.

CONRAD, Margaret et al., *History of the Canadian Peoples, 1867 to the Present*, Vol. II, Toronto, Clark Pitman, 1993, 631 pages.

COOK, Ramsay, *The Regenerators : Social Criticism in Late Victorian English Canada*, Toronto, University of Toronto press, 1985, 291 pages.

CRYSDALE, Stewart, « The sociology of the social gospel : quest for a modern ideology », dans *The Social Gospel in Canada*, National museums of Canada, 1975, Richard Allen, éditeur, pp. 263-285.

DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, 1993, 393 pages.

DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974, 183 pages.

DUMONT, Fernand, « Notes sur l'Analyse des idéologies », *Recherches sociographiques*, Volume IV, no. 2, mai-août 1963, pp. 155-166.

DUMONT, Fernand, « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, Volume I, no. 2, avril-juin 1960, pp. 161-188.

GAGNÉ, Gilles, « L'État commercial ouvert », *Conjonctures et politique*, No 7, automne 1985, pp. 51-81.

GAGNON, Nicole, « L'idéologie humaniste dans la revue *L'enseignement secondaire* », *Recherches sociographiques*, Volume IV, no. 2, mai-août 1963, pp. 167-200.

GAGNON, Nicole, Notes de cours pour le cours de *Méthodes qualitatives*, Département de sociologie, Université Laval.

HORN, Michiel, *The League for Social Reconstruction : Intellectual Origins of the Democratic Left in Canada 1930-1942*, Toronto, University of Toronto press, 1980, 270 pages.

JANZEN, Eileen Rose, *The Development of Democratic Socialist Ideas in English Canada within the Context of an Emerging Canadian Political Consciousness : F. H. Underhill ; Frank R. Scott ; J. King Gordon*, Indiana University, Thèse de doctorat, 1980.

PENNER, Norman, *From Protest to Power, Social Democracy in Canada, 1900- Present*, Toronto, James Corimer and compagny publishers, 1992, 168 pages.

PENNER, Norman, *The Canadian Left, a Critical Analysis*, Scarborough, Prentice-Hall of Canada, 1977, 287 pages.

ROSANVALLON, Pierre, *Le libéralisme économique, histoire de l'idée de marché*, Éditions du Seuil, 1989, 237 pages.

ROSS, Vincent, « La structure idéologique des manuels de pédagogie québécois », *Recherches sociographiques*, X, 2-3, mai-décembre 1969, pp. 171-196.

SCOTT, Frank. The research committee of the league for social reconstruction, *Social Planning for Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1975 (1935), 528 pages.

SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations*, Paris, Presses universitaires de France, 1995 (1776), édition en quatre volumes, 1429 pages.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1981, 341 pages.

YOUNG, Walter D., *Democracy and Discontent, Progressivism, Socialism and Social Credit in the Canadian West*, Toronto, The Ryerson Press, 1969, 122 pages.