Yvan LAMONDE

historien des idées au Québec et spécialiste de l'essai
Chaire James McGill d'histoire littéraire et culturelle comparée du Québec
Professeur titulaire, Département de langue et littérature française, Université McGill.

(1972)

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)

Un document produit en version numérique par Maryse Plourde, bénévole,
professeure de philosophie Cégep de Jonquière
Courriel: Maryse.Plourde@cjonquiere.qc.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeure de philosophie au Cégep de Jonquière

Courriel: Maryse.Plourde@cjonquiere.qc.ca

à partir de :

Yvan Lamonde

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, 1972, 241 pp. Les Cahiers du Québec. Collection : Philosophie.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur et son éditeur, Les Éditions Hurtubise HMH ltée, le 2 septembre 2008 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : yvan.lamonde@mcgill.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 4 mars 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Yvan LAMONDE

historien des idées au Québec et spécialiste de l'essai

Chaire James McGill d'histoire littéraire et culturelle comparée du Québec

Professeur titulaire, Département de langue et littérature française, Université McGill.

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, 1972, 241 pp. Les Cahiers du Québec. Collection : Philosophie.

Table des matières

[Deuxième de couverture](#)

[Présentation](#) de Georges Leroux

[Introduction](#)

CONTEXTE

Yvan Lamonde, « [Historiographie de la philosophie au Québec \(1853-1970\)](#) »

[La période 1853-1917](#) : la dispersion

[La période 1917-1936](#) : la prospection

[La période 1936-1950](#) : l'exploration

[La période 1950-1970](#) : l'appropriation

TEXTES

Texte 1. Louis-Adolphe Paquet, « [Coup d'œil sur l'histoire de l'enseignement philosophique canadien](#) » (1917-1918)

Texte 2. Arthur Robert, « [Aspirations du Canada français. Fondement philosophique](#) » (1922)

Texte 3. Hermas Bastien, « [Quelle sera notre philosophie](#) » (1925)

Texte 4. Lucien Beauregard, « [La part de M. Isaac Stanislas Désaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français vers l'époque de la renaissance religieuse de 1840 à 1855](#) » (1941-1942)

I. A- *Un mot de biographie*

B- *Enseignement philosophique, vers 1840*

II. A- M. Desaulniers réclame et étudie le thomisme, 1834-1858

B- M. Desaulniers enseigne le thomisme (1858-1868)

BIBLIOGRAPHIE

Texte 5. X X X, « [Sur la condition du philosophe](#) » (1953)

Texte 6. Jacques Brault, « [Philosophie et religion](#) » (1961)

Texte 7. Stanley French, « [Considérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français](#) » (1964)

Texte 8. Jean-Paul Desbiens, « [Le philosophe et l'actualité nationale](#) » (1964)

Texte 9. Jacques Brault, « [Pour une philosophie québécoise](#) » (1965)

Texte 10. Fernand Dumont, « [Sur l'enseignement de la philosophie](#) » (1969)

Texte 11. Normand Lacharité, « [Calliclès parmi nous : essai sur les limites de la pédagogie socratique](#) » (1971)

[Chronologie sommaire](#)

[Bibliographie chronologique](#)

[Index des noms cités](#)

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)”.

Deuxième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Yvan Lamonde a travaillé aux Archives publiques du Canada et enseigne présentement au Centre d’Études canadiennes-françaises de l’Université McGill.

Il possède une maîtrise en philosophie et en histoire et prépare un doctorat en histoire sur l’enseignement et la diffusion des idées philosophiques au Québec du XVIIe au XXe siècle.

Il poursuit actuellement des recherches en histoire sociale et culturelle du Québec et en épistémologie des sciences humaines. Des aperçus de ses recherches ont été publiés dans diverses revues, dont *Recherches sociographiques*, *Culture*, *Revue d’histoire de l’Amérique française*.

L’historiographie d’une question est en fait l’analyse de la genèse et de l’évolution d’un domaine constitué par une problématique particulière. Le présent volume, précédé d’une introduction qui précise l’ensemble du milieu philosophique québécois, présente un choix de textes depuis le XIXe siècle, portent une même interrogation : en quoi la culture québécoise peut-elle être le creuset d’une réflexion philosophique inédite ?

à Yvon Desrosiers

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)''.

PRÉSENTATION

Par Georges LEROUX

[Retour à la table des matières](#)

Ce liminaire sert un double propos : présenter un ouvrage et présenter la collection que cet ouvrage inaugure. L'un et l'autre constituent des activités inédites, des commencements dans la culture d'ici et c'est à ce titre que des initiatives qui se seraient bien passé de l'emphase d'une préface autorisent tout de même quelques mots de présentation.

Pour ceux qui s'interrogent sur la situation actuelle de la philosophie sans cesser d'y tenir leur place, le livre d'Yvan Lamonde sera d'abord le moyen d'une réévaluation judicieuse des figures passées de la tâche qu'ils assument aujourd'hui. Mais le livre s'adresse aussi à tous ceux qu'intéresse l'histoire culturelle du Québec. Il s'agit en effet de mettre en place les matériaux d'une histoire de la philosophie au Canada français, en constituant d'abord une historiographie et en rassemblant ensuite les documents essentiels qui la supportent.

Ce recensement n'est pas une histoire, mais pour ainsi dire la condition de possibilité de cette histoire dont il fournit l'armature. Il n'est pas non plus une analyse qui, elle, reste à faire. On s'apercevra chemin faisant que les raisons qui ont sans cesse différé une histoire de la philosophie québécoise tiennent autant à la nature du donné qu'au manque d'historiens de la culture. Cette histoire se confond en effet avec notre histoire culturelle dans la mesure où elle n'est pas l'histoire de productions autonomes, ni l'examen d'une chaîne de textes, mais l'histoire d'une pratique qui s'identifie dans la plupart des cas à l'enseignement et aux discours

circonstanciés qu'il requiert. Peu d'historiens jusqu'à maintenant se sont intéressés à cet aspect riche et négligé de la culture québécoise.

Indissociablement liée à l'histoire des institutions, l'histoire de la philosophie qu'annonce le travail historiographique d'Yvan Lamonde sera tout entière prise dans les rêts des débats idéologiques qui ont animé la culture depuis le libéralisme du 19^{ème} siècle jusqu'aux formes actuelles des questions nationales et sociales. C'est donc une contribution à l'histoire culturelle que ce travail nous fournit, l'histoire de la vie d'une discipline dans un milieu et non l'organisation proprement philosophique de ses productions qui sont si singulièrement absentes aussitôt qu'il s'agit de questions désengagées de la réalité du milieu.

Cette étude produira deux effets. Elle corrigera d'abord une vision trop monolithique du passé de la philosophie et de son insertion sociale au Québec. Le « thomisme - », on s'en rendra vite compte, n'est qu'un stéréotype récent pour qualifier les situations en elles-mêmes fort diverses qu'il a structurées. Cette historiographie confirmera par ailleurs, à un niveau plus général, la position de ceux qui rangent d'un même côté dans l'analyse de la culture les formes institutionnelles des idéologies et leurs formes discursives et n'en conçoivent pas la séparabilité. La philosophie au Québec est demeurée remarquablement collée à son support institutionnel cela entraîne que son histoire doit passer par celle des institutions.

* * *

Ce n'est pas un moindre paradoxe pour une collection de philosophie que de s'ouvrir par un recueil historiographique. Je voudrais pouvoir suggérer qu'on voie dans ce travail le premier genre des tâches que notre collection souhaite accomplir. Cette historiographie sera pour nous doublement stimulante. D'une première façon, elle appelle comme sa suite naturelle des travaux historiques précis sur les grands moments (hommes, institutions, débats, livres) qu'elle structure schématiquement. Pour livrer la figure particulière des idéologies qui y sont véhiculées, le répertoire documentaire qu'on trouvera ici demande à être fouillé de près. Cette tâche sera celle de ceux qui s'appliquent aujourd'hui, de plus en plus, dans tous les secteurs des sciences humaines, à joindre à une histoire politique déjà bien étudiée et à une histoire économique et sociale qui fait le sujet de beaucoup de travaux, une histoire culturelle et une analyse des idéologies. De cette tâche, le livre

d'Yvan Lamonde constitue un des premiers jalons et la collection voudrait contribuer à en poser plusieurs autres.

D'une seconde façon, et dans la suite de la logique qui veut qu'une historiographie entraîne une histoire, ce regard historique nous conduira sans doute à quitter, dans le moment même de la reprise historique, l'esprit passéiste qui a fait de notre philosophie une philosophie atavique, toujours conduite sur le mode de la défense et de l'illustration. Cette considération se présente à nous comme une exigence de contemporanéité et définit le second genre de travaux que la collection veut accueillir. Requis par l'actuel, tant au niveau des situations que des théories, nous voudrions donner une consistance publique à la parole de ceux qui appellent encore philosophie le discours qu'ils tiennent et ont cessé de mesurer à des modèles étrangers la valeur de leurs propositions.

Nous voudrions donc rassembler ici des travaux historiques sur la philosophie au Québec, dans la mesure où cette philosophie, tant comme discours que comme institution, fut partie prenante dans la constitution des idéologies et des travaux actuels où se laisse lire la figure plus immédiate du travail théorique.

À l'origine de ce projet se trouve un groupe de professeurs de l'Université du Québec à Montréal, mais le groupe a choisi d'intégrer ses travaux à ceux des *Cahiers du Québec* pour faciliter, entre autres choses, la pluridisciplinarité et l'ouverture à des collaborateurs venant d'autres milieux.

GEORGES LEROUX

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)”.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Les textes choisis dans le présent recueil me semblent, à posteriori et vus dans la longue durée, avoir eu et avoir encore une intention commune : susciter un intérêt pour la pensée philosophique au Québec et interroger l'entreprise philosophique québécoise sur le sens des rapports au milieu social et culturel de son apparition et de son expression.

Ces textes, dont le premier remonte à 1917, constituent les moments forts de ce que j'appelle l'historiographie philosophique, c'est-à-dire la production philosophique traitant spécifiquement du développement de la philosophie au Québec, exclusion faite des auteurs et des œuvres dont une autre histoire reste à faire. Il n'y a pas eu, à ma connaissance, avant 1853 d'interrogation explicite sur l'activité philosophique au Québec, bien que la philosophie ait été enseignée depuis 1655.

Les textes furent sélectionnés en fonction de leur valeur critique. Les uns donnent le pouls idéologique des premières réflexions sur le sujet ; d'autres soulignent les aspirations d'époques différentes ou relancent une discussion de plus en plus animée et soutenue à mesure que nous approchons du présent. Ces réflexions d'abord isolées et marquées au coin de préoccupations parfois dépassées risquent néanmoins de donner quelque profondeur de perspective à des interrogations devenues aujourd'hui les défis les plus quotidiens de ceux qui y font face.

L'étude qui précède les textes choisis prétend simplement structurer cette volumineuse historiographie philosophique en délimitant sommairement le contexte historique du milieu et de la production philosophiques au Canada français. Ces jalons chronologiques répondent déjà à une méconnaissance de l'évolution de la philosophie au Québec. Quant au travail d'analyse et d'interprétation, une partie en sera faite dans une recherche en cours sur l'enseignement et la diffusion de la philosophie au Canada français de 1655 à 1920.

Oeuvre commune, ce recueil de textes a été rendu possible grâce à la collaboration des auteurs et des éditeurs qui ont accepté de les voir reproduire dans le présent ouvrage et grâce à la collaboration de Mme Lucette Stam du Centre d'Études canadiennes-françaises de l'Université McGill qui a préparé le manuscrit pour l'édition.

Y. L.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

CONTEXTE

[Retour à la table des matières](#)

HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE AU QUÉBEC (1853-1970)

Yvan LAMONDE

« C'est un essai de se donner en quelque sorte à posteriori le passé dont on voudrait être issu, contrairement à celui dont on vient, tentative toujours dangereuse parce qu'il est difficile de fixer une limite à ce reniement du passé et parce que les secondes natures sont généralement plus débiles que les premières. »

F. NIETZSCHE. *Considérations inactuelles*. II :

« De l'utilité et des inconvénients
de l'histoire pour la vie ».

Trad. G. Bianquis.

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire de la philosophie au Canada français a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études de valeur fort inégale. En plus de nous situer sur l'acquis et le conjectural, l'historiographie philosophique canadienne-française constitue le lieu d'émergence même d'une problématique philosophique au Québec.

Quatre seuils chronologiques permettront de structurer une revue critique de la littérature philosophique portant sur l'évolution même de la philosophie au Canada français - c'est-à-dire sur l'historiographie philosophique. Ces quatre temps sont 1853-1917, 1917-1936, 1936-1950, 1950-1970. Au découpage chronologique de l'historiographie philosophique s'ajoute un découpage analytique. Pour chaque période, cinq instances de lecture seront dégagées dans la mesure du possible :

1) les événements culturels et institutionnels, 2) l'historiographie philosophique proprement dite, 3) l'attention portée à la philosophie par les travaux québécois d'histoire intellectuelle et littéraire, 4) l'attention portée à la philosophie au Québec par des observateurs étrangers et 5) les problématiques pédagogiques et culturelles mises en relief par cette littérature philosophique.

L'année 1917 marque les débuts de l'historiographie philosophique canadienne-française. Cette année-là Mgr Louis-Adolphe Paquet signait une communication sur « l'histoire de l'enseignement de la philosophie traditionnelle au Canada ». En 1936, Monsieur Hermas Bastien poursuivait ce bilan philosophique dans *L'enseignement de la philosophie. I : Au Canada français*. Enfin la décennie 1950-1960, commencée au moment des travaux de la Commission Massey (Les arts, les lettres et les sciences au Canada, 1949-1951) et d'un premier symposium à Toronto sur la philosophie au Canada (1950) fut l'occasion d'une prise de conscience nationale, tant chez les anglophones que chez les francophones, d'un milieu philosophique particulier et d'une problématique culturellement inédite.

En mettant en parallèle l'historiographie culturelle et littéraire du Canada français et l'historiographie philosophique, le lecteur verra mieux se dégager la lente apparition socio-culturelle de cette dernière.

Il convient enfin de préciser que le parti-pris d'étudier l'historiographie philosophique canadienne-française, indépendamment de l'historiographie philosophique canadienne-anglaise, tient à des raisons évidentes de différences de culture et de langue.

Il n'en demeure pas moins, qu'une fois complétée pour l'une et l'autre historiographie, leur étude comparée n'en sera que plus éclairante. ¹

La période 1853-1917 : la dispersion

[Retour à la table des matières](#)

La vie philosophique à la fin du XIXe siècle se limite à peu de choses près à l'enseignement classique et à certaines activités pédagogiques, dont la tenue de congrès où les professeurs de philosophie discutent de réformes. Trois dates y jalonnent la montée du thomisme qui éclipse un éclectisme philosophique modelé sur la tradition aristotélico-cartésienne et peu à peu sur la philosophie catholique du traditionalisme et du menaisianisme : le sixième centenaire de la naissance de saint Thomas d'Aquin (1874), la promulgation de l'encyclique *Aeterni Patris* sur la restauration de la philosophie catholique (1879) et l'adoption par les collèges et séminaires du manuel de l'abbé S.-A. Lortie (1909) qui remplaçait celui du dominicain italien Zigliara, adopté vers 1884 par certains collèges.

¹ John Irving and A.H. Johnson « Philosophical Literature to 1910 » dans Carl F. Klinck (ed). *Literary History of Canada*. (Toronto, 1965) : 431-444; « Philosophical Writings (1910-1964) : 576-597, ou *Histoire littéraire du Canada; littérature canadienne de langue anglaise*, trad. Par Maurice Lebel (Québec 1970); *Philosophy in Canada. A Symposium*. With an Introduction by F.H. Anderson (Toronto 1952). 48 p. T.A. Goudge. « A Century of philosophy in English-speaking Canada » *Dalhousie review*, 47, 4 (1967-68) : 537-49; G.B. Phelan « The Teaching of philosophy in non-catholic Universities in Canada » *Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin* (1932) : 85-115; V.V. Mshvenieradze. « Early Canadian Philosophers : a Soviet View ». *The Marxist Quarterly* I (spring 1962) : 65-75. En plus de ces travaux, il faut souligner que M. Leslie Armour, du Département de Philosophie de l'université de Waterloo, a entrepris une recherche importante sur l'histoire de la philosophie au Canada anglais.

L'historiographie philosophique proprement dite n'existe pas encore, puisqu'elle sera inaugurée en 1917 par Mgr L.-A. Paquet.

Des préoccupations philosophiques implicites n'en apparaissent pas moins à travers la production culturelle de l'époque. Il faut chercher dans des recueils et des revues littéraires, dans les travaux des historiens de la culture et de la littérature et finalement dans le genre biographique les premiers signes d'attention à la philosophie au Canada français.

Le dépouillement des recueils et revues littéraires de la seconde moitié du XIX^e siècle n'apporte rien de significatif au présent propos si ce n'est la constatation de publication de textes divers (sur l'éducation classique, l'histoire, la science) par quelques lettrés contemporains (Joseph-Sabin Raymond, Etienne Parent, Charles-François Painchaud)² De 1882 à 1888, les *Nouvelles Soirées Canadiennes* font place, dans une section intitulée « Religion et Philosophie », à quelques textes philosophiques sur « le doute et la foi », la « philosophie non chrétienne », Darwin³.

L'attention, au domaine philosophique, des polygraphes qui esquisserent les premiers l'histoire intellectuelle du Canada français s'avère beaucoup plus explicite et soutenue. Déjà en 1853 le juriste-historien-polygraphe Maximilien Bibaud s'interrogeait sur les préoccupations philosophiques de ses compatriotes :

« Y a-t-il quelques Canadiens qui se soient distingués dans la philosophie intellectuelle ? Tels sont le grand-vicaire Demers, l'honorable Pierre Bédard, l'abbé Odelin ». ⁴

² J. Huston. *Répertoire national*. Montréal. Lovell et Gibson. 1848-1850, 4 vol ; Valois et Cie, 1893 (2^e éd.). 4 vol. *Les Soirées canadiennes. Recueil de littérature nationale*. Québec, Brousseau et Frères, 1861 -. *Le Foyer Canadien*, (Québec), Desbarats et Derbyshire 1863-66. 4 vol. *La littérature canadienne de 1850 à 1860*, publiée par la direction du Foyer canadien. Québec. Desbarats et Derbyshire, 1863-64. 2 vol. F.-A. Baillargé. *La littérature au Canada en 1890*. Joliette. L'auteur 1891, VIII-352 p.

³ *Nouvelles Soirées canadiennes. Recueil de littérature nationale*. Québec. Typographie P.G. Delisle. vol 1, 1882-.

⁴ *Catéchisme de l'histoire du Canada, à l'usage des écoles*. Montréal, en l'étude de MM. Bibaud et Richer. 1853 : 109.

Cinq ans plus tard, Bibaud faisant dans son style emphatique le *Tableau historique des progrès matériels et intellectuels du Canada* mentionnait le premier événement philosophique ici (une « dispute » philosophique au Collège des Jésuites, le 2 juillet 1666) ⁵ et nous donnait le pouls philosophique de l'époque :

« Si nous avons embrassé tous les genres de littérature, cela ne nous a pas empêchés d'aspirer à la philosophie et aux arts utiles et agréables. Isidore Lebrun cite de Pierre Bédard, tribun populaire puis magistrat, un traité du Droit Naturel Démontré par des Formules Algébriques (à peu près comme Cochin prétend démontrer par la même voie sa *politique harmonique*) ainsi que des observations critiques sur les écrits de Monsieur De Bonald, de l'abbé de Lamennais. L'abbé Painchaud a traité les mêmes sujets et fait des recherches sur le magnétisme animal. L'abbé Odelin, ancien professeur de philosophie à Québec et à Nicolet, attaqua les doctrines de Lamennais, que défendaient les prêtres du nouveau Séminaire de St-Hyacinthe ; et l'opinion lui attribuait déjà la victoire, quand l'Encyclique de Grégoire XVI vint ranger de son côté ses adversaires eux-mêmes, parmi lesquels l'on comptait d'aussi habiles hommes que l'évêque de St-Hyacinthe et le grand-vicaire Raymond. L'abbé Odelin ne se faisait pas moins d'honneur par ses pensées théologico-philosophiques, qu'on imprimait dans les *Mélanges Religieux*, quand la mort l'enleva à son pays. Le Grand Vicaire Demers a fait imprimer un livre d'*Institutions Philosophiques* plus curieux que les autres qui sont à ma connaissance. » ⁶

Bibaud continuait en faisant le tableau des progrès intellectuels en' théologie et en « sciences », tableau qu'il fragmenta en le complétant par la suite dans ses ouvrages de biographies.

