

Des lignes de force à reconstituer dans notre tradition intellectuelle

Jean-Philippe Warren. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone, (1886-1955)*. Boréal, 2003. 444 p.

Nicole Gagnon

Volume 4, Number 2, Spring 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024600ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024600ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (print)

1927-9299 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gagnon, N. (2004). Review of [Des lignes de force à reconstituer dans notre tradition intellectuelle / Jean-Philippe Warren. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone, (1886-1955)*. Boréal, 2003. 444 p.] *Mens*, 4(2), 321–333. <https://doi.org/10.7202/1024600ar>

Tous droits réservés © Mens, 2004

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

DES LIGNES DE FORCE À RECONSTITUER DANS NOTRE TRADITION INTELLECTUELLE

Nicole Gagnon
Québec

Jean-Philippe Warren. *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone, (1886-1955)*. Boréal, 2003. 444 p.

Dès 1974, Jean-Charles Falardeau pointait « la nécessité de rétablir les liens entre les éléments de notre tradition intellectuelle qui ont été, historiquement, discontinus ou fragmentaires, afin de reconstituer les lignes de force d'un tableau d'ensemble qui est nécessaire pour inspirer la synthèse originale dont nous avons besoin ». C'est à une entreprise de ce genre que s'est attaqué Jean-Philippe Warren, à cette grosse nuance près qu'il ne s'agit pas de la même tradition intellectuelle. Celle qu'évoquait Falardeau était la tradition savante et elle devait déboucher sur « une vaste anthropologie cohérente » ; celle du présent essai d'histoire des idées englobe une pensée sociale plus large et se trouve maintenant « bel et bien derrière nous », selon le verdict de la phrase terminale. L'intention déclarée de l'ouvrage est de réfuter ceux qui ont mal compris les origines de la sociologie québécoise, en les abordant sous le schème réducteur du progrès — comme « la naissance et la lente progression de l'“esprit scientifique” dans notre tradition intellectuelle », écrivait encore Falardeau — « mode d'écriture de l'histoire commun à toute une génération » (p. 16), généralise Warren, en convenant tout de même

que « certains auteurs, dont Guy Rocher, ont adopté une approche différente ». Dans le cas de Falardeau, il aurait fallu comprendre que sa manière de raconter les « antécédents, débuts et croissance de la sociologie au Québec » relevait d'abord d'une *apologia pro vita sua* : mission accomplie ! plutôt que d'un mode général de lecture de l'histoire. Ce que l'on considère encore comme une « proto-sociologie », dépourvue de toute pertinence, comportait « les éléments d'une véritable science du social » (p. 14), soutient pour sa part Warren. Rectifions ici deux inexactitudes : Falardeau a qualifié de « protosociologie » ce qu'il a fait lui-même durant la courte période 1943-1952 ; quant à sa critique sévère d'un « enseignement abstrait et éthéré », citée en preuve, elle concernait spécifiquement l'École de 1932, remplacée en 1938 par celle du père Lévesque, non tout le courant de la pré-sociologie doctrinale.

L'essai se présente comme un habile montage d'une belle documentation, de paraphrases douteuses, d'aperçus judicieux, de généralisations abusives et d'une bonne dose de vues de l'esprit. Il conclut qu'il existe telle chose qu'une tradition sociologique québécoise, constituée « de thèmes partagés, d'une épistémologie commune et d'une même vision organique » (p. 363). Disons tout de suite que la démonstration manque de rigueur et que le diagnostic est en bonne part à côté de la coche. Grand traqueur de documents, Warren a dû rater le cours sur la méthode historique pour en faire l'examen critique. Il ne tient pas compte des conditions d'énonciation, ni du sens plausible pour un récepteur de l'époque. Lorsque Falardeau, par exemple, s'adresse à des intellectuels chrétiens ou que Fernand Dumont écrit dans *Le Devoir*, ils font œuvre d'intellectuel organique ou de place publique et on ne peut pas en déduire grand-chose quant à leur épistémologie proprement sociologique. Quand un savant dominicain

