
Science et imaginaire

Essai d'archéologie du récit savant portant sur le « Québec moderne »¹

Jocelyn Létourneau, professeur
*CELAT et Département d'histoire
Université Laval*

Il y a peu de temps encore, on ne posait pratiquement pas la question des rapports entre la science et l'imaginaire. De nos jours, tout observateur lucide reconnaît volontiers que la science s'enracine dans l'imaginaire et que l'imaginaire est prégnant dans la science². Au cours des dernières années, on a développé une myriade de concepts et de notions permettant de penser l'interaction continue, voire la symbiose de l'imaginaire et de la science, dans le discours de la connaissance. Ces concepts et notions sont extrêmement riches, car ils permettent de dépasser un certain nombre de postulats simplistes qui minaient la crédibilité du travail de l'épistémologue.

C'est dans cette nouvelle vague de recherches à caractère épistémologique, qui a donné naissance aux problématiques si fécondes des complexes discursifs³, du discours social⁴ et du roman mémoriel⁵, que je situe mes propres travaux sur les rapports entre l'expérience vécue (le passé), le vécu consigné et transmis (l'histoire et la mémoire) et l'expérience collective racontée sous la forme d'un grand récit cohérent (la production identitaire), dans le Québec des années 1950-1980.

Mes recherches actuelles partent en effet d'une idée, assez simple finalement, voulant qu'il y ait confusion entre l'histoire du « Québec moderne⁶ » et l'histoire de la formation et de l'ascension de la tech-

nocratie en tant que communauté de communication. Je précise que cette idée n'est pas un postulat mais qu'elle se vérifie si l'on se livre à une analyse minutieuse des documents dans lesquels est consignée l'histoire collective, notamment les synthèses et les manuels d'histoire, là où s'exprime le plus clairement ce que l'on pourrait appeler le « grand récit d'édification » des collectivités.

Première idée-force, donc : l'histoire du Québec d'après-guerre est la mémoire collective de la technocratie. J'irai même plus loin : de la façon dont elle est racontée, restructurée et refigurée, cette histoire est le roman des origines de la technocratie ; le roman de ses luttes épiques, de ses affrontements dramatiques, de ses alliances et de ses moments d'unité ; le roman aussi de la justesse et du caractère visionnaire de ses choix ; le roman, enfin, de ses réalisations et des libérations de toutes sortes dont elle a fait profiter le peuple québécois.

Au fond, on pourrait dire que le récit de l'histoire moderne du Québec est, pour la technocratie, le roman où elle élabore la conscience historique de sa propre existence, le roman où elle démontre sa nécessité historique comme médiatrice de l'accomplissement de la destinée de la société québécoise, soit celle de sa modernisation et de son émancipation, bref, de sa victoire sur le passé.

Dès que l'on commence à considérer l'histoire du Québec moderne comme un roman mémoriel, de nouvelles questions surgissent. Comment est structuré ce roman ? Quels en sont les épisodes centraux, les personnages clés ? Comment sont montés les décors ? Quelle en est la trame ? Quelle construction dramatique soutient l'ordre des événements ? En un mot, la perspective est changée. Il n'y a plus simplement un exposé d'ordre scientifique ; il y a un récit sur l'histoire qui est en même temps un roman mémoriel. Il n'y a plus, d'un côté, l'expérience vécue de l'histoire, ce qu'on appelle habituellement le « réel », et, de l'autre, l'imaginaire ; il y a plutôt un complexe discursif que l'on doit disséquer si l'on veut établir de quelle manière la refiguration de l'histoire moderne du Québec – refiguration que l'on nous présente comme étant « conforme au réel à travers un discours raisonné prenant appui sur la science » (Tort) – s'enracine dans un imaginaire qui fut fondamental pour l'élaboration d'une conscience collective du Québec et du Québécois modernes⁷.

On comprendra mieux ainsi le but de ma recherche qui est de procéder à l'archéologie d'un savoir. Essentiellement, il s'agit de pénétrer la *fabula* technocratique et de montrer comment elle a été centrale dans l'élaboration et la mise en circulation d'une espèce de véridicité à laquelle on croit encore.

Comme j'ai introduit jusqu'ici un certain nombre de concepts, il est de mise de les définir brièvement.