De décennie en décennie l'histoire intellectuelle continua d'être jalonnée de bilans dans lesquels la philosophie se taillait par répétition une place de plus en plus significative. Dans sa défense et son illustration d'une littérature nationale, Henri-Raymond Casgrain appelait Etienne Parent « philosophe canadien » et le comparait à Victor Cousin » ⁷. À son tour, en 1876, P.J.O. Chauveau rendait compte des travaux théologiques et philosophiques canadiens-français :

⁵ Montréal. Cérat et Bourguignon. 1858 ; 20.

⁶ *Ibidem* : 43-44.

⁷ « Le mouvement littéraire au Canada ». *Le Foyer canadien*, IV (1866) ; 1-31 ; ou *Œuvres complètes*, Montréal, C.-O. Beauchemin et fils. 1896, t. 1 ; 353-75. Citation : 363-64.

« Dans une autre sphère, celle des travaux théologiques et philosophiques, les mandements de nos évêques en général, les conférences de l'abbé Holmes, les sermons de Mgr Racine et de Monsieur l'abbé Chandonnet, les ouvrages du R. Père Braun, de MM. les abbés Bégin et Paquet (...), une série de remarquables discours et de dissertations de Mgr Raymond, qui mériteraient d'être réunis en volumes, les ouvrages de Mgr Laflèche et de M. Mailloux, et avant cette époque, le traité de philosophie de M. Demers, les discours et les conférences de M. Etienne Parent, sont des œuvres qui feraient honneur dans des pays plus anciens. » ⁸

En 1880, à l'occasion de la *Fête nationale des Canadiens français*, un professeur de sciences, l'abbé J.C.K. Laflamme, présentait devant une commission sur les sciences, les lettres et les beaux-arts, un rapport sur « l'état actuel des sciences en Canada et sur les moyens de les faire progresser ». ⁹ Son bilan national comprenait « les sciences philosophiques, mathématiques et d'observation » ; faisant mention de l'encyclique *AEterni Patris* parue l'année précédente, Laflamme insistait sur la suprématie de la philosophie, tout en préconisant, au détriment de la « grammaire », des études plus poussées en philosophie et en sciences, c'est-à-dire marquées d'une « teinte tout à fait actuelle » et aptes à réfuter les « utopies modernes ».

Les ouvrages et les manuels d'histoire littéraire ont parfois recensé, sous des en-tête divers, la « littérature philosophique ». ¹⁰

Avant 1917, ces documents répètent l'état des connaissances déjà acquises par l'histoire intellectuelle. C'est le cas d'Hector Fabre ¹¹ et d'Edmond Lareau ¹² qui dans un chapitre intitulé « Science et éducation » mentionne les abbés Holmes et

⁸ « Mouvement littéraire et intellectuel ». *L'instruction publique au Canada*. Québec. Imprimerie A. Côté. 1876 : 326-27.

⁹ H.J.B. Chouinard. *Fête nationale des Canadiens français*. Québec. Imprimerie A. Côté et Cie. 1881 : 416-29.

¹⁰ Pour l'analyse de ce type de source, voir la bibliographie de M. Paul Wyczynski, « Histoire et critique littéraires au Canada français ». *Littérature et société canadiennes-françaises*. F. Dumont et J.C. Falardeau (éds). Québec. PUL (colloque de la revue *Recherches Sociographiques*). 1964 : 1-69. La bibliographie couvre les pages 52 à 69.

¹¹ « On Canadian Literature, . Literary and Historical Society of Quebec. Transactions. (1865-66) : 85-102.

¹² *Histoire de la littérature canadienne*. Montréal, John Lovell, 1874 : 363-71.

Duchaîne. Seul Jean Charbonneau dans une étude sur « L'influence du positivisme français, anglais et américain sur la mentalité franco-canadienne » fait exception. Il s'attarde à indiquer que nous n'avons pas « au XIXe siècle subi l'empire de ces diverses philosophies », avant de souligner une certaine résistance à la réflexion gratuite et dégagée de la foi :

« Les problèmes abstraits et les spéculations philosophiques ne les tourmentent pas outre mesure ; ils s'en trouvent bien et le proclament quelquefois » . ¹³

Champion d'une vocation spiritualiste en Amérique, le Canada français n'a connu ni le positivisme ni le matérialisme.

Liée de fait à une seule « institution » - l'enseignement classique - l'entreprise philosophique comme l'indique l'histoire intellectuelle et littéraire ressortit surtout à des individus, évêques, clercs, professeurs, érudits. Il n'est pas surprenant dès lors de voir la philosophie présente à travers un genre littéraire fort en vogue à cette époque, la biographie. En plus des dictionnaires biographiques, ceux de Bibaud, de Le Jeune et plus tard de Tanguay et d'Allaire, une bonne douzaine de biographies individuelles fournissent, en laissant ici de côté les notices biographiques publiées dans des monographies de collèges ou des mémoires historiques sur l'éducation, des précisions sur la philosophie au Canada français avant les débuts de son historiographie. Ce sont la plupart du temps des biographies de professeurs liés de près ou de loin à la philosophie. ¹⁴ Du point de vue de l'histoire de la philosophie, les deux biographies les plus importantes sont celles de Jérôme Demers et d'Isaac-Lesieur Désaulniers. Du premier, il ne fut guère possible à Mgr Cyrille Légaré et à Mgr L.-A. Paquet d'ajouter à la biographie de Dionne, en raison de la

¹³ Des influences françaises au Canada. Montréal. Beauchemin, 1916 : 195-209.

¹⁴ E. Bois] Études biographiques. M. l'abbé Raimbault. M. Pabbé Leprohon. (Québec 1872) ; P.J.O. Chauveau. L'abbé Holmes et ses conférences de Notre-Dame (Québec 1876) ; T.A. Chandonnet. L'abbé Joseph Aubry, (Québec 1875) ; P. Rousseau. Vie de M. Billaudelle. (Montréal 1885) ; [Anonyme]. Vie de M. Dominique Granet. (Montréal, 1885) ; N.E. Dionne. Vie de C.F. Painchaud. (Québec 1894), Pierre Bédard et ses fils (Québec 1909), Une dispute grammaticale en 1842. Le G.V. Demers vs le G.Y.

Maguire. Précédée de leur biographie. (Québec 1912) ; L'abbé Louis-Honoré Paquet. Echos et glanures. (Québec. 1916).

destruction par le feu, des papiers de Demers et sur Demers colligés par L'égaré¹⁵. Toutefois la biographie de L.-O. David¹⁶ indique clairement la considération témoignée au professeur de Philosophie que fut M. Désaulniers.

Progressivement mise à jour, la philosophie au Canada français retint aussi quelque peu l'attention à l'étranger. Henri Sauvé relatait en 1874 les fêtes tenues au Canada à l'occasion du sixième centenaire de la naissance de saint Thomas¹⁷. Du côté américain, deux auteurs firent place à un très bref historique de la philosophie au Canada français (cartésianisme, traditionalisme et thomisme) et dressèrent un très rapide bilan du milieu philosophique académique¹⁸.

Dispersée dans une « définition » de la philosophie qui englobait aussi bien l'enseignement philosophique que la théologie, les sciences et les polémiques savantes ou non, la philosophie au Canada français de 1853 à 1917 consistait, comme l'attestent les premières interrogations de Maximilien Bibaud, en un éclectisme d'idées conséquent à la diversité des intérêts de ces clercs et érudits qu'on appelle justement polygraphes. Il est en ce sens symptomatique que le genre biographique soit alors assez riche d'information.

Les polémiques autour de Lamennais et de la « philosophie » catholique française furent la seule diversion d'importance avant l'option des clercs pour le thomisme (c. 1875) qui se « canadianise » en 1909 avec le manuel de l'abbé Lortie. C'est seulement après 1917 qu'un retour réflexif sur la philosophie traditionnelle

¹⁵ Abbé Chs. Trudelle à l'abbé L.-A. Paquet. 22 déc 1890. Archives du Séminaire de Québec. Séminaire 57 no 4 b.

¹⁶ *Monsieur Isaac S. Désaulniers*. Montréal. Librairie Saint-Joseph (Bibliothèque religieuse et nationale, 1ère série). 1883 (2e éd. revue, corrigée et considérablement augmentée). 102 p. Illustré. Déjà en 1868, anciens élèves et confrères de Désaulniers avaient rendu témoignage au professeur de Philosophie : *Éloge de M. Désaulniers*. Saint-Hyacinthe. Le Courrier de St-Hyacinthe. 1868 : 77 p.

¹⁷ H. Sauvé. « Le sixième centenaire de saint Thomas d'Aquin en France, en Italie, en Angleterre et au Canada ». *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 3e série. IX (1874) : 393-440.

¹⁸ L. van Becelaere. *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours (1607-1900)*. Essai historique. Intr. de J. Royce. New-York. The Electric Publ. Co. 1904 : 179-180; J.L. Perrier. *The Revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth century*. N.Y. Columbia U. Press. 1909 : 244-48.

au Canada allait confirmer la valeur minimale qu'on voulait désormais concéder à l'effort intellectuel passé.

La période 1917-1936 : la prospection

[Retour à la table des matières](#)

L'après-guerre et l'après-crise n'empêchèrent pas finalement le développement d'un milieu universitaire et l'apparition de Facultés de Philosophie (Montréal : 1920, Québec : 1926, Immaculée-Conception : 1932 ^{18a}), réorganisées à la suite de l'encyclique *Deus Scientiarum* (mai 1931). Le thomisme déborde alors le strict milieu académique et prend un caractère davantage public : polémique Villeneuve-Longpré (1927), célébration à Laval du cinquantenaire de l'encyclique *AEterni Patris* (1929), fondation de l'Académie canadienne saint Thomas d'Aquin (1930), premier congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (1933) à laquelle étaient affiliées des sociétés philosophiques et qui offrait une section de travail aux philosophes, tenue des Journées thomistes à Ottawa (1935). C'est à ce moment que parurent des périodiques qui de près ou de loin contribuèrent au dynamisme du milieu philosophique : *Revue de l'Université d'Ottawa* (1931), *Etudes et recherches* (1932), *L'Action Universitaire* (1934), *La Relève* (1934), *Vivre* (1934), *Annales de l'ACFAS* (1935), *Les Idées* (1935). L'historiographie philosophique qui débute en 1917 précédera l'apparition de la discipline au niveau universitaire; son contenu historique concernera d'abord la philosophie traditionnelle enseignée dans les collèges. L'historiographie de la période suivante (1936-1950) récupèrera le sens de cette nouvelle promotion universitaire de la philosophie.

Ceux qui inaugurèrent l'historiographie philosophique au Canada français furent des promoteurs ou des adeptes du thomisme. La connaissance de leur position idéologique importe. Orthodoxe, leur thomisme officiel et militant constituait un point de référence culturelle inexistant auparavant ; il délimitait un seuil en-deçà duquel quelque chose de différent de l'éclectisme antérieur permettait de

^{18a} Guy Bourgeault « La Faculté de Philosophie de l'Immaculée-Conception » *Lettres du Bas-Canada*. XI, 3-4, (sept-déc 1957) : 175-179.

proclamer enfin l'établissement et l'omniprésence d'une doctrine. Il n'empêche que certains auteurs ne résistèrent pas dans leur ferveur à la tentation de chercher - et de trouver - dans le passé de lointains signes avant-coureurs de ce triomphe thomiste.

Celui qui le premier s'attarda à étudier l'histoire de la philosophie au Canada français fut celui-là même qui importa et instaura le thomisme. En nous rappelant que ses contemporains l'appelèrent le « théologien national » - les deux qualificatifs sont importants - la tentative historiographique de Mgr Paquet prend pour nous tout son sens. Bien qu'aucun document particulier ne révèle les intentions explicites de cette initiative - elles seraient plutôt inscrites dans des efforts concrets et soutenus- il semble que ce soient des raisons « morales » ou culturelles qui aient présidé à ce « Coup d'œil » sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie traditionnelle au Canada ». ¹⁹ Paquet note au départ que la philosophie occupe le « premier rang parmi les éléments formateurs de l'esprit d'un peuple » ²⁰ et que « les notions philosophiques moulent et façonnent le tempérament moral » ²¹ il souligne les aspects moraux des manuels philosophiques ²² et le rapport des doctrines à « l'actualité ». ²³ Née avec la religion ²⁴ C'est la philosophie qui « maintient dans les écoles, et qui protège dans la société la connaissance du vrai Dieu ». ²⁵

¹⁹ *Mémoires de la Société Royale du Canada*. 3e s., sect. 1, XI (1917) ; 3760 ; repris et complété dans *Études et appréciations. Mélanges canadiens*. Québec. Imprimerie franciscaine missionnaire. 1918 : 141-207. (Les références précédées d'un astérisque dans les notes infrapaginales indiquent un texte reproduit dans le présent recueil). il faut cependant faire crédit à l'abbé Arthur Robert d'avoir dans son chapitre sur la renaissance de la philosophie scolastique. (*Histoire de la philosophie*. Québec. Typ. Laflamme et Proulx. 1912 : 391-92) souligné les premiers promoteurs du thomisme à Laval et de mentionner les travaux de Paquet, Lortie et Mgr MacDonald de Vancouver.

²⁰ *Études et appréciations*, op. cit : 141.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibid.* : 150.

²³ *Ibid* : 159, 161, 169, 173, 180.

²⁴ *Ibid* : 143.

²⁵ *Ibid*: 141

Après avoir remarqué que des divergences philosophiques sont à l'origine de divergences religieuses et sociales ²⁶, Paquet propose que « beaucoup de vérités de l'ordre logique, métaphysique et moral peuvent au Canada offrir une base d'entente » ²⁷. Enfin l'histoire de la philosophie suit selon Paquet le développement culturel du milieu :

« Un peuple jeune et à peine sorti des crises de la puberté, n'a pas pour philosopher les loisirs et les avantages d'une nation adulte ». ²⁸

Mais le Canada français a quand même un développement philosophique qui justifie une histoire, celle de la « philosophie traditionnelle », c'est-à-dire la philosophie d'Aristote et de Thomas d'Aquin ²⁹. Paquet étudie cette philosophie traditionnelle à partir de manuscrits (du Séminaire de Québec), de monographies de collègues et de sources orales. Il s'applique surtout à préciser en quoi l'enseignement philosophique au Collège des Jésuites ³⁰ et au Séminaire de Québec ³¹ s'éloignait du thomisme avec le cartésianisme, l'occasionalisme, l'empirisme, « mal qui gagnait nos rives. » Paquet souligne les « défauts » du manuel de Demers (*Institutiones philosophicae*, 1835) et insiste sur la lente implantation d'un thomisme épuré avec Désaulniers à St-Hyacinthe, T. Maurault à Nicolet et l'adoption progressive d'auteurs thomistes comme Tongiorgi, Zigliara, Lortie. Ce survol historique influencé par une orthodoxie doctrinale se termine par quelques pages sur le thomisme au Canada et sur la philosophie chez « nos frères séparés » ³² qui hélas n'ont ni « symbole philosophique » précis ni manuel privilégié. ³³

Quant aux reproches adressés à la « philosophie traditionnelle », à savoir d'être a priori et non inductive et de « tenir l'esprit des élèves en dehors du mouvement philosophique moderne », Paquet les résorbe en soulignant la double force

²⁶ *Ibid* : 187, 204-205.

²⁷ *Ibid* : 187.

²⁸ *Ibid* 142.

²⁹ *Ibid* 143-144.

³⁰ *Ibid* : 146 ss.

³¹ *Ibid* : 152 ss.

³² *Ibid* : 186 ss.

³³ *Ibid*: 187

du thomisme (« induction et déduction ») et en précisant que les professeurs « enseignent la philosophie qui reste, non celle qui passe ». ³⁴

Dix ans plus tard, un dominicain qui semble assez bien documenté sur l'histoire du mouvement thomiste contemporain allait reprendre Paquet tout en insistant démesurément sur le thomisme d'un « précurseur », l'abbé Désaulniers, de St-Hyacinthe où s'étaient établis les Dominicains. ³⁵ D'une conférence de Désaulniers sur saint Thomas devant l'Institut Médical de Montréal, le père Papillon tire des conclusions pour le moins hasardeuses :

« Ce fut chez nous le premier et authentique essai de renaissance thomiste chez les laïcs ».

« En 1840, au Canada, le thomisme était enseigné publiquement ». ³⁶

Les affirmations audacieuses vont plus loin :

« ... combien notre renouveau thomiste s'affirme également précoce et complet en regard des réalisations belges, françaises, italiennes ou autres ». ³⁷

La modestie de M. Désaulniers en eût sans doute reçu un dur coup!

En 1935, l'apport de l'abbé Maurice Roy à l'historiographie de la philosophie fut de rendre publique l'existence d'un mémoire de l'abbé Paquet - et de l'abbé Lemieux - sur la restauration du thomisme en théologie (1884). ³⁸ Cette restauration du thomisme allait être soulignée en 1929, à l'occasion des fêtes du cinquantenaire de promulgation de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). ³⁹

³⁴ *Ibid* : 180-186.

³⁵ A. Papillon. « Pour l'histoire du thomisme au Canada ». *Revue Dominicaine*. XXXIII (oct. 1927) : 583-546.

³⁶ *Ibidem*: 544-545.

³⁷ *Ibid*: 545

³⁸ Maurice Roy. « Pour l'histoire du thomisme au Canada ». *Essais et bilans. Journées thomistes i*. Ottawa. Collège dominicain. 1935 : 17-28 ; ou *Le Canada français* XXIII, 2 (1935) : 161-171.

³⁹ Le cinquantenaire de l'encyclique *Aeterni Patris*. Québec. L'Action sociale Ltée 1929 : 102 p.

Après 1917, l'histoire littéraire se limita à rendre compte du renouveau philosophique dont Paquet s'était fait l'historien. Dans son *Manuel d'histoire de la littérature canadienne-française*⁴⁰, Camille Roy observait que nous avons « plus assimilé que produit »⁴¹ mais que « la littérature philosophique s'était enrichie depuis quelques années ». ⁴² Il pensait alors aux travaux de Paquet qui constituaient les « meilleurs ouvrages de philosophie et de sociologie que nous ayons ». ⁴³ Pour sa part Albert Dandurand faisait mention des influences étrangères et de trois têtes d'affiche : Jérôme Demers, L.-A. Paquet, Hermas Bastien. ⁴⁴

Toujours dans les travaux d'histoire littéraire et intellectuelle, la philosophie retint l'attention d'auteurs de monographies de collèges ou d'études historiques sur l'éducation. Antoine Roy consacra quelques pages à la philosophie en Nouvelle-France. ⁴⁵ Enfin, c'est en 1933, à l'occasion des *Noces d'or sacerdotales de Mgr L.-A. Paquet*⁴⁶ que l'on reconnut publiquement le rôle unique joué par celui-ci dans l'introduction du thomisme au Canada français. Ce volume sur Paquet, parfois autobiographique, fournissait des indications importantes sur la philosophie au Canada français.

Si la littérature thomiste internationale ne rendit pas toujours compte de la contribution canadienne-française, il n'en fut pas ainsi pour le *Bulletin thomiste* (1924-) qui recensa les publications canadiennes. Quant à l'enquête de J.S. Zyburra faite en 1925 auprès d'universitaires canadiens (réponses des professeurs Wright, Brett, Windle), elle ne révéla rien au sujet du milieu canadien-français où la vie universitaire existait à peine. ⁴⁷

⁴⁰ Québec. Impr. de l'Action sociale. 1918, 1920, 1923, 1925

⁴¹ Camille Roy. op. cit., 1918 : 86.

⁴² Ibid.: 102.

⁴³ Ibid.: 104.

⁴⁴ *Littérature canadienne-française*. Montréal. Impr. Populaire. 1935 : 133-36.

⁴⁵ Antoine Roy. Les lettres, les sciences et les arts au Canada sous le régime français. Paris. Jouve, 1930 : surtout 20-24.

⁴⁶ Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1933 : 330 p.

⁴⁷ J.S. Zyburra. *Present-day Thinkers and the New-Scholasticism*. St-Louis. Herder Book Co. 1927 (2nd revised ed). XVII-543 p. Par contre, C.A. Hart mentionnait le thomisme de Laval et de Toronto : « Neo-scholastic Philosophy in American Culture », *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, ed. by C.A. Hart, N.Y., Benziger Brothers, 1932 : 23-25.