s'exclame : « Hélas ! ni la sociologie ni la science des mœurs ne sauraient remplacer la morale » (cité p. 313), il faut comprendre cet « hélas ! » comme un effet rhétorique pour disqualifier pareille prétention, non comme l'expression de la « déception du scientifique ». Et avant de citer en preuve les élucubrations d'un dénommé Marcel Clément, à l'effet que « l'idéal de la sociologie a été scientifique et positif pour des raisons globalement incidentes » (p. 98), il aurait fallu prendre en compte le statut de l'énonciateur et la réception faite à son propos : d'après ce qu'en raconte le père Lévesque dans ses *Souvenances I* (pp. 358-360), il s'agissait d'un jeune économiste français dont la thèse avait été refusée à Laval, pour cause de manque de bases scientifiques, qui critiquait publiquement la Faculté en prétendant agir « sous la direction immédiate du Saint Esprit » et qui fut par conséquent remercié de ses services.

Soucieux à bon escient de soulager son texte d'un trop-plein de guillemets, Warren substitue souvent une paraphrase à une citation, ouvrant ainsi la brèche à un glissement de sens. Falardeau écrivait, par exemple, « connaître et vouloir transformer la société sont les deux versants d'une même montagne » ; Warren traduit par « comprendre et transformer la société étaient les deux faces d'une même médaille » (p. 331). Les deux images ne sont pas équivalentes, car la première implique la convergence de deux choses distinctes, alors que Warren s'autorise de la seconde pour inférer que Falardeau aspirait à connaître la société « afin d'en diriger l'évolution ». Celui-ci avouera effectivement plus tard qu'« en tout sociologue sommeille ou s'impatiente un moraliste et un utopiste » ; dans les années cinquante, il appert cependant qu'il concevait son métier selon une stricte division du travail entre le savant et le politique, en laissant sommeiller l'utopiste en lui, sans pour autant renoncer à toute forme d'engagement social.

Sous le chef d'« institutionnalisation de la pensée sociologique », le premier chapitre traite de l'organisation et des pratiques de la science sociale, économique et service social inclus. On y trouve un bon exposé factuel des divers cercles d'étude leplayistes, des organismes de diffusion de la doctrine sociale de l'Église, des premières amorces d'institutionnalisation d'une science sociale universitaire, le tout cousu de diagnostics douteux. À la différenciation, opérée avec Montpetit, entre question nationale, qui relevait de l'économie, et question sociale, qui était une question morale, Warren substitue un « mixage » dont sera supposée surgir la sociologie « comme étude économique de la défection des valeurs et comme étude morale des lois de l'économie » (p. 58). La formule s'appliquerait peut-être à l'abbé Arthur Robert, directeur de la première École des sciences sociales de Laval, celle de 1932, s'il est exact qu'à ses yeux, « la question économique était en son fond une question morale » (p. 88), et même au père Lévesque, spécialisé dans l'économie sociale (philosophie économique, coopératives) ; ce n'est cependant pas de cette branche néanderthalienne qu'allait émerger ce qui deviendra la sociologie.

À l'exception de Pierre Trépanier, qui « a su retracer avec beaucoup de minutie l'histoire de la Société canadienne d'économie sociale de Montréal » (p. 32), Warren utilise peu les études préexistantes, se contentant d'une allusion ou d'un emprunt ponctuel à ce qu'il appelle « les travaux précurseurs » (p. 10). Confondant l'essor des centres de recherche avec les pratiques effectives, il conclut, par exemple, à « la rareté des travaux, même à Laval », avant les années 1960 ; dans mon « Histoire du Département de sociologie... » (1988), j'avais pourtant décrit à quel point la recherche y avait pris de l'ampleur dès 1955, sans compter l'abondance des travaux plus artisanaux dans la période antérieure. Il qualifie en outre

d'« impérialiste » ce qui était une conception généraliste de la sociologie. Il s'autorise du bref passage, purement conjoncturel, de Guy Rocher à la direction de l'École de service social, pour suggérer que « jusque tard dans les années 1950, l'inspiration particulière au service social continue d'être partagée par l'ensemble du corps professoral de la faculté des sciences sociales » (p. 95). À condition de se méfier des vues personnelles de l'auteur, en somme, ce panorama d'ensemble des antécédents de la sociologie québécoise pourra être utile.