J'ai ainsi parlé de la technocratie comme étant une communauté de communication. Cette définition diffère largement de celle qui entend par ce terme une couche sociale dont la condition matérielle et le mode d'insertion sociétale sont déterminés par une pratique de travail dominante, soit celle de la gestion sous toutes ses formes et à tous ses niveaux. Dans mon esprit, la technocratie est une communauté de personnes qui participent, par l'activité communicationnelle, à une interaction et qui coordonnent leurs projets en s'entendant les uns les autres sur quelque chose qui existe dans le monde⁸. Dans le Québec des années 1950 et des années 1960, ce « quelque chose » est, d'une part, une certaine idée de rupture avec le passé, rupture heureuse il va sans dire, et, d'autre part, l'adhésion à un système langagier, véritable code sémantique de communication, dont les notions maîtresses sont la démocratie, la participation, la planification, le développement, l'aménagement, la modernisation, l'affirmation, les droits sociaux du citoyen et la promotion collective. On n'insiste jamais assez sur le fait que les conflits lexicaux ont constitué un aspect déterminant des affrontements sociaux qui se sont déroulés dans la province au cours des années 1950 et de la décennie qui suivit. L'enjeu était pourtant de taille. Il s'agissait, d'une part, de favoriser de nouvelles interactions sociales s'enracinant dans un consensus sémantique et, d'autre part, d'édifier et de structurer, par l'activité communicationnelle, un nouveau monde vécu, c'est-à-dire, pour reprendre la définition de Habermas, un horizon offrant aux participants de la communication une provision d'évidences culturelles, d'interprétations et de modèles exégétiques. On verra plus loin comment ce nouveau monde vécu que la technocratie voulait édifier et structurer exprimait le désir de « coloniser » l'espace intersubjectif des acteurs, espace que Michel Maffesoli appelle socialité, par l'horizon des systèmes de l'État et du Marché.

Le deuxième concept que j'ai utilisé est celui de mémoire collective. Inspirant de nouveau pour de nombreux chercheurs à l'heure actuelle, ce concept n'est pas simple à définir. Pour être bref (et sans vouloir substituer cette définition à celles qui existent déjà), disons que la mémoire collective est un complexe de faits, d'images et d'énoncés relativement organisé et à travers lequel le passé, le présent et le futur sont envisagés, assimilés et conceptualisés. La mémoire collective⁹ est en quelque sorte le fonds idéal commun qui se constitue à l'intérieur du processus de construction d'un monde vécu par l'activité communicationnelle.

Enfin, par roman mémoriel, j'entends, à l'instar de Régine Robin, « le mode par lequel une société ou une communauté pense son passé en le modifiant, le déplaçant, le déformant, s'inventant des souvenirs, un passé glorieux, des ancêtres, des filiations, des généalogies¹⁰ ».

Après avoir établi les limites générales de ma recherche et avoir procédé aux définitions d'usage, il convient de présenter maintenant certaines hypothèses de travail. Celles-ci sont, pour l'instant, plus ou moins ouvertes. Elles consistent parfois en des intuitions et, d'autres fois, en des outils heuristiques. Je les présente sans toujours les commenter en détail.

1. La mémoire qu'ont les Québécois du passé de leur collectivité (et notamment du passé récent, celui qui commence *grosso modo* avec la Seconde Guerre mondiale) trouve son origine dans un discours social qui s'est affirmé de manière hégémonique dans l'espace public au cours des années 1960 et 1970, discours social dont la production savante est tributaire et dépositaire¹¹.

2. Ce discours social se structure suivant une problématique fondamentale (on pourrait également parler de *problématique identitaire*) qui a nourri, à des degrés divers, le récit savant, la prose d'idées, les œuvres de fiction et la production artistique d'une partie importante de ceux et celles qui, ensemble et individuellement, ont façonné le champ culturel québécois entre les années 1950 et 1980.

3. Cette problématique est celle de la mort de l'« être traditionnel » (le Canadien français) et de sa résurrection sous la forme d'un « être moderne » (le Québécois).