Alors que les considérations sur la philosophie s'étaient limitées auparavant à des énumérations d'hommes ou d'institutions, la littérature philosophique s'enrichit de 1917 à 1935 de réflexions plus critiques sur la problématique pédagogique et culturelle de l'activité philosophique canadienne-française. M.-A. Lamarche s'interrogeait sur « Nos études philosophiques ; »⁴⁸ francophile par nationalisme, il n'en cachait pas moins son opposition à la philosophie universitaire en France, notre « maîtresse intellectuelle » et se déclarait heureux que nous n'ayons pas eu « à traverser Kant ». ⁴⁹ Après avoir énoncé les lacunes du milieu philosophique (mobilité et manque de formation du professorat, perte de contact avec la philosophie après les études)⁵⁰, Lamarche justifiait le thomisme en place :

« Une philosophie à laquelle ses ennemis croyaient faire injure en la surnommant philosophie du sens commun, a préservé chez nos élites le sens commun, véritable apanage de toute la race ». ⁵¹

Dès 1925, le premier laïc à s'intéresser au milieu philosophique canadien-français, Hermas Bastien posait une question significative à laquelle d'autres générations allaient par la suite tenter de donner une réponse : « Quelle sera notre philosophie ? » ⁵² La question n'était Pas gratuite :

« Dire que, plus que jamais, nous avons besoin d'une philosophie est un truisme. » ⁵³

La réponse de M. Bastien était celle d'un catholique nationaliste qui devait éviter l'exiguïté idéologique d'un nationalisme fermé : cette philosophie, cette doctrine choisie à la lumière des directives pontificales ⁵⁴ « sera le thomisme, philosophie catholique et universaliste ». ⁵⁵

⁴⁸ *Revue dominicaine* XXVI, (janv. 1920): 165-175; (juillet): 193-203.

⁴⁹ Ibidem: 198.

⁵⁰ Ibid.: 199-201.

⁵¹ Ibid. : 202. De son côté, l'Abbé Arthur Robert, à l'occasion de l'enquête sur « Notre avenir politique » s'interrogeait sur les « fondements philosophiques » des « Aspirations du Canada français » : *L'Action française* VII, 2 (fév. 1922) : 66-81.

⁵² *L'action française* XIII, 1 (janvier 1925) : 312-316.

⁵³ Ibidem: 313.

⁵⁴ Ibid.: 315.

⁵⁵ Ibidem.

Cette recherche d'une philosophie propre allait être relancée par la recherche d'un « maître » :

« Où sont nos travaux vraiment personnels... ? Je ferai les aveux qui me sont les plus pénibles. En théologie, je trouve beaucoup d'essais, nous avons quelques esprits bien formés ; je ne connais à la vérité qu'un auteur, dont la modestie reconnaît les limites de son œuvre, mais que nous devons estimer un maître, monseigneur L.-A. Paquet. En philosophie, je cherche, le maître est à venir. » ⁵⁶

L'historiographie philosophique inaugurée en 1917 par Mgr Paquet constitue ainsi la première recherche explicite d'une tradition philosophique canadienne-française. Retraçant au moment même de l'organisation du milieu philosophique universitaire une tradition philosophique inscrite dans l'enseignement classique, l'historiographie philosophique rendit aussi compte de la restauration thomiste des années 1870 tout en cherchant un thomisme dont Isaac Désaulniers représentait la figure marquante sinon unique. Sortie progressivement des séminaires, la philosophie gagne un public savant ici et à l'intérieur du thomisme européen. Enfin Hermas Bastien, premier professeur laïc de Faculté, dégageait une problématique philosophique nouvelle en tentant de l'insérer dans le contexte socio-culturel de l'époque. Tel fut donc l'acquis de ceux qui, de 1917 à 1936, réfléchirent sur l'évolution du milieu philosophique canadien-français.

⁵⁶ MR Villeneuve. « L'université, école de haut savoir et source de directives sociales ». *Quelques pierres de doctrine*. Ottawa. Ed. de l'Université. 1938 : 77-112. (Conférence au Cercle universitaire de Montréal, le 13 janvier 1934).

La période 1936-1950 : l'exploration

[Retour à la table des matières](#)

Ayant accédé au niveau universitaire, la philosophie se spécialisa davantage. L'étude de la pensée médiévale prit son essor avec la fondation à Ottawa d'un Institut d'Etudes Médiévales (1930) déménagé à Montréal en 1942 et qui inaugurait en 1947 ses Conférences Albert-le-Grand tandis que Toronto accueillait les médiévistes au Pontifical Institute for Medieval Studies (1929) qui publiait en 1939 les *Medieval Studies*. Au niveau secondaire, deux manuels, annoncés au congrès pédagogique des professeurs de Philosophie (1936), paraissaient en 1937 : ceux de l'abbé Grenier et de M. Fillion. De nouveaux périodiques culturels acceptèrent des travaux philosophiques : Nos *Cahiers* (1936) devenu *Culture* (1940) et qui publia en 1941 un numéro sur « la situation philosophique en train de se préciser », *Gants du Ciel* (1943), le *Laval théologique et philosophique* (1945), *Sciences ecclésiastiques* (1948). La Commission Massey sur les arts, les lettres et les sciences du Canada était instituée en 1949 et devait remettre son rapport en 1951. Il y a lieu de souligner enfin la présence de professeurs de philosophie canadiens-français aux États-Unis, soit comme professeurs ou comme membres de l'American Catholic Philosophical Association.

L'apport historiographique de cette période s'avère plus consistant. Même si le milieu philosophique avait « peu d'éclats » et connaissait « plus de rapports que d'apports », Hermas Bastien voulut « secouer un conformisme étouffant » et faire la preuve « en marchant » du renouveau philosophique.⁵⁷ La partie historique de

⁵⁷ *L'enseignement de la philosophie. I : Au Canada français*. Montréal. Ed. Albert Lévesque (ACF, documents historiques), 1936 : 220 p. Bastien reprend certains textes déjà publiés : « La philosophie américaine ». *La défense de l'intelligence*. Montréal. A. Lévesque. 1932 : 169-174; *Témoignages*. Montréal. A. Lévesque 1933 : 187-207. p. Saby, « Activités de la « sagesse » canadienne » *Les carnets du théologien* II, 2 (juin 1937) : 51-57 reprend les idées de Bastien; voir enfin Caslas-M. Forest. « Vingt-cinq ans de philosophie à l'Université de Montréal » *Activités philosophiques*, Montréal. Le centre de psychologie et de la pédagogie. 1945-46 : 9-29 et Guy Bourgault. « La faculté de philosophie de l'Immaculée-Conception ». *Lettres du Bas-Canada* XI, 3-4 (sept-déc 1957) : 175-179.

son étude n'apporte rien de nouveau et s'inspire des sources habituelles ; sa contribution vaut comme chronique du milieu philosophique contemporain. Il y dresse un inventaire des universitaires, des publications, des manuels, des institutions. ⁵⁸ Bastien s'attarde aussi à dégager la signification culturelle du thomisme au Canada français :

« On ne saurait alors s'étonner si notre élite, qui, encore une fois, a été toute initiée à la sociologie catholique, comme à la philosophie thomiste, est ignorante du tragique de notre situation. Nous abordons ici le terrain national. N'en soyons pas surpris. Il semble que la philosophie thomiste fournit, pour telles luttes, certains principes directeurs. L'inadaptation de l'enseignement philosophique à notre situation concrète est cause que dans les problèmes canadiens-français, et dans les questions simplement canadiennes, nous n'apportons rien de neuf. » ⁵⁹

« Aucune doctrine ne vaut le thomisme comme incitatrice au labeur qui fouille et au travail d'adaptation aux besoins locaux. Elle aurait pu rationaliser notre foi qui s'englobe, régulariser notre état social qui se désaxe, vivifier notre littérature et notre art que la pudibonderie fait bégayer, élargir notre influence civilisatrice et spiritualiste qui décroît ... » ⁶⁰

Continuant à prendre « la mesure de notre taille au point de vue spéculatif » ⁶¹ Bastien déplorait le manque de créativité, la « fonction de défense » attribuée à la philosophie ⁶², l'absence des laïques ⁶³ L'étude de Bastien constituait un coup de barre exceptionnel dans cette lente prise de conscience des épuisements de la tradition philosophique canadienne-française.

Quatre ans plus tard, le P. Patrice Robert répondait au vœu de Bastien quant à l'importance de la créativité philosophique en milieu canadien-français ⁶⁴, il y recensait les travaux de médiévistes franciscains (E. Longpré, M.-A. O'Neil, M.

⁵⁸ *L'enseignement ...*, op. cit : passim.

⁵⁹ Ibidem: 68.

⁶⁰ Ibid:142.

⁶¹ Ibid: 187.

⁶² Ibid: 60-62, 66.

⁶³ Ibid: 151.

⁶⁴ «Les franciscains canadiens et les études médiévales ». *Chronique franciscaine du Canada*. II, (1941) : 59-100.

Puech, A. Ledoux, D. Laberge, V. Doucet) qui complétaient ceux des médiévistes de Toronto et d'Ottawa.

Enfin Lucien Beauregard enrichissait l'historiographie d'une étude sur un personnage-clé de l'enseignement de la philosophie au Canada français : Isaac Désaulniers⁶⁵ Bien documenté, ce travail sur le « précurseur » du thomisme au Canada, exigerait toutefois certaines vérifications. Il faut citer, pour être exhaustif, l'article de Julien Péghaire, « Les philosophes de France au Canada. »⁶⁶

Durant cette période, l'histoire littéraire rendit compte du développement accéléré d'un milieu philosophique. Camille Roy énumère les « raisons de notre longue stérilité philosophique »:

« Absence de haute culture, absence de climat intellectuel, indifférence à l'endroit de la recherche et du travail personnel, tout cela causé en grande partie par une organisation universitaire très insuffisante... »⁶⁷

tout en situant les travaux de Paquet, Villeneuve, Bastien, Lachance, Simard, Hertel.⁶⁸

Marquée par la réorganisation des Facultés de Philosophie après *Deus Scientiarum*, la période 1936-1950 fut aussi le moment de spécialisation de la philosophie canadienne-française qui, avec les Dominicains et les Franciscains, contribua intensément à l'étude de la pensée médiévale. Quelques laïcs accèdent à l'enseignement universitaire en philosophie. Enfin l'abbé Grenier publie un manuel utili-

⁶⁵ “La part de M. Isaac-Stanislas Désaulniers à l’introduction du thomisme au Canada-français vers l’époque de la renaissance religieuse de 1840 à 1855 ». *Société canadienne d’histoire de l’Église catholique*. Rapport (1941-42) : 77-88.

⁶⁶ Bulletin des Études françaises, Vii (mai 1942): 159-162.

⁶⁷ Manuel d’histoire de la littérature canadienne-française, op. cit., éd. De 1939 : 135-136.

⁶⁸ *Ibidem*: 137-143; voir aussi Sœurs de Ste-Anne. *Histoire des littératures française et canadienne*. Montréal. Procure des missions. Éd. de 1944 : 504-506; Berthelot Brunet. *Histoire des littératures canadienne-française*. Montréal. Ed. de l’Arbre. 1946, « La littérature des clercs » : 106-126. Interrompus par la guerre, les contacts avec l’étranger reprirent après 1945. Rien de significatif sur le Canada français dans *la situation actuelle de la philosophie parmi les catholiques dans divers pays*. Utrecht-Bruxelles. Spectrum (1948) : 59.

sé par les générations de « philosophes » de ces années. Exploration d'un milieu universitaire naissant, du domaine médiéval, cette période de découverte d'un monde académique allait être suivie d'un moment de réflexion sur les chances d'insertion culturelle de la philosophie.

La période 1950-1970 : l'appropriation

[Retour à la table des matières](#)

L'organisation professionnelle des professeurs de philosophie et des étudiants universitaires caractérise assez bien les deux dernières décennies du milieu philosophique canadien-français. Fondée officiellement en 1959 à la suite du VII^e congrès de l'Union internationale d'Histoire des Sciences, l'Association canadienne d'Histoire et de Philosophie des Sciences (1955) précéda la tenue du premier « congrès national » de philosophie où l'on discuta de la philosophie au Canada français et qui devait préparer en 1958 le premier « congrès exécutif » de l'Association canadienne de Philosophie dont la publication *Dialogue* commença à paraître en 1962. Fondée en 1963, l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Collégial tint son premier congrès l'année suivante. Les étudiants universitaires en Philosophie inaugurèrent en 1963 les Semaines de Philosophie et collaborèrent à une revue inter-universitaire de philosophie, *Émergences* (1966). Au moins trois enquêtes furent menées auprès de professeurs de philosophie : celles de l'abbé Maurice Lalonde (1959), de M. Stanley French (1963-64) et de M. Paquette (1964). ^{68a} Mieux identifié, le milieu philosophique se regroupa à l'occasion du congrès annuel des Sociétés Savantes du Canada, de différents colloques locaux (« Thomisme proposé ou imposé ? », revue *Maintenant* en 1963 ; « Le reflet de l'enseignement de la philosophie sur notre civilisation » Société Royale du Canada en 1963 ; « Philosophie et enseignement de la philosophie », 6e semaine inter-universitaire de philosophie en 1969) et participa finalement au mouvement philosophique international (VIIe congrès Inter-américain de Philo-

^{68a} À ces trios enquêtes, il faut ajouter l'enquête de l'APPEC (Association des professeurs de philosophie de l'enseignement collégial), conduite depuis 1969 par MM. Lacharité, Lemieux et Vidricaire. Les résultats de ce travail sont à paraître.

sophie, Québec, 1969 ; IVe congrès international de philosophie médiévale, Montréal, 1969 ; XVe congrès de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie de langue française, Montréal, 1971). Il faut souligner la déposition du rapport de la Commission Parent sur l'éducation (1964) et les débuts en 1965 d'une collection philosophique chez Desclée, sous les auspices des facultés de Philosophie des Jésuites, qui s'ajoutait à une collection publiée chez Fides ; il faut mentionner finalement la constitution en 1966 d'un Centre de Documentation en Philosophie canadienne au département de Philosophie de l'Université de Montréal où M. Roland Houde prépara avec des collaborateurs une *Bibliographie des écrits philosophiques canadiens (1867-1967)* et la création de deux nouveaux départements de Philosophie en 1969, l'un à l'Université du Québec à Montréal issu du Collège Sainte-Marie et l'autre à l'Université du Québec à Trois-Rivières formé à partir du scolasticat jésuite de l'Immaculée-Conception.

On vit s'opérer durant la période 1950-70, avec le développement des sciences humaines ou sociales, ce que l'on a appelé la liquidation des objets de la philosophie. Maintenant perceptible, cette désintégration de la philosophie fut tardivement reconnue. ⁶⁹

Bien qu'il eût avant 1957 des projets d'organisation philosophique au niveau national canadien, le symposium de Toronto sur la philosophie au Canada tenu en 1950 constitue vraisemblablement une des étapes les plus importantes de cette prise de conscience d'un milieu philosophique canadien. Le Canada français n'y fut pas représenté :

« It had been hoped by the committee that a representative French-canadian might contribute a statement on scholasticism. To that end, certain scholars, in turn, were invited to participate. Each, however,

⁶⁹ J.-C. Falardeau. *L'essor des sciences sociales au Canada français*. Québec. Ministère des Affaires Culturelles (Coll. Arts, Vie et science au Canada français), 1964 (2^{ième} tirage) 67 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]; Robert B. MacLeod. *L'enseignement de la psychologie au Canada*. Trad. Par H. Germain et M. Houbert. Ottawaz. Conseil canadien de Recherche en Sciences Sociales. 1955, 70 p; N. Mailloux « La psychologie » *Recueil de quelques études spéciales. Commission Massey*. Ottawa. Ed. Cloutier, impr, du Roi 1951 : 165-177; « Le dixième anniversaire de l'Institut de psychologie de l'Université de Montréal ». *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, 2 (1953) : 7-12.

declined because of others commitments. As an outline of Canadian philosophy, then, the symposium is incomplete ». ⁷⁰

Et John Irving précisait :

« The absence of any treatment of French-canadian philosophy in the present paper should be interpreted, therefore, as symbolic of the basic cultural disunity of the country ». ⁷¹

Cette dualité culturelle trouva son expression dans l'historiographie et la problématique philosophiques des années 1950-1970. Jean Racette, le premier à dresser un bref historique de la situation philosophique contemporaine au Canada pour des lecteurs européens ⁷², ne manqua pas de souligner cette « dualité fondamentale » d'un pays jeune. L'énumération des travaux philosophiques publiés par des Canadiens d'expression anglaise et française (Universités Laval, de Montréal et d'Ottawa) justifiait pour le P. Racette un optimisme certain. De leur côté, les lecteurs étrangers de langue anglaise purent aussi apprécier l'activité philosophique canadienne-française grâce à l'article du P. Edmond Gaudron ⁷³ qui insistait beaucoup sur l'orthodoxie et l'aspect doctrinal d'une pensée « of a very particular type » ⁷⁴ largement identifiable à la culture canadienne-française. Le P. Gaudron précisait la signification culturelle de cet « universalisme » du thomisme :

« universalism which is largely responsible for the survival of French canadian traditions, which are humanistic as well as religious. » ⁷⁵

Allant enfin au-delà de l'énumération des écrits philosophiques les plus importants, le P. Gaudron dégagait des champs d'intérêt particulièrement explorés au Canada français : logique, critique de la connaissance, psychologie « philosophique » et expérimentale, philosophie de la nature et philosophie politique dans leur

⁷⁰ *Philosophy in Canada: A Symposium*. Toronto. UTP. 1952, introduction by Fr. H. Anderson : 1.

⁷¹ Ibidem: 6.

⁷² «La philosophie au Canada ». *Archives de Philosophie*, XX, 4 (juillet 1956) : 123-131.

⁷³ «French-Canadian Philosophers », dans J. Park (ed) *The Culture of Contemporary Canada*. Ithaca. Cornell U. Press. 1957 : 274-292.

⁷⁴ Ibidem: 274-275, et 282.

⁷⁵ Ibid: 276.

rapport à l'évolution, au communisme ⁷⁶ En reflétant des milieux universitaires particuliers ou des thèmes contemporains du thomisme international, ces tendances permettent de mieux saisir l'hypothèque culturelle de la philosophie au Canada français.

« L'inventaire matériel » du milieu philosophique donna lieu à la plupart des travaux historiographiques de cette période. En un sens l'historiographie néglige de plus en plus l'aspect historique médiat de la philosophie au Canada français pour privilégier une identification culturelle et philosophique par des bilans de plus en plus contemporains de l'activité et de la production philosophiques. ⁷⁷ Les orientations de celles-ci s'avèrent significatives : érudition sur le Moyen Âge, négligence des philosophies post-bergsonniennes si ce ne sont les « tournants » que furent les volumes de Jacques Lavigne et Bertrand Rioux et les Essais publiés par les étudiants de la Faculté de Philosophie de Montréal. Ces inventaires matériels sont parfois complétés par la formulation des griefs classiques adressés à la philosophie au Canada français : elle est an-historique et peu subjective (Langlois), formaliste, abstraite, dogmatiste et marginale à la culture (Blanchard).

Différentes de ces travaux descriptifs, des études plus analytiques enrichirent la littérature historique sur la philosophie durant les années 1950-1970. Après un survol historique rapide, Stanley French livrait les résultats d'une enquête menée en 1963-64 auprès des professeurs de philosophie de langue française ; des 97 répondants (sur 143), 82% se déclaraient « thomistes », 9% « existentialistes chrétiens », 5% « aristotéliens », 2% « augustinien » et 2% « hétérodoxes ». ⁷⁸ S. French considérait qu'en 1964 « les directives de Léon XIII rest[aient] encore opérantes partout » et, après avoir soulevé le problème de la laïcisation du milieu philosophique, M. French constatait que les Canadiens-français avaient eu (et

⁷⁶ *Ibid.*: 283-289.

⁷⁷ Jean Langlois « La philosophie au Canada-français » *sciences Ecclésiastiques*, X 1, (1958) : 95-105; Guy Sylvestre. « Notre littérature philosophique » *Mémoires de la société royale du Canada*. 4^{ième} série, sect. 1, vol. I (1963) : 117-123; Yvon Blanchard. « Situation de la philosophie au Canada français ». *Recherches et débats*, Paris, fayard. 1961, #36 : 197-201; V. Décarie. « La recherche au Canada français. », dans L. Baudoin (ed.) *La recherche au Canada français*. Montréal. PUM. 1968 : 143-148.