Le chapitre sur la sociologie leplayiste nous présente un Léon Gérin bien situé dans la branche dissidente des Tourville et Demolins, et entouré de ses camarades du cercle d'étude d'Ottawa, Errol Bouchette et Fernand Rinfret. Warren y conclut par un rapprochement pertinent avec Marie-Victorin, qui a pratiqué semblablement une « science de l'inventaire ». Le portrait est réussi mais incomplet, faute de prendre en compte les travaux historiques. Je m'étonne en particulier que cette étude largement documentée ne fasse qu'une vague référence à ce que Falardeau qualifiait d'« hypothèse fameuse et trop peu connue » : l'origine percheronne du type économique et social du Canadien-français. C'est du Perche que serait venue la plus forte proportion d'immigrants en Nouvelle-France et « c'est cette élite rurale qui marqua le plus profondément de son empreinte la colonie française du Canada ». Autre lacune : faute d'avoir consulté la solide étude de Guy Rocher, Warren rate un aspect important de « la sociologie de l'éducation dans l'œuvre de Léon Gérin » (*Recherches sociographiques*, 1963). Celui-ci « se méfie de l'école », écrivait Rocher ; au-delà de la famille, la principale institution d'éducation doit être l'atelier, l'école ne venant que compléter l'œuvre de l'une et de l'autre. Je reste finalement réticente devant ce Gérin paradoxal, chantré à la fois de l'individualisme et de la cohésion communautaire, n'étant pas en me-

sure de départager dans « le je-ne-sais-quoi de nostalgie rurale qui habite [ses] œuvres » (p. 169) ce qui relève d'une observation fondée ou du prolifique imaginaire warrenien.

La sociologie leplayiste n'a pas débordé les cercles d'étude et elle fut peu à peu supplantée par une « nouvelle garde sociologique », inspirée de *Rerum Novarum*, qui s'attaquait à la question sociale, en récusant le postulat de la supériorité anglo-saxonne et la nécessité de troquer l'esprit catholique et latin pour la morale individualiste et la mentalité américaine. Malencontreusement rebaptisée « sociologie de l'ordre », car il s'agit d'une sociologie (catholique) de l'action, cette dite aussi « sociologie doctrinale » est tour à tour attribuée aux « catholiques progressistes » (p. 194) et qualifiée de « réactionnaire » (p. 200) — autre cas de mauvaise conceptualisation, car elle ne prônait pas le « retour à un état de choses ancien », ce qui est le sens propre du mot « réactionnaire ». Dans une reconstruction idéal-typique trop généralisante pour une véritable histoire des idées, où les Montpetit, Minville ou Barbeau s'entremêlent aux Saint-Pierre ou Papin Archambault et aux gloses de l'auteur, décrochées des clous du document, Warren nous présente les grands traits de la pensée sociale d'époque, début du siècle et années trente confondues : antilibéralisme et troisième voie catholique, réforme morale et réforme des institutions, syndicalisme, corporatisme, coopératisme... À quelques bourdes ou grossièretés près, le propos est orthodoxe et son souci de faire original se concentre sur la comparaison finale avec l'école durkheimienne : « les deux sociologies, éloignées sur le plan du contenu, se rapprochent pour ainsi dire quant à la forme » (p. 239) ! C'est trop tiré par les cheveux pour mériter d'être contredit. Je relève tout de même que la sociologie doctrinale ne se voulait pas « le guide rationnel et objectif » de l'Église, prenant au contraire pour guide la doctrine des papes ; qu'elle

était loin d'atteindre « à une abstraction théorique très grande » ; que son but était sans doute d'affronter pratiquement le monde moderne, non de « comprendre le mouvement propre de la modernité » (pp. 240-241).