4. En pratique, cette problématique s'organise, tant dans le discours de la science que dans celui de la fiction, autour de trois idées-forces :

- Il existe dans la société canadienne-française (c'est-à-dire dans la société québécoise d'avant 1960 ou d'avant la Révolution tranquille) une dysfonctionnalité entre l'état de cette société et la conscience historique de son être ; autrement dit, le « Québec d'avant 1960 » est un corps errant à la recherche de son esprit ;
- La Révolution tranquille consacre la réconciliation de la société avec sa conscience historique (nous sommes désormais en présence d'une société tournée vers le progrès, en situation de rattrapage et d'émancipation, une société, en fait, qui délaisse sa condition d'incapacité) ;
- L'année 1960 marque le début de la construction d'une société moderne dotée d'un « État figure de l'identité collective » (la société recouvre sa puissance d'action et se munit de l'instrument de sa promotion, l'État, qui devient conscience sécularisée d'une Nation moderne).

5. Par leurs écrits et leurs discours, les intellectuels qui ont adhéré à l'espace communicationnel de la technocratie et qui l'ont structuré ont procédé à la redéfinition d'un être collectif, l'*homo quebecensis*, en montrant comment il s'était formé dans l'histoire ou plutôt, devrais-je dire, en décrivant comment il avait rompu avec son passé. Cette redéfinition de l'être collectif s'est faite, en effet, à partir de l'idée de rupture. Avec cette idée, la *conscience historique traditionnelle* du Québécois est devenue malheureuse et sa *conscience historique moderne*, bienheureuse. De ce « malheur » et de ce nouveau « bonheur », comme l'ont dit Fernand Dumont et Fernand Harvey, procède la plus grande part des productions idéologique et scientifique québécoises des trente dernières années¹², ces deux productions s'effondrant souvent dans des enchevêtrements discursifs extrêmement denses dont le « démaillage » est à peine commencé. En fait, on peut dire, sans faire sourciller, que l'historiographie et la sociographie québécoises contemporaines ont été ces miroirs dans lesquels notre collectivité n'a cessé de se regarder en s'interrogeant sur sa propre

identité. Elles furent, pour citer une formule de Pierre Nora, ces « regardantes/regardées, ces questionneuses/questionnées ».

6. Avec les années 1960, qui constituent un moment de rupture dramatique entre un temps d'avant et un temps d'après, le Québécois, littéralement « enfermé » dans l'hégémonie du discours social de la technocratie et inspiré par le récit (historique) qu'elle élabore, se perçoit comme un individu qui accède rapidement et définitivement au statut de l'être rationnel et systémique, politique et progressiste. Ce faisant, toute autre dimension de son être collectif est volontairement refoulée, sinon violemment combattue. Ainsi, tout le domaine du symbolique et de l'imaginaire, bien qu'il reste largement structurant de l'expérience vécue dans le Québec de la Révolution tranquille, est pourtant, à partir des années 1960, associé à l'idée rebutante de traditionalisme et renié dans la mesure où toute pratique métaempirique (par exemple l'idée de concevoir son travail comme une expression du corps et non pas seulement comme une fonction utilitariste) et toute pensée métaphysique (par exemple le désir de transcendance chez l'individu) sont considérées comme des anti-caractéristiques de l'être collectif en train de se constituer. La religion, apparentée à une forme d'encadrement d'un peuple en servitude, devient pour sa part la cible vers laquelle sont dirigés tous les ressentiments éprouvés par une collectivité qui tend à se représenter dans la position de l'individu qui accède à un statut supérieur d'être. Dans la mémoire du Québécois moderne – être générique nouveau, déraciné du passé –, la religion et la tradition (dans son sens de mœurs dépassées, anachroniques) sont considérées comme les matrices d'une anti-société qu'il est impératif de quitter pour ne plus jamais y revenir. Aussi la figure que nous gardons de l'être collectif québécois des trente dernières années est-elle brisée, mutilée, aliénée, puisque toute idée de transcendance du sujet est rejetée. En 1960, disait Michel Morin dans un article récent, « nous avons voulu recommencer à neuf comme si nous n'avions jamais rien été. Désormais, nous pouvions repartir de zéro. Désormais, nous serions un tout nouveau peuple, entrant dans l'ère de la libération des peuples¹³. »