⁷⁸ « Considérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français ». *Cité libre* XV, 68 (juin-juillet 1964) : 20-26.

avaient encore) besoin de « s'armer avant de confronter. » ⁷⁹ De peu d'apports au plan historique, la conférence prononcée à Halifax par M. V. Cauchy ⁸⁰ évoque les transformations récentes du milieu philosophique canadien-français : oppositions au thomisme, promotion des professeurs laïcs, tendances nouvelles dont la phénoménologie et le marxisme. ⁸¹ En conclusion, M. Cauchy rendait compte d'un phénomène auquel nous reviendrons pour l'explicitier :

« ... the philosophical trend is towards a more concrete phenomenological approach to our own reality. » ⁸²

Enfin deux thèses d'histoire sur l'enseignement de la philosophie au Séminaire de Québec et au Collège de Montréal, aux XVIII^e et XIX^e siècles ⁸³, poussèrent plus avant que toutes les tentatives historiques antérieures l'étude de l'enseignement philosophique au niveau classique, de son contenu philosophique et de sa signification culturelle.

Spécialisée de plus en plus, l'histoire littéraire fit de moins en moins cas de la philosophie. Certains historiens de la littérature font allusion aux travaux de philosophie dans des chapitres sur l'essai et la critique ⁸⁴, d'autres s'aventurent :

⁷⁹ *Ibidem*: 23-24.

⁸⁰ « Philosophy in French-Canada : Its past and its future ». *Dalhousie Review*. XLVIII, 3, (1968) :384-401.

⁸¹ *Ibidem*: 395-398.

⁸² *Ibid*: 398.

⁸³ Marc Lebel. « L'enseignement de la philosophie au Petit Séminaire de Québec, 1765-1880 ». *Aspects de l'enseignement au Petit Séminaire de Québec, 1765-1945*. Québec. Société historique de Québec. (Cahiers d'histoire, no 20) 1968 : 11-77 et 199-220, publiés antérieurement dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. XVIII et XIX ; Yvan Lamonde, c L'enseignement de la Philosophie au Collège de Montréal, 1790-1876 » *Culture XXXI*, 2 (juin 1970) : 109-123 ; 3 (sept. 1970) : 213-224 ; 4 (déc. 1970) - 312-326 ; « Philosophies et philosophes européens au Québec (XVII^e-XX^e s.) » *Actes du XV^e congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française* (La Communication), Montréal. Editions Montmorency. 1971, 1 : 212-214. Il faut signaler l'hommage que les Franciscains rendirent en 1966 à deux grands médiévistes canadiens-français, les Pères Doucet et Longpré : *Mémorial Doucet-Longpré*. Québec. Ed. Culture. 1966, VI-207 p.

⁸⁴ P. de Grandpré (éd.). *Histoire de la littérature française du Québec*. Montréal. Beauchemin. 1967 - 4 tomes.

« La philosophie reste à être fondée ».

« Il est naturellement possible, probable même, qu'avec le temps, le Canada français produise des penseurs qui ne devront pas tout au thomisme. Dans la mesure où ils s'en écarteront, ils deviendront moins représentatifs de la collectivité canadienne-française. » ⁸⁵

Et pourtant bien avant, des étrangers avaient reconnu « le développement et la vitalité remarquables de la philosophie scolastique » ⁸⁶ canadienne. Attentif à l'érudition historique des philosophes canadiens, J.-A. Mourant tient peu compte de la dualité culturelle dans son bilan descriptif des centres de recherche et des travaux philosophiques canadiens. Enfin le Canada philosophique de langue française et anglaise était représenté dans les répertoires internationaux de philosophie. ⁸⁷

La réforme scolaire et l'évolution accélérée du contexte socioculturel du Québec ont permis ces dernières années un approfondissement de la problématique pédagogique et culturelle.

Déjà traqué ⁸⁸, l'enseignement de la philosophie dut faire face à une réforme générale pour voir éclater non sans sursaut ses « cadres » thomistes. ⁸⁹ Critique à l'égard du passé tout en étant silencieux sur les dimensions spécifiques de la cultu-

⁸⁵ Gérard Tougas. *Histoire de la littérature canadienne-française*. Paris. PUF. 1967 (4e éd.) - 254-255.

⁸⁶ J.A. Mourant « États-Unis d'Amérique et Canada », dans M.F. Sciacca (éd.) *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. ParisMitan. Fischbacher-Marzorati. 1958, t. 1. Panoramas nationaux 423-514. Au sujet du Canada : 497-511.

⁸⁷ G. Varet et P. Kurtz (éds.). *Répertoire international de la philosophie et des philosophes*. N.Y. Humanities Press. 1965. Canada : 60-64 (Comprend une description des universités, associations philosophiques, périodiques, éditeurs) ; A.J. Bahm. *Directory of American Philosophers*, IV. Albuquerque. 1968 : Québec : 172-176.

⁸⁸ V. Décarie. « L'enseignement de la philosophie dans nos collèges et universités ». *Culture XIII*, 1 (1952) : 56-62 ; M. Lagueux « Réflexions sur l'enseignement de la philosophie au collégial ». *Cité Libre*, n.s. XIV, 56. (avril 1963) : 22-27.

⁸⁹ Jean Racette « Faire évoluer notre enseignement de la philosophie ». *Collège et Famille*, XX, 1 (1963) : 1-15, ou *Thomisme ou pluralisme ?* Montréal-Bruges. Bellarmin - D.D.B. 1967 : 23-44 ; C. de Koninck « Philosophie et autorité », *Maintenant*, 25, (janvier 1964) : 16-18.

re québécoise, le rapport de la Commission Parent préconisait une approche problématique et thématique des textes en faisant place à la philosophie contemporaine.⁹⁰ Le rapport suscita toute une littérature d'inégale valeur.⁹¹ Paru en 1965, le volume de L. Lelièvre⁹² présentait une défense et illustration un peu tardive d'un thomisme renouvelé. D'abord perçu sous son seul angle scolaire, le problème pédagogique de la philosophie rejoint bientôt la problématique culturelle. Cette jonction donna lieu aux réflexions les plus intéressantes sur le sens et l'objet de l'enseignement philosophique au Collège d'enseignement général et professionnel (CEGEP).⁹³

La problématique culturelle de la philosophie au Canada français ne fut pas voilée pour autant par toute cette littérature pédagogique et académique. Il faut souligner encore que cette réforme scolaire de 1964 fit converger sur un seul point

⁹⁰ Rapport de la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement. Québec. Ed. officiel 1964, T. II, chap. XXIV : « La formation philosophique » : 191-204.

⁹¹ Jean Paré. « Bill 60 et philosophie », *Maintenant*, 22 (oct 1963) : 295-296 ; André Dagenais, *Vingt-quatre défauts thomistes. Mémoire sur l'éducation*. Montréal. Ed. du Lys, 1964 ; Martin Blais, « Les nouveaux philosophes ». *Maintenant*, 40 (avril 1965) : 143-144 ; Sr. St-Edouard, « Le rapport Parent et la philosophie une conception pauvre et étriquée ». *Prospectives*, 1, 2 (avril 1965) : 5-6 Jean Racette c Le rapport Parent et l'enseignement de la Philosophie ». *Le Devoir*, 16 mars 1965 ou op. cit. : 87-98 ; André Naud, *Le rapport Parent et l'humanisme nouveau*. Montréal, Fides (coll. Présence), 1965 ; J-M Hamelin, *La philosophie est-elle de trop ?* Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1965 ; René Houde et als. « Une enquête sur la conception de la philosophie dans les collèges classiques ». *Prospectives*, 111, 3 (juin 1966) : 129-133 ; Albert Desroches. « A qui servira le mini-programme de philosophie du cours collégial ? » *Prospectives*, 111, 4 (sept 1967) : 229-33 ; Arthur Marsolais. « L'enseignement de la philosophie au cours collégial. » *Prospectives*, 111, 5 (nov. 1967) : 301-302.

⁹² L'enseignement du thomisme dans les collèges classiques. Montréal. Fides (Philosophie et problèmes contemporains), 1965. 237 p.

⁹³ F. Dumont. *--Sur l'enseignement de la philosophie ». *Philosophie et enseignement de la philosophie* (Actes de la 6e semaine inter-universitaire de philosophie). Québec, Univ. Laval. 1969. Miméo : 15-24 ; « La philosophie pour tous ? » 239-255 (en collaboration) *Maintenant*, no 89 (oct. 1969) ; Normand La charité. « L'enseignement de la philosophie au Canada français de 1968 à 1970 » *Revue de l'enseignement philosophique* (Paris), XX, 6, (août-sept 1970) : 1-8, et « Calliclès parmi nous : essai sur les limites de la pédagogie socratique ». * *Prospectives* 7, 1 (fév. 1971). 32-43.

des discussions pédagogiques qui avaient antérieurement pris mille et un chemins épars chez les professeurs de philosophie. Davantage circonscrite, la problématique permit un dégagement plus évident d'une problématique philosophique et culturelle. Celle-ci s'exprima de diverses façons.

Même si l'érudition des médiévistes canadiens-français, qui exportaient le produit philosophique le plus valable du milieu, semblait la moins en rapport avec la culture ambiante, le P. Audet s'appliqua devant la Commission Massey à montrer l'opportunité des études médiévales pour la compréhension de l'identité spirituelle et historique du Canada français ⁹⁴ Initié de son côté à la littérature écrite et surtout à la tradition orale du Canada français, le P. Benoit Lacroix, débordant les seuls aspects philosophiques du Moyen Age pour considérer son histoire plus globale, s'élevait contre ce mythe bien compréhensible au Canada français du Moyen Age perçu comme « âge des ténèbres » et tout en soulignant les « survivances médiévales » dans notre milieu ouvrait à la recherche folklorique, linguistique, iconographique le vaste domaine de la tradition populaire, héritage fidèle et directe « du plus beau Moyen Age, celui des XII^e et XIII^e siècles. » ⁹⁵

Toute une tradition de doctrine politique et sociale liait d'autre part la philosophie au milieu socio-culturel du Canada français. Seul rapporteur devant la Commission Massey de la vie philosophique au Canada français, Charles de Koninck ne se contenta pas d'une évaluation des effectifs matériels du milieu philosophique ; évoquant une « vulnérabilité spirituelle » au-delà de la force des armes, il insistait en se référant à la philosophie du communisme sur cette illusion que la vie politique était indépendante d'une conception de l'homme. ⁹⁶ Il perpétuait alors une tradition canadienne-française de suspicion à l'égard du communisme

⁹⁴ Thomas-André Audet « Études médiévales et culture canadienne », *Revue Dominicaine*, LVI (fév. 1950) : 66-79. Voir aussi le témoignage du P. L.-M. Régis « La religion et la philosophie au Canada français » *La dualité canadienne*. M. Wade (éd.). Québec, PUL, 1960 : 56-77.

⁹⁵ *Pourquoi aimer le Moyen Age ?* Montréal. Œuvre des Tracts, # 367. 1950 : 16 p ; ou *Revue Dominicaine* (1949) : 152-161 ; 217-224.

⁹⁶ « La philosophie au Canada de langue française » *Recueil d'études spéciales de la Commission Massey*. Ottawa. Imprimeur du Roi. 1951 : 135-143, ou *Laval théologique et philosophique* VIII, 1 (1952) : 103-111. Voir S.B. Ryerson « La pensée de Marx au Canada » *Cité Libre*, N.S. XV, 76 (avril 1965) : 17-22.

qui remontait au début du siècle. Deux ans plus tard, « un jeune philosophe canadien-français » marxiste faisait valoir « comment le philosophe ne peut se réaliser sans la suppression du prolétariat et comment le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie. » Il jugeait qu'« à cause de son insécurité sociale et économique, le philosophe est en fait un prolétaire dans cette province » et « que les masses populaires dans notre province ne pourront accéder à un statut de liberté que dans la mesure où la philosophie sortira des cénacles académiques (...) pour rejoindre l'homme et la vie ». ⁹⁷ Ce projet de retour sur la réalité culturelle du Québec allait trouver aussi des adhésions diversifiées. ⁹⁸ Jean-Paul Desbiens (le Frère Untel des *Insolences*, 1960) observait que nous n'avions pas de « jurisprudence pour étalonner nos événements actuels ». Il poursuivait en assignant un défi nouveau aux philosophes québécois :

« Si nos philosophes sont incapables ou refusent de se prononcer sur notre actualité, ils manquent à leur métier ».

« ... je cherche en vain (...) le philosophe canadien-français qui se serait prononcé intelligemment sur notre actualité et qui nous aurait aidé intelligemment à décider en face des options fondamentales qui nous défient. » ⁹⁹

M. Desbiens précisa plus tard ce nouveau style de philosophe engagé, affranchi des idéologies, informé et capable de vulgarisation. ¹⁰⁰ Dégagé vers 1965, comme nous le verrons, le problème d'une « philosophie québécoise » allait susciter une littérature philosophique « underground » surtout à la Faculté de Philosophie de l'Université de Montréal où s'esquissa peu à peu l'image d'un philosophe comme animateur socio-culturel et critique des idéologies. ¹⁰¹

⁹⁷ [Anonyme] « Sur la condition du philosophe ». *Cité Libre*, 111. 7. (mai* 1953) : 15-19.

⁹⁸ Paul Chamberland. « Philosophie et quotidienneté », et Jean-Marc Pottie. « De l'humiliation à la révolution » dans *Essais philosophiques*, Montréal. Cahiers de l'AGEUM, # 9. [1963-64] : 9-22, et, 30-40.

⁹⁹ « Le philosophe et notre actualité » *Revue de l'École Normale Laval*, I, 1 (oct. 1964) : 2-9, ou *Perspectives Sociales*, 19, 6 (nov.-déc. 1964) : 124-128.

¹⁰⁰ « Le philosophe et l'actualité nationale » *Perspectives sociales*, 21, 3 (mai-* juin 1966) : 59-61.

¹⁰¹ Greg 4lain « Le philosophe et l'action » *Le Poing* (déc 1968) : 11-17 voir aussi Claude Corbo, M.-José D'Aoust, Jean-Paul Brodeur, « l'impuissance

Le poète et philosophe Jacques Brault fut celui qui le premier formula les coordonnées culturelles d'une pensée philosophique inédite au Québec. Précisant le peu d'attrait pour les philosophes, sinon pour ceux qui « prennent parti » et expliquant qu'il n'était pas sérieux ici d'être socratique, Jacques Brault esquissait à coup d'intuition ce que pourrait être un philosophe québécois :

« Je crois cependant qu'un jour il nous sera donné un philosophe qui traitera de l'homme comme nul autre et avec des accents jusqu'alors inouïs. Le prix de cette parole tiendra du fait qu'elle aura poussé des racines dans notre terrain, si profondément, si drument, qu'en fin de compte le singulier portera en lui les valeurs les plus universelles. Ce philosophe nous mettra sur la carte du monde, plus : il mettra le monde en notre village, il nous indiquera dans le fait le plus localement circonscrit la présence des valeurs médiatrices entre tous les hommes (...)... j'ajouterai que ce philosophe, à mes yeux, est plutôt une espèce de personne morale et représente tous ceux qui ont ici charge de parole et pouvoir de nommer. » ¹⁰²

En 1965, Jacques Brault revendiquait « une philosophie québécoise », une philosophie qui n'est pas canadienne, qui ouvre sur le risque et l'inconnu dans la mesure où les philosophes commencent « par parier sur nos propres empêchements à exister ». Il évoquait le pouvoir libérateur de cette philosophie québécoise qui désapprenait la peur « en donnant à notre peur des objets vrais et durs comme le réel ». À la tâche de prospecter, de nommer, d'explicitier et d'objectiver nos mythes, Jacques Brault ajoutait celle d'abord de se forger des « outils conceptuels. » ¹⁰³ Ces appels de Jacques Brault furent le signe le plus explicite d'une tentative de réfléchir originale. ¹⁰⁴

Les objets de cette philosophie québécoise ou canadienne-française se précisèrent davantage. Le P. Jean Langlois déplorant « un patrimoine culturel à peine

de nos idées ». *L'époché* (1967) ; Claude Panaccio « Présence sociale de la philosophie *Émergences*, 1, 2 (1967) 7-13, ou, *Cahiers de Cité Libre*, 5 (1967)68-76.

¹⁰² « Philosophie et religion » Réponse à une question. *Livres et auteurs canadiens* (1961) : 76-77. Voir la réponse de Venant Cauchy. *Ibid.* : 78, où l'auteur parle de colonialisme culturel ».

¹⁰³ « Pour une philosophie québécoise » *Parti pris*, 11, 7 (mars 1965) : 9-16.

¹⁰⁴ Voir aussi Gilles Chapdelaine « Vers une philosophie québécoise » *L'Époché*, 6, (mars 1968) : 3-20.

exploré d'un point de vue philosophique » pensait à une « contribution spécifiquement canadienne à la philosophie universelle » par l'exploitation de domaines aussi marquants ici que l'anthropologie culturelle et la philosophie de l'histoire. ¹⁰⁵ Clément Lockquell observa une évidence dont le milieu philosophique tarda à évaluer la signification : « ... les sciences de l'homme, en général, semblent prêtes à recueillir la succession, et à remplir la mission de la philosophie classique. » ¹⁰⁶ De façon plus ambiguë, le P. Racette évoquait un « climat pré-philosophique », une « philosophie qui serait connaturelle aux Canadiens français », une « corrélation entre la culture d'un peuple et sa métaphysique implicite et spontanée. » ¹⁰⁷

L'organisation professionnelle du milieu philosophique canadien (syndicalisme, association, colloques et congrès, revue spécialisée) constitue le trait dominant de la première décennie des années 1950-1970. L'analyste y verrait à raison une première appropriation, canadienne, du milieu philosophique. Identification nationale d'un milieu philosophique d'ailleurs perçu comme tel à l'étranger. Plus abondante, l'historiographie philosophique tint des bilans de plus en plus à jour et contemporains des activités philosophiques. Ces inventaires révélèrent plus précisément les orientations des intérêts philosophiques québécois qu'on a bien résumés en parlant d'approche phénoménologique de la réalité et de l'actualité québécoise. Et c'est sans doute chez ceux qui cherchèrent les lignes de force d'une « philosophie québécoise » que l'on peut trouver les signes d'une autre appropriation, québécoise celle-là.

*Québec - Cap-aux-Corbeaux,
Automne 1971.*

¹⁰⁵ « Le rôle de la philosophie dans la culture canadienne. » *Dialogue*, 1, 2 (sept 1962) : 117-128.

¹⁰⁶ « *Quelle a été l'influence de notre enseignement de la philosophie sur notre littérature ?* » *Mémoires de la Société Royale du Canada*, 4e série, 1 (1963) : 25-30.

¹⁰⁷ « La Philosophie au Canada français » *Dialogue*, 111, 3 (déc. 1964) 288-298, ou *Thomisme ou pluralisme ?*, op. cit. : 73-85.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES

[Retour à la table des matières](#)

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 1.

“Coup d'œil sur l'histoire de l'enseignement philosophique canadien ¹⁰⁸ *.”

Mgr L.-A. Paquet

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les éléments formateurs de l'esprit d'un peuple, nous devons compter au premier rang la philosophie. Les notions philosophiques moulent et façonnent le tempérament moral, de même que les œuvres auxquelles elles donnent naissance le traduisent et le révèlent.

Pour savoir sur quelles bases reposent, chez une nation, les grandes idées de foi, de conscience, de justice, de devoir, il faut explorer le sol où ces fondations s'enfouissent. C'est la philosophie qui maintient dans les écoles, et qui protège dans la société la connaissance du vrai Dieu. Sans cette connaissance, la religion naturelle et la religion révélée seraient impossibles. Un enseignement philosophique peut manquer d'éclat, d'ampleur, d'originalité ; mais s'il se donne la tâche et s'il ambitionne avant tout le mérite de transmettre aux générations un trésor de vérités reconnues par l'élite des penseurs chrétiens, il remplit un rôle obscur peut-être, mais souverainement utile. Tel autre enseignement pourra briller par ses cou-

¹⁰⁸ La majeure partie de cette étude a été présentée à la Société Royale en mai 1917.

* *Études et appréciations, Mélanges canadiens*. Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1918, 141-207.

leurs, et séduire et subjuguier par ses nouveautés et ses hardiesses. L'histoire, hélas ! est jonchée des débris de ces systèmes novateurs qui conquièrent pour un temps la faveur publique, et auxquels d'autres systèmes non moins hardis et non moins fragiles se sont tour à tour substitués.

L'étude que nous entreprenons sur l'enseignement donné dans nos classes canadiennes de philosophie, pourra peut-être emprunter à ces remarques des lumières qui l'éclairent et des raisons qui la justifient.