Les choses se gâtent sérieusement au chapitre consacré à la dite « sociologie lavalloise », où on nage en pleine confusion : entre l'École des sciences sociales (l'institution) et l'école de pensée sociologique, entre idéologies et sociologie, entre la sociologie d'après-guerre et ce qu'il adviendra subséquemment des sociologues apparus à cette époque, entre les combats politiques du père Lévesque et la pensée de Falardeau. Si tant est qu'il y eut une école de sociologie lavalienne, elle n'émerge que dans les années cinquante, dans la foulée de la « protosociologie » de ce dernier. Pour la période dont traite Warren, on peut observer une modification idéologique dans la sociologie doctrinale du père Lévesque, couplée à l'apparition d'un mode de pensée moderne, qui se caractérise par la division du travail intellectuel, l'autonomisation des sphères de validité et la distance réflexive. Convenons qu'à l'époque doctrinale, la pensée sociale était encore un monde plein, dont l'économie politique n'était pas détachée, où le normatif informait le positif, où le sociologique était imbriqué dans l'idéologique — ce qui est d'ailleurs inévitable pour une sociologie de l'action. Ce n'est plus le cas dans l'après-guerre : on ne peut classer comme sociologues les Faucher, Lamontagne ou Gérard Dion — respectivement historien de l'économie, économiste et expert en relations de travail — ni appeler sociologie la doctrine keynésienne ou les combats anti-duplessistes. Warren traite tout de même de sociologie dans la section consacrée à l'École de Chicago, mais ce qu'il en raconte n'est pas fiable. Miner s'est défendu d'avoir appliqué le modèle de Redfield, son projet se limitant à réaliser une monographie selon les règles de l'art fonctionnaliste. Le concept de *cultural*

lag n'a pas « fait fortune sous la plume de Falardeau, de Dumont, de Rioux, de Dion » (p. 288) mais sous celle de Guy Rocher. Garigue n'a pas critiqué Falardeau ou Rioux : il s'est attaqué directement à l'École de Chicago, par-dessus la tête des sociologues locaux. Etc. Quant à Falardeau, passe encore qu'on étiquette « culturaliste » sa sociologie de la culture, bien que ce soit inexact, car il n'entendait pas expliquer la société par la culture ; on ne peut par contre en faire un *engineering* social et une doctrine personnaliste que par une idée préconçue, que le document refuse d'endosser.

Passant de l'objet social à l'épistémologie sociologique, Warren entend faire valoir que la conception dualiste explicitée par le père Delos et reprise par le père Lévesque caractérise toute la tradition sociologique québécoise, à la relative exception de Léon Gérin. Le fond de vérité de cette thèse se ramène à ce que les sociologues se sont toujours souciés de questions normatives, bien qu'ils aient su en faire abstraction à l'époque de l'ascèse positiviste. L'épistémologie dualiste n'est cependant pas caractéristique de la période doctrinale. Chez un Arthur Robert, principal témoin amené en preuve et lu à contre-sens, le « dualisme » réfère à l'opposition entre sciences de la nature et sciences de l'homme ; à l'intérieur de celles-ci, le moral s'identifie au social, de sorte qu'il existe telle chose qu'une sociologie catholique unitaire. La différenciation subséquente entre morale et sociologie, comme deux branches de la connaissance du social, soumises en dernière instance à la philosophie, allait permettre à la sociologie d'après-guerre de s'émanciper du thomisme et de la doctrine sociale de l'Église, d'autant plus aisément qu'elle avait cessé d'être une sociologie de l'action — contrairement aux autres disciplines enseignées à l'École du père Lévesque, qui demeuraient des « sciences pour l'action », à visée professionnelle. « Base des sciences sociales », la sociologie n'avait d'autre expertise à faire valoir que celle de la recherche.

À l'ère de la protosociologie (1949), Falardeau pouvait certes soutenir que la sociologie « se situe à l'intérieur même de la morale » (cité p. 343). Ici encore, il aurait fallu tenir compte du contexte : cette position orthodoxe a été publiée dans une revue intellectuelle catholique (*Culture*) et pourrait avoir été formulée à titre de « deffense-et-illustration » des positions de l'École du père Lévesque, en réponse au faussement étiqueté « sociologue doctrinal » François-Albert Angers, qui avait soutenu tout récemment dans la même revue : « L'économiste "n'ignore" donc pas que sa science est une partie de l'éthique ; *il le nie par définition.* » (Cité p. 325.) Warren ne nous éclaire pas là-dessus. Il reste qu'effectivement, Falardeau n'a jamais cru devoir récuser la position dualiste ; il lui a néanmoins donné une portée différente, qui garantissait l'autonomie du savoir sociologique. La philosophie — et non la doctrine sociale — demeurait une sorte de « sagesse supérieure » et une dimension indispensable de la formation générale de l'esprit ; la morale n'était plus une branche de la connaissance du social. Un coup émancipée de la doctrine catholique, la sociologie a pu renoncer à l'ascèse positiviste pour réintégrer les questions normatives, sous guise de « pertinence » du savoir pour la culture chez un Fernand Dumont, de rejet de la sociologie « aseptique » par la sociologie « critique » chez un Marcel Rioux, ce que Warren expose sommairement, en s'obstinant à y voir, contre toute évidence, un prolongement « fidèle au dualisme scientifique de la tradition sociologique québécoise » (p. 342).