7. La question qui vient alors à l'esprit est la suivante : Pourquoi, soudainement, cette incompatibilité fondamentale entre les dimensions rationnelle et pragmatique, d'une part, et sensible et

imaginative, d'autre part, de l'être collectif québécois ? Pourquoi ce refoulement, voire ce rejet d'une partie de lui-même ? Pourquoi, à partir du début des années 1960, s'évertue-t-on à cacher, à nier l'imagination symbolique qu'ont grandement nourrie les traditions orales et qui définit encore de manière constitutive l'être collectif québécois ? La réponse à ces questions pourrait bien résider dans la mise au jour des archétypes dans lesquels s'enracine la pensée québécoise des trente ou quarante dernières années. Par archétype, j'entends non pas, comme Jung, des schémas éternels de l'expérience humaine, mais tout simplement des symboles qui fondent l'unité d'une société et dont cette société dépend. J'é mets donc l'hypothèse que les archétypes qui fondent l'unité du Québec comme *communauté identitaire* et du Québécois comme *être collectif* (donc les archétypes qui agrègent l'espace communicationnel de la technocratie) sont la Raison, la Modernité, l'État et la Compétence (c'est-à-dire la connaissance obtenue par voie de formation acquise à l'école). À ces archétypes « constructifs » s'opposent des archétypes « destructifs » qui, eux, défont l'unité de cette communauté et de cet être collectif (c'est-à-dire désintègrent l'espace communicationnel de la technocratie). Ces archétypes « destructifs » sont la Foi, la Tradition, l'Église et l'Expérience (c'est-à-dire la connaissance acquise dans l'action, donc non légitimée par le sceau de la science). On comprend mieux, si l'on accepte le bien-fondé de cette hypothèse, comment il est devenu impossible d'envisager le Québec et le Québécois dans leur essence polymorphe, précisément parce que les éléments de cette polymorphie apparaissent contradictoires et irréconciliables. On comprend mieux aussi pourquoi, étant donné justement le caractère contradictoire et irréconciliable des éléments de cette *psyché* polymorphe, il est devenu impensable d'envisager le Québec et les Québécois comme étant, simultanément, une communauté et un être collectif moderne et traditionnel, public et renfermé, athée et croyant, raisonnable et intuitif, compétent et non scolarisé. Si on lit attentivement les rapports publiés dans le cadre des travaux du Bureau d'aménagement de l'est du Québec, par exemple, on peut voir à quel point les conceptions des chercheurs, leurs analyses, leurs conclusions et leurs recommandations s'ancrent dans des archétypes « constructifs » et dans des archétypes « destructifs ». Voilà pourquoi on peut dire que le cultivateur du Bas-du-Fleuve, dépeint dans ces rapports comme un être

traditionnel, individualiste, pessimiste, soucieux de l'ordre et de l'immutabilité des choses, est un homme archétype, un homme symbole, un homme inventé qui n'existe et n'a de sens que parce qu'il justifie, par la négative, l'existence bienheureuse de l'homme moderne, politique et optimiste, homme tout aussi inventé.

8. Cela dit, j'apporte une nuance à mon propos. S'il est vrai que le Québécois moderne se place en situation de rupture par rapport au Canadien français traditionnel, il ne nie pas pour autant ses liens historiques avec la tradition canadienne-française. C'est d'ailleurs dans cette tradition qu'il retrouve et qu'il fonde sa spécificité, son authenticité et son homogénéité culturelles. En fait, ce que le Québécois moderne rejette, ce sont les « stigmates » de perdant qui marquent l'être collectif d'avant la Révolution (tranquille). Ce qu'il accepte et valorise comme un patrimoine, c'est cette tradition – et celle-là seulement – qui lui permet de raccrocher son nouveau statut d'homme moderne à un héritage culturel spécifique qui plonge ses racines loin dans le temps ; de cette manière peut-il marquer et historiciser sa différence avec l'Autre, l'étranger, et ainsi mieux légitimer l'existence de son Moi. L'utilisation de la tradition comme marqueur identitaire est toujours, cependant, une entreprise de réification quelque peu fictive d'un patrimoine collectif. Cette tradition, par exemple la chemise à carreaux, l'armoire à pointes de diamant ou la maison canadienne-française, ne correspond pas, en effet, à un passé vivant. Elle est l'expression d'une banalisation d'un univers relationnel et symbolique complexe et sa réduction à certains traits de mentalité collective qui, soi-disant, incarnent l'« authenticité identitaire ». On ne saurait mieux mettre le passé au service du présent. Je ferme ici la parenthèse pour avancer tout de suite une autre hypothèse.