Il s'agit moins, pour nous, de dresser une nomenclature de noms et d'ouvrages que d'offrir un tableau des idées et des théories qui ont prévalu, chez nos professeurs, dans le passé, et qui gouvernent présentement l'esprit de nos travailleurs et de nos savants. Rares sont parmi nous les œuvres philosophiques. Un peuple jeune, et à peine sorti des crises de la puberté, n'a pas pour philosopher les loisirs et les avantages d'une nation adulte. Il y a du moins, et cela suffit pour les besoins du moment, il y a une œuvre philosophique qui s'est faite, qui n'a cessé de se faire, et qui se fait plus studieusement chaque jour, soit dans la province de Québec, soit dans les autres provinces du pays ; et c'est sur cette œuvre, pleine d'intérêt et de conséquences pour nous, que nous voulons arrêter nos regards.

L'enseignement philosophique est né au Canada avec la religion et avec l'Église, et on peut dire que jamais, malgré certaines périodes particulièrement agitées de notre histoire, la philosophie ne déserta nos chaires classiques.

Nous devons aux fils illustres d'Ignace de Loyola les premières leçons de cette science qui trace à l'esprit humain ses lois, et qui dirige son vol dans la sphère des choses morales et des objets suprasensibles. Le collège des Jésuites avait été fondé à Québec en 1635. Dès qu'il y eut des élèves mûrs pour les sciences, le cours philosophique fut institué. Mgr Amédée Gosselin, dans son très précieux ouvrage sur l'instruction au Canada, nous a dit quel était ce cours, par quels professeurs il était donné, de quels manuels on s'y servait, et avec quel sens de la vérité doctrinale et des nécessités pédagogiques on avait transplanté ici les thèses et les méthodes qui formaient en France la jeunesse catholique ¹⁰⁹.

¹⁰⁹ *L'instruction sous le Régime français*, H P., ch. III.

L'arbre nourri de la sève d'Aristote et de Thomas d'Aquin florissait en pleine terre canadienne. C'était la culture philosophique traditionnelle.

Cette discipline intellectuelle, et le corps de doctrines qu'on verra se transmettre et se perpétuer parmi nous avec des variations, des altérations même, et aussi des perfectionnements progressifs, faisaient partie de l'enseignement reçu des docteurs anciens. L'école philosophique chrétienne avait pris de bonne heure pour tâche, non de raser l'école païenne, mais de la restaurer.

Les premiers Pères et Docteurs de l'Église, écrit Léon XIII ¹¹⁰, Comprenant très bien que dans les desseins de la volonté divine, le Christ est le restaurateur même de la science humaine puisqu'il est la force et la sagesse de Dieu (1 Cor., 1, 24) et qu'en lui sont cachés tous les trésors de sagesse et de science (Coloss., 11, 3), entreprirent de fouiller les livres des anciens philosophes, et de comparer leurs sentiments avec les doctrines révélées. Par un choix intelligent, ils adoptèrent ce qui leur parut chez eux conforme à la vérité et à la raison, et, quant au reste, ils rejetèrent ce qu'ils ne pouvaient corriger.

Les plus solides doctrines des Grecs furent spécialement mises à profit.

Ainsi se créa, se développa, et se consolida un système de philosophie basé sur la constitution intime et véritable de l'homme, et sur les lois primordiales de son esprit. Ce système, malgré les progrès de la science et le travail pénétrant de la raison, s'est conservé à travers les âges dans toute sa substantielle identité. Et deux noms surtout le couvrent de leur prestige et de leur gloire :

D'abord le nom d'Aristote, le génie le plus puissant et le plus vaste de la civilisation grecque, le disciple bien-aimé de Platon, dont il ne fut ni l'adversaire ni le rival, comme nous l'avait conté une sottise légende, mais le véritable continuateur, puisqu'il éleva le spiritualisme de son maître, grâce à une nouvelle méthode, expérimentale autant que déductive, jusqu'à la hauteur d'une science positive. Savant non moins que métaphysicien, ou plutôt père et fondateur de la science de la nature en même temps que de la métaphysique, il sut donner à l'une et à l'autre les principes fondamentaux que les immenses progrès des sciences modernes ne devaient pas démentir, et par là même assurer à cette philosophie son caractère essentiellement positif et scientifique. Le nom de saint Thomas d'Aquin n'est pas

¹¹⁰ Encycl. *AEterni Patris*, 4 août 1879.

moins glorieux ; et si Cousin revenait nous dire aujourd'hui : « Connaissez-vous Aquinas ? J'ai découvert Aquinas ! » il s'exposerait à un succès d'hilarité sans pareil. A la fois savant, philosophe et théologien, l'illustre disciple d'Albert le Grand embrassa dans son esprit encyclopédique toutes les sciences des siècles passés ; il interpréta les ouvrages d'Aristote et des philosophes arabes, et acheva l'œuvre des grands hommes qui l'avaient précédé dans la carrière. « Pour avoir vénéré les docteurs qui l'ont précédé, dit Léon XIII¹¹¹, Thomas d'Aquin a hérité en quelque sorte de l'intelligence de tous. Il recueillit leurs doctrines comme les membres dispersés d'un même corps, il les réunit, les classa dans un ordre admirable, et les enrichit tellement qu'on le considère lui-même, à juste titre, comme le défenseur spécial et l'honneur de l'Église » et de la philosophie chrétienne. Aristote, il est vrai, représente la raison et la science de la civilisation païenne, saint Thomas personnifie celles des âges chrétiens ; mais ces deux génies, bien loin de s'opposer, paraissent coulés dans le même moule, comme pour démontrer, par un dessein providentiel, l'accord possible et nécessaire de la raison et de la foi, qui ne sont que les deux faces de la même vérité, les deux étages du même édifice¹¹².

L'enseignement philosophique donné au Collège de Québec, sous le régime français, ne pouvait que refléter cette heureuse alliance.

Le Père de Rochemonteix, dans son excellent ouvrage sur le collège de Laflèche et l'œuvre éducatrice accomplie sous l'ancien régime par sa Compagnie, nous expose très loyalement les règles et le caractère de l'enseignement philosophique en usage, à cette époque, dans les maisons de cet Institut. « Les Jésuites, dit-il¹¹³, sans pousser jusqu'à l'adoration le culte d'Aristote et de saint Thomas, se firent un devoir de suivre et de défendre leur doctrine ; saint Ignace le leur avait recommandé, et cette recommandation fut pour eux une loi inflexible qui décida de leur direction philosophique et théologique. » L'auteur rappelle les circulaires envoyées, par les généraux François de Borgia et Aquaviva, aux supérieurs de l'Ordre, et qui avaient pour but de maintenir l'enseignement dans les traditions scolastiques. Il retrace les phases de la lutte survenue entre le cartésianisme et l'école péripatéticienne. Descartes et Malebranche, dont les doctrines entamaient les bases mêmes de la philosophie si hautement préconisée par l'Église, réussirent à

¹¹¹ Encycl. citée.

¹¹² Farges-Barbedette, *Cours de Philosophie scolastique*. Préface.

¹¹³ *Un collège des Jésuites aux XVIe et XVIIIe siècles*, t. IV, p. 4.

conquérir parmi les Jésuites quelques adeptes. Mais la Compagnie elle-même, dans l'ensemble de ses professeurs et par la voix de son chef, le Père Tamburini, se montra nettement hostile, dans le double domaine de la logique et de la métaphysique, aux nouveautés cartésiennes.

Il était donc naturel que l'enseignement philosophique inauguré à Québec dans le collège des Jésuites, suivit, autant que possible, le programme tracé par l'autorité supérieure pour tous les collèges de l'Institut.

Nous avons feuilleté le manuscrit de Logique laissé par un des élèves du père Martin Bouvart, lequel enseigna sous Monseigneur de Laval ¹¹⁴. Des éloges y sont décernés aux deux grands philosophes grecs dont les travaux contribuèrent providentiellement à restaurer la science philosophique révélée au premier homme, puis obscurcie par les ombres du péché et déchue des splendeurs de son origine. Dans un latin clair et élégant, le Père Bouvart donne de la philosophie une division très nette, et qui ne diffère pas substantiellement de l'actuelle division classique. Son concept de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et sa façon de comprendre et d'exprimer les traits essentiels qui distinguent ces deux ordres, nous ont paru absolument justes : ce qui, en matière de doctrine, est fondamental. C'est à la lumière des enseignements d'Aristote que l'auteur étudie, dans leur jeu et leur mécanisme, les trois opérations de l'esprit, l'appréhension, le jugement, et le raisonnement. Toutefois, l'étude de ces actes dans leurs rapports avec la certitude (ce qu'on dénomme de nos jours la critique) ne tient qu'en quelques lignes, et ne forme pas une partie distincte de l'ouvrage. La même lacune se remarque en d'autres traités subséquents.

Nous ne voudrions pas, au reste, apprécier la valeur de l'enseignement philosophique du collège de Québec uniquement d'après quelques pages transmises par des mains d'étudiants.

Mgr Gosselin ¹¹⁵ nous assure que la philosophie du père Jésuite Channeville, imprimée à Paris en 1669, se trouvait, vers la fin du même siècle, entre les mains de quelques élèves. De ce fait, il est permis de conclure, ou que le professeur ex-

¹¹⁴ *Compendium seu Epitome totius Logicæ, 1659* (Archives du Séminaire). Il faut regretter que ce cours, s'il fut complet, ne nous soit pas parvenu dans son intégrité.

¹¹⁵ *Ouv, cit*, p. 229.

pliquait directement aux jeunes gens le cours parisien, ou que ceux-ci étaient invités à y chercher eux-mêmes un commentaire, étendu sans doute, mais fidèle, de l'enseignement du professeur. La pensée d'Aristote et celle de saint Thomas planent sur les pages les plus lumineuses de l'ouvrage. L'un et l'autre de ces maîtres y sont très fréquemment cités. Descartes est combattu. Et la plupart des thèses se déploient selon le plan général de l'École, et d'après toutes les lois de la structure scolastique. Sur quelques points seulement par exemple, quand il s'agit de la prescience divine, le père Channeville semble s'écarter du sentiment le plus commun chez les philosophes thomistes. Plusieurs raisons nous inclinent à penser que les doctrines philosophiques de cet auteur rayonnèrent sur une grande partie de l'enseignement donné au collège de Québec.

Vers 1731, figure parmi les noms des professeurs de philosophie dans ce collège, celui du père Guénier. Le père Guénier, avant de venir à Québec, professait la philosophie à Caen. Nous avons de lui un bref exposé ¹¹⁶ des principes et des notions qui forment la base de la philosophie morale. L'auteur se confine dans les limites de la morale générale, sans descendre aux applications qui concernent les divers états de l'homme et les diverses conditions de la société. Les changements sociaux introduits dans le monde par le fait et les contre-coups de la révolution française ont donné à ce que l'on appelle aujourd'hui la morale spéciale une exceptionnelle importance. Le père Guénier suit l'ancienne méthode ; il insiste beaucoup plus sur les règles souveraines des actions humaines que sur l'adaptation de ces règles aux états particuliers de la vie. Le fond est solide, la pensée nette et précise ; et la forme, de son côté, dénote, en même temps qu'un esprit lucide et fortement discipliné, une belle culture classique, laquelle ne saurait surprendre chez un membre de la Compagnie de Jésus. Nous ne savons si le père Guénier rédigea, avec la morale, les autres parties qui entrent dans un cours complet de philosophie. Peut-être se servait-on encore, au collège de Québec, d'ouvrages composés et enseignés antérieurement, entre autres, de la logique du père Bouvart. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'année 1757 nous apporte un nouveau manuel beaucoup plus considérable, sinon de plus grande valeur, la Logique du père Labrosse ¹¹⁷.

¹¹⁶ *Pars secunda Philosophiae scholasticae aethica seu moralis*, dat a Rmo Patre Guénier, S.J., 1731 (Arch. du Sém.).

¹¹⁷ *Cursus philosophicus, P.I. : Logica*, 1757 (Arch. du Sém.).

Le père Labrosse enseigna la philosophie vers la fin du régime français. Et, si l'on en juge d'après certaines pages de son traité, il professait pour Suarez une admiration profonde. C'était, nous le croyons, un esprit élevé et pénétrant. Néanmoins, quoique remarquable à certains égards, sa science philosophique s'embarasse ça et là de subtilités excessives, d'un certain défaut de méthode, et d'exercices dialectiques trop multipliés. On regrette, en outre, de rencontrer dans son manuel des traces de l'occasionalisme cartésien ¹¹⁸. Le cartésianisme, à l'aide de certains ouvrages tels que la philosophie de Purchot, avait fini par se glisser dans nos bibliothèques canadiennes, puis de là, comme en Europe, au moins sous une forme atténuée, dans quelques parties de l'enseignement. Les professeurs distraits par des travaux de tous genres ¹¹⁹, sevrés de lectures nécessaires, et éloignés des grands foyers intellectuels du vieux monde, n'étaient peut-être pas toujours en mesure de se défendre contre la séduction des idées nouvelles.

Hâtons-nous, toutefois, d'ajouter que les Révérends Pères Jésuites, malgré les lacunes presque inévitables que nous venons de constater, ne furent pas seulement les créateurs de l'enseignement philosophique au Canada, mais qu'ils maintinrent cet enseignement à la hauteur de nos destinées. Ils surent garder intactes les lois de l'esprit humain, et conserver dans leur substance, pour le bien du clergé et l'instruction de toutes les classes sociales, les notions fondamentales de création, de Providence, de conscience, de liberté, d'immortalité. Un tel héritage légué par leurs soins, et accru par leur science, parle plus haut que tous les éloges. Nous ne dirons jamais assez ce que ces hommes de foi et de savoir ont fait pour nous et les titres impérissables qu'ils se sont acquis, dans le silence de vies laborieuses, à la reconnaissance de la patrie canadienne.

Le changement de notre régime politique et la suspension de la Compagnie de Jésus ne pouvaient ne pas atteindre profondément l'œuvre de l'éducation.

L'enseignement secondaire passa des Pères Jésuites au Séminaire de Québec. C'est vers 1770 que l'on commença à donner des cours de philosophie dans cette

¹¹⁸ *Ouv. cit.*, pp. 172-173.

¹¹⁹ Mgr Gosselin, *ouv. cit.*, pp. 273-274.

maison. Montréal, bientôt après, sous la direction des messieurs de Saint-Sulpice, allait aussi avoir les siens.

Mais, il faut l'avouer, l'heure n'était guère propice pour ce genre d'études, et pour le recueillement méditatif de l'esprit. Le Canada sortait épuisé de la phase la plus tragique de son histoire. Il ramassait ses forces éparses et ses ressources affaiblies pour les vouer, en premier lieu, au rajustement de ses conditions sociales. D'autre part, la philosophie moderne, en sonnant le glas des vieilles méthodes, avait désorganisé les écoles et désorienté les doctrines. Depuis nombre d'années la tradition scolastique était battue en brèche par des systèmes nouveaux. Non seulement les théories de Descartes et l'idéalisme de Malebranche passionnaient un peu partout les esprits ; mais même l'empirisme de Locke, qui en était comme le contrepied, avait fait irruption dans la pensée française.

Le mal gagnait nos rives. En deux exemplaires d'un manuscrit philosophique attribué à l'abbé Turquet ¹²⁰, et copié au déclin du dix-huitième siècle par des élèves de Québec ¹²¹, nous avons découvert des signes de ce désarroi intellectuel. L'union substantielle de l'âme et du corps, brisée par le cartésianisme, est ignorée ; et le système lockien sur l'origine des idées, système qui étouffe sous la matérialité des sensations la science de l'universel ¹²², fait l'objet d'une thèse directement formulée.

¹²⁰ Cet abbé n'était pas un professeur du Séminaire de Québec. Rien même n'indique qu'il ait jamais séjourné au Canada. Son ouvrage fut donc importé d'Europe où le souffle de Locke l'avait atteint.

¹²¹ Archives du Séminaire.

¹²² Tous les « moyens inventés par les empiristes pour expliquer les caractères d'abstraction, d'immatérialité, d'universalité et de nécessité de nos idées sont d'une insuffisance notoire. Le sens, étant une faculté organique, ne peut donner que le singulier, le contingent et le matériel. La réflexion sur la sensation, si elle se fait par un autre sens, ne peut aboutir qu'au même résultat. La transformation même de la sensation, pour autant qu'on la prolonge, ne peut transformer le matériel en immatériel, le contingent en nécessaire, ni le sens en intellect, car ils sont d'un autre ordre. Ainsi donc, d'après le sensualisme, il ne se trouve aucune faculté dans l'homme qui lui permette d'atteindre l'universel et l'immatériel, à moins que l'on admette avec les scolastiques une faculté supérieure aux sens, une puissance d'abstraction, par laquelle l'image sensible dépouillée de toute condition individuelle et matérielle, devient un type intelligible ... Une fois supprimés les notions et les principes universels et nécessaires qui sont à la base des sciences, la voie est ouverte

Il n'est pas prouvé, sans doute, que cette théorie aussi dangereuse qu'erronée soit entrée dans l'enseignement lui-même donné aux élèves. Au contraire, tout nous persuade que les professeurs, héritiers de la mission et de la doctrine des Jésuites, se faisaient un devoir de réagir contre ces tendances, et de signaler, en les condamnant, les idées malsaines semées par des mains imprudentes en certains manuels. Ils avaient, dans les archives et la bibliothèque du séminaire, à part les traités déjà mentionnés plus haut, divers ouvrages ¹²³ propres à les aider dans ce travail de discernement et d'élimination. Et ils pouvaient trouver là, des armes et des munitions suffisantes dans la lutte contre les nouveautés de Descartes et de Malebranche, contre le panthéisme de Spinoza et le sensualisme de Locke.

Nous ne cacherons pas que quelques-uns de ces ouvrages, composés au dix-huitième siècle, se ressentent çà et là, surtout dans les questions psychologiques, du malheur des temps. Et peut-être y eut-il, parmi nos vieux maîtres, quelques esprits trop peu instruits des meilleures doctrines scolastiques pour apercevoir clairement toute la fausseté ou toute l'inanité de certains systèmes. Du moins, ces maîtres, malgré l'agitation troublante de leur époque et l'extrême pénurie des ressources bibliographiques, surent-ils rester fidèles aux grandes traditions spiritualistes et morales qui sont les pierres d'assise de l'édifice chrétien. Et leur pensée sera bientôt reprise, élargie et remodelée par un homme qui fut, en quelque sorte, l'oracle de ses compatriotes, et à qui les générations de cinquante années durent, avec la moelle philosophique de leur esprit, l'aliment substantiel de leur vie : nous voulons parler de M. Jérôme Demers.

M. Demers apparaît dans la chaire de philosophie de Québec à l'aurore même du siècle où allait s'opérer notre renaissance politique et intellectuelle, et qui, en la mère patrie, se levait sur des ruines. Pour bien juger son œuvre, il faut la situer

toute grande à l'agnosticisme ou au scepticisme. En outre, si les objets immatériels comme Dieu, dépassent la portée de la raison, il faut aboutir à l'athéisme. Ou bien, si la sensation peut se transformer en intellect, c'est le triomphe de l'évolutionnisme » (Farges-Barbedette, *ouv. cit.*, t. II, nouv. éd., pp. 115-116).

¹²³ Cf. Pierre Gautruche, S.J., *Philosophiae totius institutio*, Caen, 1665 ; - P. Barbay, *Commentarius in Aristotelis Logicam, Moralem et Metaphysicam*, Paris, 1684 ; - F. Le Lorroux, S.J. *Philosophia* (Arch. du Sém.) ; - Camier et Gigot, *Institutiones philosophicae ad usum Seminarii Tullensis*, Epinal, 1763. Cet ouvrage fut acheté par le Séminaire en 1784 « pour le régent de philosophie ».

dans le cadre resserré où elle s'est faite. Et il importe de se rappeler de quelles circonstances défavorables elle était entourée ; dans quel chaos se débattait l'Europe, quel discrédit injuste pesait alors presque partout sur la mémoire de saint Thomas, et quels soucis étrangers au labeur philosophique ne cessèrent de solliciter la pensée de ce prêtre doué de tous les talents, et qui, au séminaire, occupa presque toutes les chaires et remplit presque toutes les charges.

Il est facile, à une distance où le passé s'estompe et se voile, en plein épanouissement des efforts et des productions de l'esprit, de se grandir au-dessus de la taille des initiateurs et des pionniers. L'histoire qui retrace avec impartialité les causes et les effets, les proportions et les contrastes, n'a pas le droit de fermer les yeux sur ce qui, dans la vie d'un homme, peut expliquer certaines lacunes et faire ressortir d'insignes mérites.