Outre l'épistémologie dualiste extrapolée à la suite de l'histoire, la tradition sociologique se caractériserait par deux thématiques, la culture et le retard économique, ainsi que par une « même vision du monde organique » (p. 363), définie aussi comme « catholique » (p. 360). Warren a raison quant au premier thème. Quoi qu'il ait pu lui reprocher Falardeau, Gérin

a bel et bien traité de questions de culture : de culture première dans les monographies de famille et de culture globale dans le panorama sur « Notre mouvement intellectuel » (1901). La sociologie catholique de l'action se souciait tout autant de culture canadienne-française-catholique que de justice sociale et d'essor économique du « petit peuple ». Quant aux sociologues de Laval, j'ai déjà fait valoir comment la culture était « partout présente dans leur réflexion » (dans le collectif *Continuité et rupture*, 1984). Comme deuxième fil thématique, par contre, il faudrait retenir les classes sociales plutôt que le retard économique. Dans la division du travail intellectuel de l'après-guerre, les relations industrielles, le service social et la sociologie ont hérité des diverses faces de la question sociale, tandis que les historiens prenaient en charge celle du retard économique : thèse longtemps méconnue de Maurice Séguin sur l'agriculture, fin des années quarante, et explication continentaliste d'Albert Faucher du supposé agriculturisme idéologique, en 1952 (dans les *Essais sur le Québec contemporain*) : « il n'y avait rien d'autre à faire ! » que de l'agriculture. Imbriquée à l'origine dans cette question, celle des classes est déjà très présente chez Gérin, non seulement par ses monographies de familles dites « ouvrières », mais aussi dans sa synthèse historique sur la Nouvelle-France, qui est centrée sur l'incurie et les conflits entre classes dirigeantes (classe « gentilhommière fonctionnariste » et classe des « mercantis »). La sociologie de l'action s'est préoccupée de la classe ouvrière et de l'avenir de notre bourgeoisie. Le thème traverse toute l'école de Laval, dès Falardeau, et se poursuivra à l'ère marxiste, pour être ensuite négligé, comme le déplorera à plusieurs reprises Fernand Dumont. Il était si omniprésent au tournant des années soixante que je m'étais passé cette réflexion en rédigeant mon mémoire de maîtrise : « il faut que je parle des classes sociales, sinon on va me dire que ce n'est pas sociologique ».

Reste la vision catholico-organique. Ces intellectuels étaient tous catholiques — « chrétiens », préférèrent dire les modernes — mais en quoi cette allégeance a-t-elle marqué leur réflexion sociologique ? La sociologie de l'action était explicitement catholique, pas celle de Gérin, obsédée de l'esprit d'initiative anglo-saxon contre le communautarisme canadien-français, ce qui est plutôt protestant que catholique. Falardeau ? Mieux qualifié apparemment pour l'histoire des sentiments que pour celle des idées, Warren a bien mis le doigt sur sa spiritualité « mystérieuse et discrète », sa mystique de la Vérité et sa conception quasi sacerdotale du magistère universitaire. Il gâche cependant ce beau portrait par une mauvaise pirouette finale : « ce qui était vrai pour un Canadien l'était forcément pour un Chinois ». Pour Falardeau, « catholique » était effectivement synonyme d'« universel » : « Être catholique, ne l'oublions pas, signifie être citoyen du monde », répétait-il encore en 1962. Mais l'universalisme sociologique signifiait seulement que la sociologie québécoise était « à l'écoute de tout ce que la sociologie universelle avait à dire » et qu'elle entendait fournir « une contribution utile à la compréhension de problèmes qui se posent à l'échelle mondiale » — non que le savoir était « vrai pour l'éternité ». C'est tout au contraire dans l'enseignement de Falardeau que j'ai appris la relativité de la raison sociologique. Alors que je prêtais une attention flottante à son propos sur la sociologie urbaine, trop peu péremptoire pour mon petit esprit formé aux vérités classiques, soudain l'oreille me dresse : « selon le professeur Louis Wirth... » Je venais de saisir que le savoir sociologique était question d'interprétation et relatif à une pensée singulière.