9. L'histoire du Québec moderne s'est construite à même une amnésie libératrice. Et c'est dans le vide créé par cette amnésie que s'est édifiée la mythologie du Québec et du Québécois modernes. On me permettra d'aller plus loin : la nouvelle historicité québécoise, celle de la modernité – qui est aussi celle de l'avènement de la technocratie et celle de l'accomplissement de la collectivité québécoise –, s'est construite sur la double base d'une « atrophie » de l'expérience vécue (et de sa mémoire) et d'une « hypertrophie » de l'histoire technocratique et de sa mémoire. En d'autres termes, pour emprunter

une formule de Yosef Hayim Yerushalmi, la mémoire de l'expérience vécue est ce que nous nous sommes autorisés à oublier et l'histoire technocratique, ce que nous avons décidé de nous rappeler et de transmettre. À cet égard, est-ce un hasard si la plus grande partie de la production historiographique et sociographique québécoise des trente dernières années a consisté dans l'effacement de la « pensée de la place publique », celle qui surgit de partout, celle qui n'a pas de résonance unitaire et cohérente, produisant de ce fait autant d'« oublis » qui, à leur tour, ont rendu possible l'apparition hégémonique d'une nouvelle mémoire collective, moniste, fondatrice d'État, soit celle de la technocratie ? C'est pourquoi l'identité du Québec moderne a pu s'incarner dans la figure de l'État, véritable « moi social » sublimant et cristallisant, donnant sens et résumant toutes les aspirations d'une collectivité. Pour le Québécois moderne, l'État est la remémoration et la commémoration continuelle de sa résurrection, au terme d'un long calvaire et d'une grande humiliation, sous les traits d'un être moderne, rationnel et progressiste. Dans l'imaginaire québécois de la modernité, l'édification de l'État représente la construction d'une nouvelle Jérusalem. L'État est une patrie retrouvée, une patrie tangible, à portée de la main, une patrie qui ne relève pas de l'au-delà.

10. J'ai dit que l'histoire du Québec d'après-guerre s'est construite à même une amnésie libératrice. J'ajouterai qu'elle s'est édifiée dans l'invention des traditions. La redéfinition d'un être collectif moderne et rationnel, progressiste et politique, s'est faite parallèlement à l'invention d'un être traditionnel et intuitif, « arriéré » et religieux. Autrement dit, l'idée du porteur de modernité s'est édifiée parallèlement à celle du porteur d'eau. On sait à quel point le porteur de modernité et le porteur d'eau symbolisent, dans la mémoire et l'imaginaire collectifs, deux états d'existence de la collectivité québécoise, deux états d'existence irréconciliables, étrangers l'un à l'autre. Le porteur d'eau est le refoulé du porteur de modernité, comme le Canadien français est le refoulé du Québécois. Encore plus, il est sa personnalité humiliée, son pendant perdant¹⁴. C'est pourquoi le Québec des années 1950 est irréconciliable avec celui des années 1960. Afin de marquer cette réconciliation impossible, impensable, on l'a personnifié dans deux figures politiques devenues mi-réelles, mi-fictives, soit Maurice Duplessis et Jean Lesage, que l'on représente habituellement

comme l'un étant l'envers de l'autre. Tant Duplessis que Lesage incarnent un mode d'être québécois. Le premier est rétrograde, renfermé sur lui-même, intuitif et impulsif, inorganisé, irrationnel, désordonné et, en dépit de ce qu'il laisse croire, perdant. Le second est moderne, systématique, ouvert, conciliant, logique et, surtout, victorieux. Il est l'avenir comme le premier est le passé, un passé non pas passif cependant, mais un passé empêchant précisément l'avenir d'éclorre. Voilà pourquoi la mort de Duplessis, présenté comme le bouc émissaire de l'incapacité du Québec moderne de s'accomplir complètement, marque une ère nouvelle qu'inaugure Jean Lesage en 1960.