M. Jérôme Demers avait fait ses études philosophiques sous la direction d'un maître privé, probablement ¹²⁴ le père Louis (Jean Demers), récollet, son oncle, résidant à Montréal. Ordonné prêtre en 1798, il inaugura ses leçons de philosophie à Québec en 1800 pour les continuer, de façon intermittente, il est vrai, pendant de très longues années. Nous avons parcouru du regard un manuscrit daté de cette époque ¹²⁵, et qui présente des marques visibles d'une certaine parenté avec le cours publié subséquemment par M. Demers ¹²⁶.

C'est un manuel d'allure plus moderne que les textes suivis jusque-là ; et la science dont il est fait, sans perdre de la vérité des démonstrations scolastiques, s'assouplit, et laisse pénétrer à travers la trame de ses syllogismes l'air moins lourd de la haute littérature française. L'auteur cite tour à tour Bossuet, Pascal, Fénelon, Bourdaloue, Racine le jeune, Barruel. Il sait tous les sophismes amoncelés, contre

¹²⁴ Nous disons probablement ; car le Dr. N.-E. Dionne affirme (Annuaire de l'Univ. Laval, 1894-95) qu'il étudia les sciences sous le préceptorat d'un abbé Bossu, lequel fit plus tard partie du personnel du Séminaire.

¹²⁵ Philosophia, 1800 (Archives du Séminaire).

¹²⁶ Comment ce cours, d'après les indications que nous y lisons, fut-il enseigné à Québec et cependant rédigé à Montréal la même année, nous l'ignorons. L'oncle de M. Demers, le père Louis, y mit peut-être la main. Peut-être encore que ces notes furent empruntées à quelque professeur du collège tenu alors à Montréal par les messieurs de Saint-Sulpice.

la raison chrétienne, par les encyclopédistes ¹²⁷ ; il connaît tous les ravages causés en beaucoup d'esprits par l'attitude sceptique des athées, ou par les prétentions audacieuses des panthéistes ; et très souvent, sous sa main, ses thèses se transforment en ouvrages avancés et en appareils de combat. Dans une brève et claire argumentation, l'occasionalisme niant la vertu efficiente de nos facultés, est pris à parti, et l'activité naturelle aux puissances de notre être est affirmée et revendiquée.

Ce cours professé, sinon rédigé par l'abbé Jérôme Demers, joignait donc à plusieurs qualités d'ordre doctrinal le mérite de l'actualité. Nous avons des raisons de croire que le jeune professeur, et ses collègues, dont l'enseignement alterna pendant plusieurs années, dans les classes de philosophie du séminaire de Québec, avec le sien, se servirent de ces notes et les expliquèrent soigneusement aux élèves, jusqu'au jour où M. Demers lui-même, grâce à une science plus ample et à une érudition plus sûre, put livrer au public un manuel de son cru.

Les *Institutiones philosophicae* du professeur québécois parurent en 1835. C'était un progrès. Ce livre marquait une date, et ouvrait une ère nouvelle dans l'histoire de l'enseignement philosophique au Canada. On nous permettra de nous y arrêter, et de chercher à en apprécier les mérites sans en exagérer la valeur.

L'auteur se montre suffisamment renseigné sur la plupart des systèmes modernes, soit de France, soit d'Allemagne, soit d'Angleterre, et il ne manque pas, en général, de dire ce qu'il en pense. A l'appui de ses opinions et de ses raisonnements, il sait mettre sous les yeux du lecteur, de copieuses citations tirées des auteurs français les plus en vogue. Lui-même se sert du latin qu'il manie avec aisance et clarté, et il formule sa pensée d'une manière simple et didactique qui en rend l'assimilation facile aux jeunes étudiants.

¹²⁷ C'est chose connue que, vers ce temps, par suite de circonstances diverses, une bonne partie de la haute société canadienne avait été envahie par la littérature voltairienne. Un mémoire de Mgr de Québec sur l'état de son diocèse en 1794 l'atteste en ces termes : « La lecture des mauvais livres qui inondent le pays, et à l'introduction desquels on ne peut mettre obstacle, a fait de grands ravages même parmi les catholiques » (*Mand. des Ev. de Québec*, vol. II, p. 487). Tout jeune prêtre, nous avons nous-mêmes recueilli de la bouche d'un des plus anciens directeurs du Séminaire la même constatation douloureuse. Voltaire, pendant le premier tiers du dix-neuvième siècle, était dans la bibliothèque d'un très grand nombre de professionnels.

En logique, M. Demers s'éloigne également de l'école empirique ou lockienne qui fait reposer la certitude sur les sens, de l'école lamennaisienne qui assigne pour fondement à cette même certitude le sentiment général des hommes, de l'école phénoméniste et kantienne hostile à l'objectivité de nos connaissances.

En métaphysique, notre philosophe s'occupe tout particulièrement de Dieu et de l'âme, et nous sommes heureux d'emprunter à l'un de ses biographes ¹²⁸ les observations suivantes aussi flatteuses que justes :

« Une des thèses sur lesquelles M. Demers semble avoir concentré toutes les ressources de son talent, est le dogme capital de l'existence de Dieu. Il y consacre quatre-vingts pages où l'abondance de l'érudition le dispute à la vigueur et à la souplesse du raisonnement. Après avoir divisé les preuves de cette vérité en trois classes bien distinctes, c'est-à-dire en preuves morales, physiques et métaphysiques, il s'attache à développer séparément chacune de ces preuves ; il en fait ressortir la force, les explique et les défend contre l'athéisme et l'incrédulité. La preuve morale repose sur le consentement unanime des hommes. L'auteur démontre clairement que ce consentement est universel, et que si, dans tous les temps, les nations ont cru à l'existence de la Divinité, cette persuasion commune doit prendre sa source dans la nature même de l'homme et ne peut être que l'écho de la vérité et de la raison. Puis, venant à la preuve physique de l'existence de Dieu, il la tire tout d'abord du mouvement de la matière, lequel suppose un premier moteur, et, ensuite, de l'ordre merveilleux qui règne dans l'univers et dans chacune de ses parties. Cette harmonie, selon l'auteur, ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une intelligence suprême et infinie ; car de même qu'il y aurait folie à prétendre que la sphère céleste de Copernic ait pu se former d'elle-même et par un simple hasard, ainsi on ne saurait, sans tomber dans l'absurde, attribuer aux combinaisons fortuites de la matière la formation d'un monde qui présente à tous les regards un aspect si admirable. Monsieur Demers combat ensuite l'opinion de ceux qui, croyant voir dans la nature des choses inutiles ou tout à fait nuisibles, en concluent que le spectacle de l'univers n'est pas une preuve suffisante de l'existence de Dieu. Bien des choses, dit-il, nous paraissent vaines ou nuisibles ; c'est l'effet de notre ignorance. L'expérience a démontré que certains animaux, en apparence préjudiciables à l'homme, jouent cependant un rôle très important dans l'œuvre de la providence divine et de la conservation de l'espèce humaine. L'idée d'un être nécessaire, d'où procède tout ce qui change et tout ce qui se meut, fournit en troisième lieu à M. Demers la base métaphysique de

¹²⁸ Hon. Et.-Théod. Paquet, *Fragments de l'histoire de Saint-Nicolas*, 1 P., pp. 44-47.

sa démonstration en faveur de l'existence de Dieu. La vérité ainsi établie, il tourne directement ses armes contre l'athéisme, et n'a pas de peine à démontrer quels effets désastreux une telle négation entraîne soit pour les individus, soit pour les sociétés. Il réfute tour à tour les différentes formes d'athéisme et plus particulièrement, le matérialisme et le panthéisme modernes. Inutile de suivre dans tous ses détours le fil des démonstrations du savant professeur. Ce qui précède doit suffire à faire voir comment et avec quel art M. Demers savait exposer une thèse philosophique, l'étayer de toutes ses preuves, et la défendre contre toute attaque, en disputant pied à pied le terrain à ses adversaires. Ces pages sur l'existence de Dieu donnent amplement la mesure de son talent en ce qui touche la philosophie, la plus élevée de toutes les sciences humaines. »

Traitant de la loi morale, M. Demers, « repousse énergiquement le faux dogme de la souveraineté du peuple, et enseigne, conformément à la vraie doctrine sociale, que, même dans les pays aux formes démocratiques, le pouvoir suprême réside, non dans la multitude, mais dans les personnes élues pour lui donner des lois ¹²⁹ ». Il réprouve avec non moins de force l'indifférentisme religieux prôné par le libéralisme, et il distingue, comme il convient, la tolérance théologique ou dogmatique (laquelle n'est jamais permise) de la tolérance purement civile ou politique. Dans le nouvel état social où les faits nous avaient placés, pareil enseignement était doublement précieux.

Ces notions et ces distinctions accusent, chez leur auteur, un grand sens de la doctrine. La probité toutefois nous contraint d'ajouter que l'ouvrage de M. Demers n'est pas sans défauts. Ce que les modernes appellent la métaphysique générale ou l'ontologie, est à peine effleuré ¹³⁰. Séduit par de Bonald, l'auteur donne dans son système sur l'origine des idées par l'enseignement social ¹³¹. Il ne semble pas avoir saisi, dans toute son essentielle vérité, le concept fondamental de l'union de l'âme et du corps, et de la constitution de l'homme si bien définie par la scolasti-

¹²⁹ E.-T. Paquet, *ouv. cit.*, p. 47.

¹³⁰ La cosmologie, en très grande partie, est omise également. Mais on en parlait alors en physique; et la physique elle-même fut désignée pendant longtemps comme une branche de la philosophie.

¹³¹ Le système de Lamennais et celui du Vte de Bonald se rejoignent dans une racine commune, le traditionalisme. Mais le premier va plus loin que le second (Gonzalez, *Hist. de la phil.* t. IV, p. 436) ; et voilà comment on peut expliquer que M. Demers incline vers l'un tout en refusant son adhésion à l'autre.

que ; et de là vient que, quand il s'agit de déterminer la source et de retracer la genèse de nos connaissances, son œil s'obscurcit et sa pensée vacille.

Sur d'autres points encore, nous pourrions peut-être trouver matière à critique.

Mais ces taches et ces imperfections n'empêcheront pas le livre de M. Demers de passer, aux yeux de l'histoire, pour un ouvrage très sérieux et relativement remarquable, surtout si l'on considère qu'il a été écrit à une époque plus ou moins stérile en doctrines philosophiques, et dans un pays jeune encore, éloigné des lumières que les grandes écoles du vieux monde répandent naturellement autour d'elles. ¹³²

L'ouvrage de M. Jérôme Demers resta chez nous, pendant plusieurs années, le texte classique. En 1847, nous voyons que l'abbé Taschereau, le futur Cardinal, l'expliquait à ses élèves, et ce n'est qu'un peu plus tard qu'on jugea à propos de le remplacer par un manuel plus récent.

Son influence se fit-elle sentir en dehors du Séminaire, et rayonna-t-elle d'une façon notable sur d'autres établissements d'instruction ? nous ne saurions le dire au juste. Ce qui est certain, c'est que M. Demers jouissait d'une grande réputation comme philosophe et comme savant. Ce qui est plus certain encore, c'est que dans tous les collèges fondés successivement, pour l'usage des catholiques, en diverses parties du Bas-Canada, la philosophie s'enseignait à la lumière des données de la foi, et d'après un ensemble de principes reconnus qu'aucune théorie nouvelle n'avait chance de renverser ni d'ébranler.

Mgr Choquette, dans son « Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe ¹³³ », relate l'incident d'une discussion très vive survenue, à propos du système de Lamennais sur la certitude, entre quelques professeurs de cette maison et M. l'abbé Odelin. Cette divergence d'opinions philosophiques fit quelque bruit, et se répercuta jusque dans les journaux. Toutefois, dès l'apparition de l'encyclique de 1834 par laquelle Grégoire XVI tranchait assez ouvertement la question, les défenseurs du système lamennaisien adhérèrent loyalement et sans réserve à la parole du pape. Ce sera toujours l'inestimable avantage du philosophe chrétien de voir le re-

¹³² E.T. Paquet, *ouv. Cit.*, p.48. Voir la lettre-préface écrite par Mgr O.-E. Mathieu, pour le manuel de philosophie de l'abbé Lortie.

¹³³ Tome 1, pp. 162-163.

gard de son esprit s'élever et les forces de sa raison grandir, en proportion même de sa docilité aux directions de l'Église.

Cette docilité qui n'est pas de la passivité aveugle, mais une prudence très rationnelle, se retrouve, quoique à des degrés divers, dans tous les manuels de philosophie catholique. Celui de Mgr Bouvier ¹³⁴, introduit au séminaire de Québec après l'ouvrage de M. Demers, accusait en effet un vif souci de ne rien énoncer qui fût en désaccord avec les doctrines de Rome ¹³⁵. Rédigé en termes concis, et néanmoins plus complet que le texte précédent, le nouveau cours offrait à l'intelligence des élèves, surtout dans les matières du droit naturel, un aliment plus fort et mieux approprié aux besoins de l'âge présent. Quelques dissertations françaises, intercalées çà et là, sur les théories modernes les plus discutées, rompaient la monotonie des formules latines.

Est-ce à dire que cet ouvrage répondait intégralement à tous les désirs, et que rien dans ses pages ne trahissait les intentions très droites de l'auteur ? Nous nous garderons de l'affirmer.

Le manuel Bouvier, mis en regard des meilleures traditions philosophiques, laisse voir des taches et des lacunes que nous ne pouvons passer sous silence ; et nous aimons à croire que les professeurs chargés de le commenter, avaient soin de remédier, par leurs explications, à ces insuffisances. L'ontologie se résume en quelques définitions et quelques observations vraiment trop brèves pour celui qui veut scruter la nature et les propriétés de l'être. La cosmologie ne forme pas un traité distinct, et les rares idées répandues sur cette matière en d'autres traités, déroutent l'esprit plutôt qu'elles ne l'orientent. Le problème si grave, et toujours si profondément actuel de l'union physique et substantielle de l'âme et du corps, n'est guère mieux résolu par Mgr Bouvier que par M. Jérôme Demers. La conception scolastique de l'homme, perdue en maints ouvrages et oblitérée en maintes philosophies, n'avait pas encore été complètement retrouvée. L'auteur, sans se déclarer partisan du cartésianisme, en a subi à son insu l'influence. Son idéologie

¹³⁴ *Institutiones philosophicae* : un volume.

¹³⁵ Voir la préface à la dixième édition.

glisse vers une sorte d'illuminisme philosophique dérive de Malebranche, et qui attribue à l'action immédiate de Dieu l'origine des idées universelle ¹³⁶.

Il y avait donc des motifs de souhaiter un changement. Déjà, du reste, certains esprits plus ouverts que d'autres aux fortes conceptions philosophiques s'orientaient comme d'instinct, soit à Québec, soit ailleurs, vers une réforme dont ils sentaient la nécessité, et que les papes eux-mêmes allaient finir par imposer. Mgr Choquette, dans l'ouvrage que nous avons cité ¹³⁷, parle en ces termes d'un professeur qui enseigna avec beaucoup de talent la philosophie à Saint-Hyacinthe, et qui fut l'une des gloires de sa maison :

« M. Desaulniers fut l'un des premiers, sinon le premier à prôner en Canada, vers 1840, la philosophie de saint Thomas. Il s'employa à cette innovation avec le zèle d'un néophyte. Il s'était d'abord familiarisé avec le langage scolastique dans la philosophie de Goudin : puis la « Somme » du Maître eut exclusivement sa confiance. Bientôt, ses élèves n'eurent de goût que pour les doctrines thomistes et pour saint Thomas. Je lis que les étudiants de philosophie, en 1862, au nombre de vingt-cinq supplièrent le Supérieur de leur permettre d'adopter saint Thomas pour premier patron à l'exclusion de sainte Catherine à qui leurs hommages étaient allés antérieurement ».

M. Desaulniers était né philosophe, et il fit, à Montréal, sur la philosophie de saint Thomas, sur l'origine de la vie, sur la peine de mort, des conférences très solides, et qui créèrent une forte impression ¹³⁸.

Mais revenons à Québec.

L'Université Laval avait été fondée en 1852. Dix ans après, les collèges et les séminaires de notre province commençaient à se grouper autour de cette institution centrale. Une tentative très sérieuse se faisait pour relever et accentuer l'effort

¹³⁶ Faut-il s'étonner de ce fait ? Le grand Bossuet lui-même avait cédé au courant, lorsqu'il écrivait : « C'est donc en Dieu, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en Lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles, » etc. (*De la Connaiss. de Dieu et de soi-même, ch. IV, art. 5*).

¹³⁷ Pp. 401-492..

¹³⁸ Id., *ibid.*

intellectuel. Un cours nouveau de philosophie, celui du père Tongiorgi ¹³⁹, de la Compagnie de Jésus, remplaça, en 1866, le manuel de Mgr Bouvier ¹⁴⁰.

Cet ouvrage se recommandait par sa précision et sa clarté, rehaussées d'une certaine élégance, et surtout par plusieurs thèses, fermes et justes, de logique et de métaphysique, lesquelles marquaient un premier retour vers certaines doctrines, trop longtemps abandonnées, de saint Thomas d'Aquin. La nature de l'homme y était mieux comprise, mieux définie ; et la question capitale qui en découle, celle de l'origine des idées, y recevait une solution plus conforme aux principes de la grande philosophie traditionnelle.

Pourtant, cette fois encore, tout n'était pas parfait, et quelques faiblesses déparaient les pages du savant jésuite. L'âme végétative y était niée ; l'hylémorphisme, ou le système de la matière et de la forme qui joue un rôle si considérable dans la philosophie et même dans la théologie thomiste, se voyait relégué au nombre des fables et des impossibilités. L'auteur donnait, de la personnalité humaine, une définition inexacte, peu en harmonie avec les enseignements de la science sacrée, et dont les adversaires de la divinité du Christ eussent pu abuser. En outre, la question de plus en plus importante de l'éducation n'était pas mieux traitée dans ce volume que dans les textes précédents.

Bref, malgré les services appréciables et appréciés rendus par Tongiorgi, on pouvait souhaiter un manuel plus sûr, plus adapté aux nécessités croissantes, et plus foncièrement imprégné de l'esprit de saint Thomas.

Lorsque donc Léon XIII, par sa célèbre encyclique *Aeterni Patris*, remit sous les yeux du monde savant la philosophie, si funestement oubliée, de l'Angle de l'École, et réclama pour ce corps de doctrines une place d'honneur dans l'enseignement chrétien, le Conseil du séminaire de Québec s'empessa d'adopter la ré-

¹³⁹ *Institutiones philosophiae in compendium redactae*.

¹⁴⁰ Ce changement de manuel est ainsi noté, dans ses « Étapes d'une Classe », par M. le Chanoine D. Gosselin, lorsque parlant de son professeur de philosophie, l'abbé L.-H. Pâquet, il écrit (pp. 178-179) : « Il nous avait apporté de Rome l'excellent manuel Tongiorgi. Cet auteur, qui n'a que le défaut d'être trop laconique, facilitait la tâche du professeur et des élèves. Du premier, il n'exigeait que de brefs commentaires, peu de développements ; aux derniers, il fournissait une petite somme substantielle et assez complète des matières qu'un manuel de philosophie, même élémentaire, ne peut passer sous silence. »

solution suivante : « Résolu de conformer l'enseignement philosophique à la dernière encyclique de Léon XIII ¹⁴¹. » Quelques mois après, la « Somme philosophique » du cardinal Zigliara était choisie comme manuel ¹⁴², et, pendant près de trente ans, dans la classe de philosophie de presque tous nos collèges, cet ouvrage du docte dominicain a tenu sous son empire, en même temps que la pensée inspiratrice des maîtres, l'effort intellectuel des élèves.

L'innovation était heureuse ¹⁴³. Elle faisait entrer l'enseignement canadien dans le grand courant doctrinal déterminé par le Pape. Elle évoquait, au centre même de la pensée et de l'influence françaises en notre pays, l'image et l'exemple d'un des princes de la science, et elle fournissait à nos travailleurs du cerveau et de la plume le moyen de souder, ou mieux d'harmoniser dans une alliance féconde, les vérités supérieures qui sont, en tout temps, la loi des esprits, et les notions positives répandues dans le champ de l'expérience et dont se glorifie spécialement notre époque.

Que de générations d'étudiants ont été formées par Zigliara et ont appris, à l'école de ce maître, les secrets du raisonnement et le chemin de la certitude, les

¹⁴¹ Cahier des délibérations (Arch. du Sém.). Cette décision est du 9 septembre 1879 ; l'encyclique *AEterni Patris* avait été promulguée le 4 du mois précédent.