Le positivisme de Falardeau recouvrait donc une cryptospiritualité, dont rien ne transparaissait dans son discours sociologique, sauf par une sorte de ferveur pédagogique. Son contemporain Albert Faucher, qui pratiquait saint Augustin

au soir de sa vie, m'avait parlé d'une attitude semblable en la qualifiant d'« esprit victorien » : une façade impeccable d'austérité et de respectabilité, dissimulant une arrière-cuisine où pouvaient se déployer toutes les passions ou régner tous les désordres. Très pudique dans ses sentiments et extrêmement réservé dans les relations interpersonnelles, Dumont pour sa part n'avait pas l'esprit victorien ; il ressentait le besoin de « s'exprimer à différents niveaux » et affichait ouvertement ses deux passions : l'épistémologie et la Foi chrétienne. Quel rapport faisait-il entre l'une et l'autre ? Dans sa préface à *La dialectique de l'objet économique*, Lucien Goldmann avait cru devoir se dissocier de l'auteur, parce que Dumont était chrétien, ce qui avait eu le don d'exaspérer celui-ci : « Mais ça n'a rien à voir ! » Il faudra plus que les inepties commises sur cet ouvrage par mon collègue Gilles Gagné (dans *Recherches sociographiques*, 2001) pour établir en quoi ça peut tout de même avoir un peu quelque chose à voir. Plus généralement, la marque de la culture catholique ou de la Foi chrétienne sur la tradition sociologique québécoise reste à établir.

Si on retourne au plan quasi épistémologique ou du moins méthodologique, une autre caractéristique se dégage clairement, telle que formulée par Dumont et Martin en conclusion de leur recherche sur *L'analyse des structures sociales régionales* (1963) : le primat de la perspective génétique sur l'analyse structuro-fonctionnelle. C'est évident chez Gérin, qui a accordé autant d'importance à ses travaux historiques qu'à ses recherches ethnographiques de terrain ; le principe a été réaffirmé par Falardeau, soutenant en 1962 que « les recherches à venir vaudront ce que vaudront notre perspective historique et notre information du passé » (colloque de *Recherches sociographiques sur la Situation de la recherche*) ; toute la pensée de Dumont est centrée sur l'idée de conscience historique. En généralisant intuitivement, j'ai cru remarquer que tout socio-

logue québécois qui prétend se positionner croit devoir refaire à son compte un chapitre de l'histoire du Québec ; l'essai de Warren en est un bon exemple. La sociologie catholique de l'action, par contre, semble échapper à cette perspective. On pourrait toujours l'y rattacher au moyen de quelque acrobatie interprétative, en passant par Groulx, ou au prix d'une minutieuse exégèse des Lortie, Barbeau, Lévesque et compagnie, pour y débusquer la conscience historique. Le plus simple est de considérer que la tradition sociologique s'est déployée en zigzag plutôt qu'en ligne droite, chaque génération récusant un aspect central du paradigme précédent. La sociologie de l'action a ignoré l'historicité de celle de Gérin, la sociologie de l'ère positiviste a mis entre parenthèses la normativité, la sociologie marxiste ne s'est pas souciée de culture et la sociologie postmoderne n'a plus rien à dire sur les classes sociales, tel que le déplorait Dumont. Ce qui donne une esquisse cohérente et fondée en réalité de la tradition sociologique québécoise. Quant à la grande synthèse anthropologique invoquée par Falardeau, je crains qu'il ne faille la ranger au tiroir des belles utopies. Sauf à considérer qu'elle se trouve dans l'œuvre de Fernand Dumont.