11. À ce point de mes observations, je crois utile de formuler une proposition que j'estime assez pertinente, sinon féconde pour la poursuite de mes travaux : les hypothèses centrales du « pensable technocratique » (je définirai plus loin ce que j'entends par cette notion) impliquaient une normativité que l'on voulait imposer à l'horizon du citoyen. Il s'agissait en quelque sorte de recomposer ses points de repère de manière qu'il s'insère dans un espace-temps donné. Toute l'œuvre de la technocratie, si je puis dire, est en concurrence avec l'expérience vécue parce qu'il s'y définit une figure sociale de la communication. Cette normativité que je viens de signaler exprimait le désir de « coloniser » l'espace intersubjectif des acteurs sociaux par les représentations et l'imaginaire du système de l'État et du Marché, ce que j'appelle commodément le pensable technocratique. En d'autres termes, il s'agissait de reconstruire un nouveau monde vécu dont l'horizon devenait celui de ces systèmes. En confondant ces divers horizons, l'historiographie et la sociographie québécoises contemporaines ont soumis la fluidité, les irrégularités et les inconsistances de l'agir humain à l'ordre rationnel du système de l'État et du Marché. Il apparaît d'ailleurs tout à fait réaliste de prétendre que la soumission du monde de l'expérience vécue à l'horizon du système de l'État et du Marché s'est faite sous l'égide de l'extension des domaines du droit, de l'activité médiatique et de la recherche scientifique.

12. Il a été question plus haut de roman mémoriel de la technocratie. Évidemment, l'établissement d'un récit romanesque suppose l'ordonnance temporelle d'une sélection d'événements et d'épisodes

scandant le déroulement de l'histoire. On peut logiquement penser que le roman mémoriel de la technocratie se retrouve d'une manière condensée dans les œuvres de synthèse, notamment les synthèses historiques. Je n'ai pas encore procédé à l'étude systématique du contenu écrit des synthèses historiques portant sur le Québec moderne, bien que j'aie commencé d'étudier les images, illustrations et photographies de toutes sortes que l'on y trouve¹⁵. Je ne suis donc pas en mesure de reconstituer de manière nette la trame factuelle et épisodique du roman mémoriel de la technocratie, ni de mettre au jour la construction dramatique et l'ensemble des intrigues qui sous-tendent le récit. À la lumière d'un dépouillement préliminaire, il apparaît toutefois qu'un certain nombre d'événements majeurs constituent autant de foyers d'intrigue autour desquels s'articule le récit même du roman. Ces événements sont notamment les suivants : les grèves, en particulier la grève de l'amiante ; la mort de Duplessis ; la victoire des libéraux ; la nationalisation de l'électricité ; la constitution des grandes commissions d'enquête et de réforme ; l'érection de barrages hydroélectriques ; l'Expo 67. Il serait intéressant d'étudier la symbolique de chacun de ces événements et d'établir leur place et leur fonction respectives dans la construction du récit identitaire de la technocratie. C'est un projet que je compte réaliser. Pour l'instant, je ne me suis attardé qu'à la grève de l'amiante de 1949. Je livre donc ici l'essentiel de mon analyse.

13. Dans le roman mémoriel de la technocratie, la grève de l'amiante est considérée comme un épisode qui cristallise la somme des enjeux posés par une société à construire. La grève de l'amiante, dont on a fait une interprétation triomphaliste qui s'insère bien dans le récit technocratique mais qui coïncide peu avec la mémoire que gardent du conflit les acteurs¹⁶, constitue le moment décisif où la technocratie s'est incarnée ou, plus précisément peut-être, le moment où elle a décidé *a posteriori* de se donner une existence historique fondée sur les faits. L'année 1949 est en quelque sorte le début d'une longue marche scandée de défaites et de victoires, de déboires et de réussites, de retraites et de conquêtes. La grève de l'amiante, c'est le moment décisif où la technocratie prend conscience d'une force virtuelle qui, canalisée par ses dirigeants intellectuels, deviendra sa force effective. Dans le récit technocratique, la grève de l'amiante et