¹⁴² Ce choix se fit au Congrès des études de 1880. Entre le manuel de Tongiorgi et celui de Zigliara, la philosophie de Sanseverino, bien franchement thomiste, fut en usage, croyons-nous, pendant une année. Vabbé O.-E. Mathieu, l'archevêque actuel de Régina, se montra l'un des ouvriers les plus actifs de la nouvelle réforme.

¹⁴³ Il n'est que juste de faire observer que saint Thomas d'Aquin n'était pas un inconnu à l'Université Laval, et que, dès 1874, deux professeurs de cette institution, l'abbé L.-N. Bégin et l'abbé L.-H. Pâquet, en avaient, dans une circonstance solennelle, prononcé l'éloge et préconisé les principes et les méthodes (cf. *Sixième Centenaire de saint Thomas d'Aquin*, Québec, 1874). Saint Thomas avait eu aussi en d'autres maisons des admirateurs. A part M. Desaulniers, de Saint-Hyacinthe, dont nous avons déjà parlé, mentionnons le nom de M. Th.-M.-O. Maurault, auteur d'un discours, *Saint Thomas d'Aquin*, prononcé au séminaire de Nicolet, le 27 juin 1876. M. l'abbé Maurault professa la philosophie à Nicolet pendant quelques années. Il mérite d'être placé au nombre des Canadiens qui comprirent le mieux l'importance de la restauration des études philosophiques d'après saint Thomas d'Aquin (ch. l'abbé Douville, *Hist. du Collège-Séminaire de Nicolet*, t. II, pp. 128, 157 et suiv.)

principes d'ordre et de lumière qui rayonnent des sommets de l'être sur le Créateur et sur ses œuvres, les règles de morale, de religion et de justice auxquelles tous les actes humains, individuels ou collectifs, sont soumis ! Le manuel du savant religieux était doublement classique. Il l'était par la forme, la pureté de la langue et l'élégance du style ; il l'était surtout par le fond, en faisant revivre sous leurs traits véritables, quoique rajeunis, la plupart des doctrines les plus importantes de saint Thomas d'Aquin.

Ces raisons expliquent le succès merveilleux de l'ouvrage.

L'auteur, aussi érudit que profond, pouvait étayer ses opinions et ses jugements, tout ensemble, d'une argumentation serrée, et d'une vaste lecture. Sa science de l'antiquité et du Moyen Age lui permettait de rendre justice aux génies bien-faisants qui dictèrent à la philosophie les normes essentielles et immuables dont elle ne saurait s'écarter sans déchoir. Sa connaissance des systèmes nouveaux, et des progrès de l'observation et de l'induction, lui donnait l'autorité voulue pour concilier la conception scolastique de l'être humain, et de tous les êtres, avec les données certaines de la science expérimentale.

Ce philosophe, comme ceux de son école, ramène en effet tous les sujets qu'il traite à l'étude approfondie des principes. La puissance et l'acte, les propriétés et les perfections de l'être, la substance et les accidents, les causes, toutes ces questions abstraites, mais nécessaires, occupent dans son manuel la place fondamentale qu'elles tiennent dans la nature elle-même. Et ces notions, hors desquelles l'effort philosophique n'est qu'un jeu stérile, jettent sur tous les problèmes, sur Dieu, sur l'âme, sur le monde, des clartés qui rendent la philosophie de Zigliara tout à la fois objective et lumineuse.

Mais, à mesure que l'homme progresse dans l'étude d'un ouvrage, la flamme qui éclaire ses pas lui découvre chaque jour davantage, d'un côté ce qu'il convient d'y admirer, et de l'autre ce qu'il faut regretter d'y voir ou de n'y point voir. L'érudition dont Zigliara donnait des preuves si sûres, entravait çà et là, surtout dans un manuel destiné à des jeunes gens, la marche de l'esprit. La pensée des débutants flottait indécise à travers l'exposé trop diffus de quelques systèmes. Quelques démonstrations semblaient pouvoir s'abrèger sans préjudice pour les élèves. Et, d'autre part, certaines questions, rendues plus actuelles par le cours du temps et l'évolution des idées, paraissaient insuffisamment traitées.

Voilà pourquoi l'un des professeurs de l'Université Laval de Québec, M. l'abbé Lortie, conçut il y a quelques années le dessein de publier lui-même un manuel plus conforme aux exigences présentes. Ce projet, très honorable pour notre enseignement canadien, s'est réalisé à la satisfaction générale ¹⁴⁴. L'ouvrage de M. Lortie, peu différent en substance de celui auquel il a succédé, plus bref cependant et en même temps plus complet, représente aujourd'hui la doctrine et l'orientation intellectuelles qui distinguent nos écoles de philosophie. Il est le texte suivi dans toutes les maisons enseignantes affiliées à l'Université, c'est-à-dire dans près de vingt-cinq collèges et séminaires. Paru en 1909, il a atteint sa troisième édition.

Nous devons ajouter que ce manuel a franchi les bornes de notre province, qu'il est commenté à Ottawa, à Saint-Boniface, et dans quelques maisons des provinces maritimes (le collège de Memramcook et celui de Saint-Dunstan).

Au reste, l'enseignement de la philosophie donné dans les collèges catholiques canadiens, sans se faire toujours d'après les mêmes auteurs ni présenter partout les mêmes nuances d'opinion, révèle une préoccupation commune : celle de s'inspirer aux sources traditionnelles. Et le travail doctrinal opéré à Québec ne saurait, non plus, faire oublier celui qui s'est accompli en d'autres centres intellectuels plus récents, notamment dans la ville et la région de Montréal, par les soins des fils de M. Olier.

Le séminaire de philosophie de Saint-Sulpice remonte à la première période du régime anglais. Nous n'avons que peu de détails sur les débuts de l'enseignement philosophique en cette maison. Là, sans doute, comme à Québec, on dut se ressentir de la pénurie des livres, et des effets du malaise qui étreignait la société canadienne.

Chaque professeur enseignait d'après les leçons manuscrites qu'il avait rédigées lui-même, ou qu'il tenait d'un collègue plus ancien.

Les hommes distingués sortis de ce foyer d'études, et qui, soit dans l'Eglise, soit dans l'Etat, remplirent les fonctions les plus éminentes, nous laissent assez deviner de quels soucis leur formation philosophique fut entourée.

Dès l'aube de la restauration thomiste, Saint-Sulpice entra avec ardeur dans le mouvement d'idées d'où cette restauration était née. L'abbé Farges, l'un de ses fils

¹⁴⁴ Voir ce que nous en disons ailleurs, *Discours et Allocutions*, pp. 297-299.

de France, et l'une des gloires les plus pures de l'école néo-scolastique, inaugurerait alors cette série de travaux qui l'ont rendu célèbre parmi les philosophes catholiques des deux mondes. A Montréal, on adopta d'abord, comme manuel basé sur les principes de saint Thomas, les éléments de philosophie de Sanseverino. Puis, à Sanseverino succéda l'abbé Vallet, sulpicien, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques très estimés ¹⁴⁵. Après Vallet, on enseigna Zigliara ; après Zigliara, Farges et Barbedette (un raccourci des doctrines répandues dans l'oeuvre complète de Mgr Farges). Finalement l'ouvrage de l'abbé Lortie, plus en accord avec le programme philosophique de Laval, fut choisi dans ces derniers temps de préférence aux manuels européens.

Notons ici en passant qu'une mention est due, dans l'histoire de notre enseignement de la philosophie, au Collège canadien fondé à Rome en 1887 par l'action généreuse des messieurs de Saint-Sulpice. Combien de nos jeunes prêtres, grâce à cette fondation, sont allés recueillir, des lèvres des grands maîtres, les leçons de doctrine qui attirent vers les chaires romaines l'élite de la jeunesse cléricale, et que ces studieux, revenus chez nous, ont pu, à leur tour, distribuer aux nombreux élèves de nos séminaires et de nos collèges !

Montréal possède, à part le collège des Sulpiciens, deux autres maisons d'enseignement secondaire, le collège Sainte-Marie et le collège Loyola, tenus par les RR.PP. Jésuites. Nous n'avons pas besoin de dire avec quel soin les fils de saint Ignace voulurent, dès l'origine, conformer aux traditions de leur société et aux directions de l'Église l'enseignement donné dans leurs classes de philosophie. L'illustre Liberatore, qui a si hautement mérité de la science chrétienne, fut d'abord l'auteur suivi. Après lui, le père Tongiorgi, dont nous avons parlé plus haut, puis les pères Russo et Jouin, avec des qualités réelles, quoique inégales, se sont tour à tour disputé l'honneur de former l'esprit des jeunes gens dont les Jésuites dirigent l'instruction. La philosophie de Jouin, actuellement en usage, jouit d'un juste renom de clarté dans les idées et de netteté dans l'expression. Sa sociologie est particulièrement soignée.

Cet ouvrage fut enseigné pendant quelques années au collège de Saint-Boniface, tenu également par des Pères de la Compagnie de Jésus, et affilié à

¹⁴⁵ Le manuel de philosophie de l'abbé Vallet est le texte suivi actuellement dans le collège des Eudistes de la Nouvelle-Ecosse.

l'Université de Winnipeg. Le manuel de l'abbé Lortie sert maintenant de texte entre les mains des élèves, mais le programme déborde le cadre didactique. Des commentaires tirés d'autres auteurs, de Fonsegrive, Maher et Rickaby ¹⁴⁶, de Bossuet, Lacordaire, Félix et Monsabré, tempèrent l'aridité du cours. Et des dissertations (d'après Hervé Bazin, Cathrein et Burke) sur l'économie politique qui est comme une annexe de la philosophie morale, complètent le cycle des leçons.

Le collège Saint-Michel, érigé à Toronto, et affilié à l'université de ce nom, n'offre pas un programme moins varié. Le fond de l'enseignement est emprunté à Aristote et à saint Thomas ; et sur cette base solide, des philosophes plus récents, tels que le chanoine Sanseverino et les pères Hickey et Rickaby, apportent leurs vues personnelles et leurs interprétations des vieux textes. Ce qui distingue cette maison ontarienne, c'est que les méthodes inductives et expérimentales y sont l'objet d'une attention très marquée, et que, dans un premier cours d'abord, puis dans un cours supérieur, une place considérable est faite aux études psychologiques.

Nous venons de mentionner, parmi les auteurs consultés à Toronto, le père Hickey. C'est un cistercien qui a composé, d'après la méthode scolastique, un abrégé de philosophie nourri des doctrines de l'École et muni en même temps d'une documentation moderne abondante. Le collège Saint-François-Xavier d'Antigonish, dirigé depuis plusieurs années par des hommes d'une haute culture scientifique, en a fait le manuel de ses classes de philosophie. Ce collège, comme celui de Memramcook, a droit au titre d'université.

Le nombre de nos universités catholiques va croissant. Parmi ces institutions, l'Université d'Ottawa, située sur les confins des deux grandes provinces canadiennes, et placée sous la direction des Révérends Pères Oblats, prend une importance qu'il convient de souligner. Fidèle au mot d'ordre des papes et à ses propres constitutions, cette maison d'études s'est toujours distinguée par un culte sincère pour les doctrines de saint Thomas. Le cours philosophique de Rothenflue y fut, dès le principe, adopté comme texte de classe. Puis, lorsque Zigliara parut, cet ouvrage, plus actuel, et plus sûrement thomiste, prit la place du premier. Il a été lui-même

¹⁴⁶ Ces deux auteurs font partie du comité des Jésuites anglais qui ont rédigé l'excellent ouvrage de vulgarisation philosophique sous le nom de philosophie de Stonyhurst.

remplacé, il y a quelques années, par la critériologie du père Janière et par la philosophie générale de l'abbé Lortie. Un coup d'œil jeté sur les thèses qui font la matière des études préparatoires aux grades, suffit pour nous convaincre du caractère très sérieux, très élevé, également traditionnel et progressif, de l'instruction donnée, en philosophie, aux étudiants qui suivent le cours de l'université catholique ontarienne. Ces thèses attestent, de la part des directeurs et du personnel enseignant, le grave souci de préparer des hommes capables de raisonner juste, et de résoudre, à la lumière des principes, les questions capitales soulevées, dans l'âge moderne, par la lutte des opinions et le mouvement des sociétés.

Tous nos religieux, du reste, sont dominés par le même souci, et rivalisent de science et de zèle pour imprimer aux études, dans leurs scolasticats, un élan de plus en plus vif vers la supériorité intellectuelle. L'enseignement philosophique de ces divers Instituts varie sans doute quant à la forme, aux traditions de famille, et aux préférences d'auteurs. Mais ces diversités, sous l'influence de l'Église, tendent chaque jour à décroître, et elles n'entament pas, que nous sachions, le bloc des doctrines qui forment l'essence de la philosophie chrétienne.

L'éducation, à tous les degrés, est en progrès.

Nos Évêques suivent d'un œil attentif le fonctionnement du système d'instruction et de formation philosophique organisé dans nos collèges. Dès 1878, les pères du sixième concile provincial de Québec formulaient, dans un décret ¹⁴⁷, un vœu spécial en faveur de fortes études scolastiques. Le premier concile plénier canadien, tenu à Québec en 1909, consacre à cette matière tout un chapitre rempli des conseils les plus sages et des exhortations les plus pressantes ¹⁴⁸. On demande que les jeunes gens, dans les classes supérieures conduites d'après toutes les lois de l'esprit philosophique le plus sûr, s'arment des principes et des raisonnements qui créent la robustesse féconde de la pensée et la puissance durable des convictions. Le Concile insiste, en particulier, sur la nécessité d'une philosophie sociale qui fasse la lumière sur les problèmes les plus urgents de l'heure actuelle.

Il nous est agréable d'ajouter que toutes nos maisons catholiques d'éducation semblent se donner la main pour mettre en pratique, de la façon la plus conforme aux besoins de leurs élèves, ces prescriptions si opportunes.

¹⁴⁷ *Acta et decr. VI conc. prov. Queb.*, decr. VIII.

¹⁴⁸ *Acta et decr. conc. plen. Queb. primi*, nn. 296-300.

On fait, il est vrai, à notre enseignement de la philosophie deux reproches principaux, répétés avec instance, et qui atteignent la nature même de la science scolastique : le premier, c'est de se baser à peu près exclusivement sur des *à priori*, et de négliger les modes et les progrès inductifs qui seuls peuvent nous ouvrir la connaissance du monde ; le second, est de tenir l'esprit des élèves en dehors du mouvement philosophique moderne, et de laisser, par système, ignorer aux jeunes gens les œuvres brillantes d'intelligences très ornées et d'écrivains très populaires.

Le premier reproche, s'il était fondé, serait grave. Nous savons très bien, et nous avouons très franchement que l'*à priori*isme, sans autres ressources que lui-même, ne saurait fournir à la philosophie l'armature d'où celle-ci tire ses lignes, sa force, et ses éléments. Deux procédés joignent leur concours dans cette construction intellectuelle, l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction ; et ces deux formes logiques, ces deux méthodes intermédiaires entre l'empirisme et l'idéalisme, sont précisément celles que la philosophie thomiste, d'une façon plus ou moins marquée, met en œuvre, et que nos professeurs apprennent à leurs élèves.

La vraie méthode philosophique, dit un disciple de saint Thomas ¹⁴⁹, est celle qui s'adapte à la nature de l'homme, et à la nature de la science philosophique elle-même. Or, telle est la méthode analytico-synthétique. On le prouve par deux raisons : 1. par la nature de l'homme. L'homme se sert, en philosophie, de ses sens et de sa raison, de telle façon cependant que la connaissance commence par le sens et s'achève par l'intellect. Or l'analyse, qui est la première partie de la méthode analytico-synthétique, exige le secours des sens externes et internes, car l'expérience ne se peut faire sans la perception des objets singuliers. La synthèse, seconde partie de la méthode analytico-synthétique, consiste à faire des déductions par la puissance et la pénétration de la raison, c'est-à-dire de cette faculté qui, dans le syllogisme, peut saisir le lien entre les deux termes, par leur comparaison avec un troisième. 2. Par la nature de la philosophie. La philosophie est, en effet, une suite de conclusions tirées des principes rationnels : on trouve donc deux choses dans cette science, les majeures et les conclusions des syllogismes. Les majeures des syllogismes, telles que, par exemple l'ordre de la nature est constant, le monde est contingent, sont obtenues par induction, c'est-à-dire par analyse ; c'est ensuite

¹⁴⁹ Farges-Barbedette, *ouv. cit.*, t. 1, pp. 236-237.

la déduction ou synthèse qui tire les conclusions. La méthode analytico-synthétique s'adapte donc à la nature de la science et à la nature de l'homme ; c'est elle qu'il faut prendre pour la vraie méthode philosophique.

3. L'autorité confirme notre thèse, car Aristote, saint Thomas, Albert le Grand, Scot et beaucoup de modernes, ont regardé l'induction unie au syllogisme comme l'instrument complet de l'invention et de la démonstration. Bien que plusieurs scolastiques aient trop négligé l'observation et l'expérimentation ¹⁵⁰, telle est bien la vraie tradition de l'École. La méthode analytico-synthétique est celle qu'a employée saint Thomas, en philosophie et en théologie. Doué d'un vaste génie, connaissant les sciences de l'antiquité et du moyen âge, il n'a pas seulement fait usage du syllogisme ou de la déduction, il a cultivé aussi l'induction. Son génie pénétrant lui a sans doute plus servi que l'observation du monde extérieur, mais c'est toujours après une courte analyse des faits qu'il s'élève à une vaste synthèse.

Si l'angélique docteur vivait de nos jours, il ne changerait pas l'essence de sa méthode, mais il en projetterait la vertu sur un plus grand nombre de choses observées et expérimentées. Aussi, l'abbé Lortie, dans son manuel de philosophie, consacre-t-il à l'induction de fortes pages proportionnées au rôle que remplissent, dans l'âge moderne, les sciences empiriques ; et il ne fait, en cela, qu'élargir et prolonger le sillon tracé par les maîtres de la philosophie chrétienne, les plus réputés, et les plus soucieux d'établir leurs connaissances sur le double fondement de la nature des êtres et de la certitude des faits.

Le second reproche adressé à notre enseignement porte sur son manque de contact avec la philosophie moderne. Que de choses qui s'écrivent et se publient à notre époque concernant les problèmes philosophiques, et sur lesquelles, disent nos censeurs, le regard des élèves n'est jamais attiré ! Cette réflexion s'est peut-être offerte à quelques-uns de nos compatriotes devant qui un porte-parole de l'Alliance française faisait naguère le panégyrique enthousiaste des philosophes les plus admirés dont s'honore, depuis cinquante ans, la France officielle.

À tous ceux dont l'esprit est hanté par ce regret, nous dirons que, en effet, nos professeurs, dans l'enseignement proprement dit de la philosophie, ne s'attardent guère à monter et démonter des systèmes, et à encombrer des déchets de tant d'opinions fragiles l'intelligence de leurs élèves. Ils enseignent la philosophie qui

¹⁵⁰ Voir à ce propos les remarques du père Clarke, S.J., *Logic*, p. 399.

reste, non celle qui passe. Ils estiment que ce dont ces jeunes esprits ont besoin, c'est un faisceau des doctrines qui ont subi l'épreuve des siècles et mérité les suffrages des plus hautes autorités intellectuelles, et non un ramassis d'idées et de théories disparates, éphémères comme leurs auteurs. L'étudiant se forme par les principes certains et les vérités établies qu'on lui expose en conformité des règles de la logique ; et, s'il se pénètre bien de ces vérités et de ces principes, il pourra lui-même, quand l'occasion s'en présentera, apprécier les voix qui rendront un autre son et juger les livres qui proposeront une autre doctrine.

Encore que cette méthode nous paraisse s'adapter aux lois les plus essentielles de la pédagogie, nous ne condamnons pas les leçons d'histoire où l'on range, comme en une galerie, les principales écoles philosophiques du monde, et par lesquelles on met en relief, d'un côté la continuité de l'enseignement doctrinal chrétien, et de l'autre les variations et les transformations indéfinies de la pensée rationaliste. Ce n'est pas là substituer à l'enseignement véritable de la philosophie l'histoire des systèmes philosophiques, ce qui serait une erreur profonde. C'est simplement compléter les leçons et les arguments de doctrine par quelques tableaux de faits propres à les confirmer. L'un de nos professeurs de l'Université Laval a publié, pour l'usage de ses élèves, un abrégé d'histoire de la philosophie ¹⁵¹, que l'on fait passer chaque année sous leurs yeux. Nous croyons que dans la plupart de nos maisons d'instruction, sinon dans toutes, un cours complémentaire de ce genre est adjoint au cours principal. Sur les programmes de plusieurs de ces maisons figurent, comme manuels d'histoire philosophique, Vallet, Stöckl, De Wulf, Turner.