les événements qui l'entourent ont pour effet de préciser les enjeux d'une société pour qui le changement est devenu la seule option viable. En d'autres termes, la grève de l'amiante oblige à des choix qui ne peuvent être remis à plus tard. Dans le récit technocratique, la grève de l'amiante ne représente pas seulement l'acte de naissance de la technocratie, elle révèle aussi l'urgence de sa nomination pour mener à terme le processus d'émancipation sociale qui s'annonce. Conscience historique de sa naissance et conscience de sa nécessité historique, la grève de l'amiante est pour la technocratie la pierre angulaire de sa destinée. En fait, l'analyse de la grève de l'amiante en tant que l'un des épisodes centraux du roman mémoriel de la technocratie confirme ce que Marshall Sahlins avançait dans un livre récent, à savoir qu'un

événement n'est pas simplement quelque chose qui arrive en soi, même si, en tant que tel, il a ses propres raisons d'être, en dehors de tout schème symbolique donné. Un événement devient tel lorsqu'il est interprété. Il n'acquiert une importance historique [il n'est promu au rang d'événement significatif, pourrait-on rajouter] que s'il est approprié à un schème culturel et perçu à travers celui-ci. L'événement est donc une relation entre quelque chose qui se produit et une structure. Il est une transformation du phénomène en soi en une valeur chargée de sens, d'où découle son efficacité historique propre¹⁷.

*

* *

Que peut-on conclure à partir de cette analyse sur les rapports entre la science et l'imaginaire ? On conviendra d'abord que je n'ai pas touché la question de l'activité intuitive et spéculative dans l'élaboration des théories, ce qui est une première façon d'aborder le problème. Je n'ai pas non plus livré de commentaire sur les rapports entre l'activité de recherche scientifique et l'existence de schèmes universels d'intelligibilité, appelés *thêmata*, dont la conséquence est de médiatiser tout rapport du sujet avec l'objet. Je me suis plutôt contenté de dire qu'il est particulièrement fécond d'aborder la science également comme un discours et de considérer ce discours dans ses imbrications continues avec la culture et la communication sociale. Et c'est dans l'espace de convergence de cette triple contextualité que s'élabore, notamment, l'entreprise d'écriture historique, sujet sur lequel je reviendrai ultérieurement.

Notes

1. Ce texte consiste en la présentation d'hypothèses de travail que je suis à mettre à l'épreuve dans le cadre de recherches libres ou subventionnées. Il reprend en partie certains points d'argumentation que j'ai développés dans des articles publiés ou à paraître, en particulier : « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 41, 4 (printemps 1988), p. 553-574 ; « The Unthinkable History of Quebec », *Oral History Review*, 17, 1 (printemps 1989), p. 89-115 ; « Critique de la raison technocratique : définir une avenue à la jeune recherche québécoise », dans Fernand Dumont (dir.), *La société québécoise après trente ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, p. 341-356 ; « Des personnages dans une histoire : les colloques de l'UQAM et la reconduction de l'univers symbolique de la technocratie », dans Robert Comeau (dir.), *Daniel Johnson*, Sillery, PUQ, 1991, p. 379-387 ; « Québec d'après-guerre et mémoire collective de la technocratie », *Cahiers internationaux de sociologie*, XC (juillet 1991), p. 67-87.
2. Voir le numéro spécial des *Cahiers de l'imaginaire*, nouvelle série, 1 (1988), ayant pour thème *L'imaginaire dans les sciences et les arts*. On consultera également le volume LXXXII des *Cahiers internationaux de sociologie* (janvier-juin 1987), intitulé *Nouvelles images, nouveau réel*.
3. Patrick Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, Aubier, 1983.
4. Marc Angenot, *1889 : un état du discours social*, Montréal, Le Préambule, 1990.
5. Régine Robin, *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Montréal, Le Préambule, 1990.
6. Dans cet article, l'idée de « Québec moderne » ne renvoie pas à un espace-temps empirique, de l'ordre de l'histoire et de la géographie, mais à la figure construite d'une collectivité qui, s'inventant une nouvelle identité (donc une tradition historique et une territorialité physique), s'attribue des traits distinctifs. À l'idée de Québec moderne comme espace-temps de la technocratie correspond l'idée de Québécois comme figure identitaire d'un nouvel être collectif à la personnalité bien typée.
7. Cette position, que je formule ici de manière très succincte, implique que l'on cesse de percevoir l'histoire, l'entreprise d'écriture historique, comme la science exacte des faits. On suppose plutôt que le rapport complexe qu'entretiennent les collectivités avec le passé – et dont est tributaire la mémoire savante – s'élabore, se construit et se nourrit d'« un ensemble de textes, de rites, de codes symboliques, d'images et de représentations où se mêlent dans une intrication serrée l'analyse des réalités sociales du passé, des commentaires, des jugements stéréotypés ou non, des souvenirs réels ou racontés, des souvenirs écrans, du mythe, de l'idéologie et de l'activation d'images culturelles ou de syntagmes lus, entendus, qui viennent

- s'agglutiner à l'analyse » (Régine Robin, *op. cit.*, p. 48). Bien qu'elle soit contestée (pour ne pas dire répudiée) par la majorité des historiens professionnels, cette position, affirmée par des chercheurs de premier plan tels Dominick La Capra, Paul Ricœur, Régine Robin, Hayden White et le regretté Michel De Certeau, est en train de s'établir en tant que position épistémologique reconnue dans le champ de la discipline historique. Il est d'ailleurs heureux, comme le disait Régine Robin, que le grand débat qui oppose l'herméneutique à la science positive traverse présentement cette discipline.
8. On reconnaît ici l'influence des travaux de Jürgen Habermas. Voir en particulier *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1985, et *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Gallimard, 1987, 2 vol.
 9. Je devrais plutôt parler de mémoires collectives, car celles-ci sont en fait très nombreuses à travers l'espace interactif et dialogique d'une collectivité. Dans le présent texte, lorsque je parle de mémoire collective, je ne m'en tiens qu'à celle de la technocratie.
 10. Régine Robin, « Mémoire collective et roman familial : le roman mémoriel », communication présentée au VI^e Colloque international d'histoire orale, Oxford University, 1987.
 11. Nous partons en effet de l'idée voulant que les « approches des sciences humaines utilisent la mémoire collective, soit en la laissant totalement affleurer, soit en l'élaborant pour la faire rentrer dans le cadre de la mémoire savante » (Régine Robin, *op. cit.*, p. 158).
 12. Il est d'ailleurs significatif de constater à quel point la production scientifique québécoise des trente dernières années est marquée par une grande homogénéité quant aux thèses fondamentales développées, c'est-à-dire à la façon d'envisager l'être et le devenir collectifs. Cette homogénéité est la conséquence du bannissement, voire du refus de l'hétérogénéité comme dimension constitutive de l'être et du devenir québécois. Pour se démarquer de l'Autre, pour fonder sa québécity (sa spécificité) dans la modernité (l'universalité), le Québécois s'est perçu comme un être collectif doté d'une grande unité identitaire et poursuivant une finalité entièrement partagée.
 13. Michel Morin, « L'autre Amérique », *Vice-versa*, 27 (décembre 1989), p. 7-11.
 14. Le sens commun n'a-t-il pas assimilé cette transformation existentielle dans l'expression on ne peut plus péjorative de « C.F. » (qui sous-tend Canadien français)? Ainsi, si l'on veut insulter une personne et la rabaisser au rang de stupide, de niaise et d'incapable, on recourra volontiers à ce qualificatif de « C.F. » pour marquer la distance qui la sépare d'un comportement normé, à tout le moins recevable, dans l'univers culturel de son interlocuteur.
 15. Jocelyn Létourneau, « La saga du Québec moderne en images », *Genèses* (Paris), 1, 4 (printemps 1991), p. 44-72.
 16. C'est ce que je peux déduire d'une première audition de près de trente heures d'entrevues réalisées auprès d'une vingtaine de personnes ayant vécu directement ou indirectement la grève de l'amiante en 1949. Voir mon

article « La grève de l'amiante entre l'histoire et ses mémoires », *Journal of the Canadian Association of Oral History*, 11 (automne 1991), à paraître.

17. Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard / Éditions de l'EHESS / Seuil, 1989, p. 13-14.