Rien n'empêche que cette revue historique s'étende jusqu'aux contemporains, et que des œuvres, comme celles de Renan, de Taine, de Bergson, soient brièvement étudiées et soumises, si le temps le permet, à une critique impartiale. La philosophie bergsonienne, pour ne parler que de la plus récente, jouit actuellement d'une grande vogue en certains milieux. Nos professeurs rendent hommage au talent très subtil de l'auteur, mais son système n'a pas le don de les subjuguier ni de les éblouir. Quand ils voient M. Bergson se dresser, avec une incroyable audace, contre les plus grands génies en qui se soit reflétée la lumière intellectuelle, et opposer à la pensée des Platon, des Aristote, des Augustin, des Thomas d'Aquin,

¹⁵¹ Abbé Arth. Robert, *Histoire de la Philosophie*, Québec, 1912.

des Bossuet, sa propre pensée, un grave soupçon envahit leur esprit. Et lorsqu'ils se donnent la peine de descendre dans les replis de cette philosophie où le phénomenisme le plus absolu et l'évolutionnisme le plus radical prennent la place des procédés le plus naturels de l'intelligence et de la raison, ils souscrivent volontiers à ces trois propositions par lesquelles un philosophe des plus avertis fait le procès du nouveau système :

« Le bergsonisme détruit la connaissance et la vérité ; il verse dans le panthéisme ; il vide de toute réalité les thèses spiritualistes qu'il prétend restituer » ¹⁵².

D'où il suit que, chez nous, on est justifiable de ne pas introduire, et surtout de ne pas retenir l'esprit des jeunes gens dans les recoins obscurs et les stériles et déconcertantes subtilités de pareils systèmes, et de ne pas faire de ces inventions nouvelles le thème obligé des leçons destinées à enseigner la vraie philosophie. Nous ne méprisons pas l'érudition qui emplît le regard du spectacle de la vie des livres et de la marche des idées. Nous refusons de sacrifier à cette curiosité l'héritage doctrinal des siècles chrétiens.

Tout autre paraît être l'idée que se font nos frères séparés, les protestants, de la science philosophique, et des meilleures méthodes de communiquer cette science aux élèves. Et c'est peut-être dans cette divergence de vues et de méthodes qu'il faut chercher la cause fondamentale des différences d'opinions et d'attitudes qui nous divisent, eux et nous, non seulement en matière religieuse, mais sur des questions sociales de la plus haute portée.

Nous ne voudrions, ni outrer ces différences, ni élargir à dessein le fossé par-dessus lequel des mains loyales se tendent avec une sympathie inquiète de l'avenir et soucieuse d'harmonie. Beaucoup de vérités de l'ordre logique, métaphysique et moral, peuvent nous offrir une base d'entente. C'est pour mieux définir ce terrain d'union, et pour mieux marquer l'importance des recherches propres à faire voir en quoi nous différons et sur quoi nous pourrions nous accorder, que nous examinerons brièvement l'enseignement philosophique donné, au Canada, en dehors des institutions catholiques.

¹⁵² J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 35 (Paris, 1914). - Cf. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, pp. 353 et suivantes.

Un regard d'ensemble sur les programmes des universités protestantes canadiennes nous assure d'un fait certain : c'est que ces universités n'ont pas, comme nous, un symbole philosophique précis, et que leur enseignement consiste moins dans l'exposé fidèle, cohérent, d'une doctrine reconnue, que dans des dissertations critiques et historiques aussi diverses que les auteurs qui en sont l'objet. Dans la plupart de ces institutions, aucun manuel préféré ne semble présider à la formation des élèves. L'éclectisme et l'érudition se donnent libre carrière. L'esprit se porte sur beaucoup de livres, sur beaucoup d'opinions, sur beaucoup de systèmes. L'indépendance qui règne, chez nos frères protestants, dans les choses de la foi, se montre plus absolue encore dans le domaine de la raison. On ne paraît pas reconnaître la nécessité de quelques vérités-principes et de quelques démonstrations souveraines qu'il soit interdit de révoquer en doute. Nous constatons le fait, nous nous abstenons d'en discuter les causes.

Dans toutes les branches de la philosophie, les étudiants sont mis en face d'un nombre presque infini d'auteurs et d'ouvrages de toute provenance, de toute école, et de toute nuance, qui se partagent le programme des études, et qui se disputent l'empire des esprits. Nous citerons plus loin des noms et des systèmes.

Mais avant de descendre dans le détail de cette revue, nous sommes heureux de faire remarquer que les deux grands penseurs de l'antiquité classique dont le prestige s'est transmis sans déclin jusqu'à nous, Platon et Aristote, sont cités avec honneur dans plusieurs centres philosophiques protestants ¹⁵³. C'est un hommage rendu à la force et à l'élévation du génie, et qui autorise l'espoir qu'un jour peut-être les plus illustres commentateurs de ces deux maîtres, Augustin et Thomas d'Aquin parmi les anciens, Liberatore, Lorenzelli, Farges, Mercier, Hugon parmi les modernes, pour ne citer que ceux-là, finiront eux aussi par rallier autour de leurs noms, sinon tous les suffrages, au moins l'attention sérieuse de tous les savants.

Dans un numéro d'une revue scientifique ontarienne ¹⁵⁴ M. John Watson fait une étude loyale du système philosophico-théologique de saint Thomas. Toutefois, au dire de cet écrivain, le « philosophe cloîtré » est en contradiction avec

¹⁵³ À McGill, par exemple, le manuel de logique qui est suivi ou discuté en classe (Mellone, *Introd. text-book of Logic*) défend contre S. Mill la théorie aristotélicienne du syllogisme.

¹⁵⁴ *Queen's Quarterly*, vol X, pp. 58-71.

toute la pensée moderne. Nous osons, nous, exprimer la persuasion que la philosophie thomiste s'harmonise admirablement avec la pensée de Dieu. Et ceux de nos contemporains qui, sans professer le catholicisme, croient encore à l'existence d'un Dieu personnel, et distinct du monde, ne devraient avoir que des éloges pour le sublime docteur qui a si bien saisi et si clairement défini l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et qui a reculé avec tant de vigueur les frontières de notre domaine dans l'investigation rationnelle de la vérité. Autre chose est d'admettre une autorité divine révélatrice de mystères cachés et de dogmes impénétrables à nos seules forces naturelles, autre chose est de méconnaître les droits inaliénables de la raison. Un commerce plus intime avec la scolastique ferait vite comprendre de quel respect nos métaphysiciens sont pénétrés pour l'intellect humain et ses dons les plus nobles, et avec quelle sage liberté ils savent s'avancer entre le fidéisme qui gêne l'esprit et le rationalisme qui le dévoie.

Dès que l'on s'éloigne de ce chemin, le seul qui soit droit et sûr, on s'égare dans la forêt des systèmes, ou l'on s'enlise dans les fondrières de l'erreur.

Nombreuses, avons-nous dit, innombrables même sont les divergences de vues qu'accusent les traités de philosophie étudiés, ou recommandés, chez nos concitoyens protestants ¹⁵⁵ Nous avons parcouru plusieurs annuaires de leurs maisons d'enseignement. Ces divergences sautent aux yeux. Ne pouvant en donner ici une analyse complète, nous voulons du moins les grouper sous quelques titres généraux qui indiquent et caractérisent les diverses tendances philosophiques de l'immense majorité des anglo-canadiens.

L'une des écoles les plus répandues parmi eux et aussi les mieux adaptées à leur tempérament, c'est l'école empirique.

L'empirisme fait bon marché de l'ordre déductif, et s'appuie principalement, pour ne pas dire totalement, sur l'induction, l'expérimentation et les sens. Il dérobe à l'intelligence les substances cachées derrière le rideau des réalités sensibles ; et, n'offrant aucun principe de fond qui puisse établir avec sûreté les prescriptions de la loi naturelle, il conduit comme fatalement à la morale de l'intérêt ou du plaisir. François Bacon, Hobbes, Locke, Stuart Mill, doivent être regardés à des titres

¹⁵⁵ Ignorant les commentaires faits par les professeurs sur ces traités mis entre les mains des élèves, nous n'apprécierons que les ouvrages eux-mêmes.

divers, et malgré certaines diversités d'opinions, comme les coryphées de ce système.

Tout certes n'est pas faux dans leurs procédés. La méthode d'expérience, que Bacon et ses disciples n'ont pas créée, mais qui leur doit des progrès indéniables et un élan décisif, est féconde en découvertes précieuses. Dieu nous garde de blâmer ceux qui l'emploient ! Ce que nous réprouvons, comme contraire à la nature de l'homme et à la dignité de la science, c'est la prétention d'édifier une philosophie uniquement sur l'action des sens et sur des observations qui peuvent sans doute atteindre des faits, déterminer des lois, donner naissance à des vérités d'ordre physique ou physiologique, mais d'où ne peut sortir, sans le concours de l'intelligence et l'usage du raisonnement, la connaissance intime des êtres. Ce que nous condamnons comme inconciliable avec la vertu morale et avec les exigences de nos immortelles destinées, c'est cette tendance grossièrement égoïste qui fait que l'on confond le droit avec la force, et que l'on mesure le devoir à l'aune du succès, de l'utilité, du fait accompli ¹⁵⁶.

L'utilitarisme qui bouleverse les lois de l'honnêteté, le sensualisme, le positivisme, le matérialisme, qui dénaturent l'essence de l'âme et relèguent Dieu dans le monde des chimères, sont des fruits du système empirique.

Pour réagir contre ces doctrines ou du moins pour les modifier, une autre école a surgi dont les chefs s'appellent Berkeley, Hume, Kant, et qui déploie sur son drapeau les couleurs idéalistes.

¹⁵⁶ Voir Dewey and Tufts, *Ethics* (1908), ouvrage de morale naturaliste et utilitaire suivi ou étudié en plusieurs classes de philosophie anglo-canadiennes. L'on ne retrouve en ce manuel aucune trace de la loi éternelle, ni même de la loi naturelle proprement dite, c'est-à-dire des règles générales de conduite dictées par la raison en conformité de la loi divine et sous la sanction d'un législateur suprême. La porte est ouverte à l'action de l'État sur le lien du mariage et sur l'éducation des enfants. - Voir aussi Mackenzie, *Manual of Ethics* (1901), autre ouvrage en vogue chez nos frères séparés. Pour l'auteur, c la loi de Dieu ne peut pas être acceptée comme règle suprême » de nos actes. Cette règle se résume en une maxime indéterminée et subjectiviste. - Ayant perdu la vraie notion de la moralité objective réglée par la loi naturelle et la loi éternelle, beaucoup de philosophes modernes, lorsqu'ils parlent du devoir, se débattent dans l'impuissance et flottent de système en système.

Berkeley enveloppe sa pensée dans les plis d'un immatérialisme confus et bizarre. La réalité du monde matériel cède, chez lui, la place au monde de la représentation ou de la connaissance, et il fait de l'Esprit divin, aussi bien que de l'esprit humain, le principe immédiat de cette vie idéale. Berkeley admet donc Dieu ; mais en ruinant les méthodes et les fondements du savoir, il nous enlève le moyen indispensable de démontrer l'existence de Dieu.

C'est aussi le tort très grave dont Hume se rend coupable, lorsqu'il rejette le principe de causalité, et qu'il remplace les notions de forces et de causes par celles de phénoménisme attribué à son système. D'après ce philosophe, nous ne savons pas, nous ne pouvons point savoir s'il y a dans la nature un jeu réel de choses produites et d'agents producteurs, et ce qui nous paraît tel n'est qu'un effet de l'illusion et de l'habitude.

« Les théories logiques de Hume, dit le Cardinal Gonzalez ¹⁵⁷, ses notions sur l'âme et sur la substance, son scepticisme déclaré, tout chez lui conduit à la négation de l'existence de Dieu, ou, à tout le moins, de sa démonstrabilité et de sa certitude pour nous. Cependant, le philosophe écossais, par une heureuse inconséquence, reconnaît l'existence de Dieu, mais il fait appel pour cela au sens commun et aux instincts de la nature humaine. »

Ses idées sur la liberté et sur la vertu se ressentent de l'ensemble de sa philosophie : elles tournent au déterminisme et à l'impressionnisme.

De Hume à Kant la distance n'est pas très grande, et il règne entre ces deux hommes des liens d'une incontestable parenté ¹⁵⁸. Phénoménisme et subjectivisme sont deux aspects d'un même criticisme destructeur.

Toutefois, Kant, par la puissance systématisante de son esprit, dépassa l'ancêtre ¹⁵⁹ qui lui avait frayé la voie. Sous le nom de « Critique de la raison pure » et de « Critique de la raison pratique », il formula une théorie dont l'influence fut immense, et qui de l'Allemagne n'a cessé de rayonner sur l'Angleterre, sur la France, sur toute l'Europe, et jusqu'en Amérique. Parlant des progrès et de l'action très vaste des idées kantiennes, et en général des doctrines allemandes, aux États-

¹⁵⁷ *Hist. de la philosophie* (trad. Pascal), t. III, pp. 364-65.

¹⁵⁸ Gonzalez, ouv. *et t. cit.*, p. 368.

¹⁵⁹ Nous devrions dire « les ancêtres » : Descartes en est un.

Unis, un récent historien voit, dans ce mouvement, une sympathie latente des races et « comme un accent de famille ¹⁶⁰ ».

Il ne faut donc pas s'étonner que plusieurs universités anglo-protestantes du Canada, pour ne pas dire toutes, aient subi, elles aussi, d'une façon plus ou moins sensible, l'influence de cette sorte de magistrature intellectuelle. Dans la plupart des programmes d'études, Kant tient une place d'honneur. L'une des publications les plus franches et les plus significatives de l'état d'esprit qui existe en certains milieux philosophiques canadiens, c'est la revue que nous avons citée plus haut ¹⁶¹ et que dirige un comité de professeurs de l'université Queen, dans l'Ontario. Nous avons lu divers articles de cette revue. Quelques réserves y sont faites touchant les principes de Kant. Très souvent, néanmoins, l'esprit kantien suinte à travers ces pages, et y répand les incohérences d'un criticisme frondeur et sceptique. Kant met en question l'objectivité de nos idées, et le pouvoir que leur accorde la doctrine scolastique de refléter les choses comme en un miroir ¹⁶². Il atteint du même coup le fondement de la loi morale et des devoirs naturels, qui est Dieu. Dieu, pour lui, n'est que le postulat d'une supposition, non l'objet d'une démonstration. Or, toute philosophie qui ébranle les certitudes divines, le dogme d'un Dieu créateur, d'un Dieu législateur, d'un Dieu rémunérateur, trouble les lois profondes de la conscience et secoue la société jusque dans ses bases. On aura beau parler de droit, de justice, de devoir : la logique, plus forte que les mots, videra ces vocables de leur sens naturel, et libérera les volontés de tout frein.

Insoumission de l'âme et de ses passions, indiscipline de l'esprit et de ses facultés, le subjectivisme enfante tout cela, et tout ce qui, d'une manière quelconque, en résulte. On représente souvent les doctrines de Hegel comme un aboutissement de celles de Kant. Elles en sortent, oui, et pourtant elles s'en distinguent par un concept évolutionniste prononcé ; et elles ne sont pas, non plus, sans rapports avec le système de Berkeley.

L'hégélianisme peut se définir l'identification hardie et fantasque du monde de la pensée et de celui de la nature sous une forme évolutive très vaste, très ordon-

¹⁶⁰ L. van Becelaere, O.P., *La Philosophie en Amérique* (New York, 1904), p. 78.

¹⁶¹ *Queen's Quarterly*, Kineston, Canada.

¹⁶² M. Watson (*Ibid*, vol. XHI, pp. 106 et suiv.) rejette positivement cette théorie.

née, très élaborée ; en sorte que, pour Hegel, Dieu n'est plus que la synthèse jamais achevée de cette conception. Moins populaire que celui de Kant, mais plus radical le système hégélien a séduit bon nombre d'intelligences mal protégées contre sa grandeur trompeuse.

Nous lisions récemment ces paroles d'un écrivain français distingué ¹⁶³ :

« Une raison de dessous, toute intuitive, nous crie que les opérations de notre intellect sont minées sans relâche par un principe supérieur, celui de l'identité des contradictoires. »

La réconciliation des contraires dans un même tout qui les absorbe, et la substitution du relatif à l'absolu dans un amalgame qui embrasse toutes les vérités et toutes les erreurs, c'est bien là, en effet, l'une des caractéristiques de l'œuvre hégélienne. Emerson, aux États-Unis, compte parmi les plus fervents disciples de Hegel :

« Pour lui, l'univers se compose d'un double élément parallèle, nature et âme. La nature n'est que le symbole de l'âme qu'elle sert à instruire des vérités intellectuelles et morales ; mais en réalité ce double élément se résout en l'unité foncière et ultime de l'Esprit universel. principe de l'un et de l'autre ; de telle sorte que toutes choses extérieures, « nature, littérature, histoire, ne sont plus que des phénomènes subjectifs », et l'univers entier « qu'une vaste image peinte par Dieu, pour la contemplation de l'âme, sur le fond de cet instant qui est l'éternité ». « Dieu est, et toutes choses ne sont que des ombres de lui ¹⁶⁴ ».

Nous ne saurions dire, au juste, quelle part directe les doctrines de Hegel, peuvent avoir dans l'enseignement de certaines chaires philosophiques canadiennes. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces théories sont connues chez nous, et qu'elles y éveillent des échos sympathiques. Le professeur Caird d'Oxford a été, dans le pays britannique d'outre-mer, l'un des protagonistes les plus illustres et les plus ardents de l'idée hégélienne. Une conférence de ce philosophe sur « l'idéalisme et la théorie de la connaissance » se trouve reproduite dans la revue universitaire de Kingston ¹⁶⁵. En d'autres numéros de cette même revue, de grands éloges sont adressés « au professeur et au penseur » qui, marchant sur les traces de Hegel,

¹⁶³ Vte E.-M. de Vogue, *Regards hist. et litt.* (3e éd.), p. 125.

¹⁶⁴ L. van Becelaere, ouv. cit., p. 88.

¹⁶⁵ *Queen's Quarterly*, vol. XII, pp. 93 et suiv.

s'efforça à mettre en lumière « la philosophie du développement ¹⁶⁶. L'on y montre l'opposition nécessaire et irréductible qui creuse entre cette doctrine et celle de nos philosophes un abîme infranchissable. De plus, le nom de Caird apparaît sur le programme de quelques-unes des universités de notre pays. On semble donc persuadé, en ces quartiers, que le système du philosophe allemand et de ses adeptes fait partie essentielle ou intégrante des éléments destinés à la formation de l'esprit.

L'évolution conçue par Hegel consiste dans un développement de l'idée, et présente, pour cela, un caractère idéaliste. L'évolution préconisée par Darwin, et qui explique le monde visible par l'ascension de la matière et la transformation graduelle des espèces, est naturaliste. Ces deux systèmes diffèrent grandement ; mais, malgré leurs dissimilitudes, ils offrent des points de contact. Et l'un de ces points, que nous tenons à signaler, c'est que dans les deux systèmes, la liberté fléchit sous le joug d'une loi de fer, et que « la lutte pour la vie » est le triomphe brutal de la force, de l'esprit de domination, et le principe justificateur des mesures les plus injustes et des plus odieuses conquêtes.

Tous connaissent la vogue dont le darwinisme a joui, dès sa naissance, surtout dans les milieux anglo-saxons, et l'étendue des applications faites, de ce système, aux sciences naturelles, à la biologie, et à l'anthropologie. Outrant la pensée de l'auteur anglais, les matérialistes s'en sont servis comme d'un cheval de bataille contre la foi chrétienne. Darwin, dans certains centres intellectuels canadiens, est recommandé aux étudiants. Divers écrivains du Canada ont pris à tâche d'établir que la théorie par laquelle on fait dériver la vie d'êtres non vivants, et l'intelligence elle-même d'un type vivant inférieur, n'offre rien d'impossible ni d'invraisemblable ¹⁶⁷ ; que Darwin du moins a rendu à la science d'immenses services, et semé dans l'esprit humain des germes d'incalculable fécondité ¹⁶⁸.

Nous enregistrons ces appréciations, non pour en faire la critique (ce qui serait trop long), mais pour révéler à nos lecteurs un des aspects de l'esprit et de l'enseignement philosophique canadien.

¹⁶⁶ Cf. *ibid.* vol. XVI, pp. 266 et suiv., pp. 303 et suiv.

¹⁶⁷ *Queen's Quarterly*, vol. X, pp. 435-36 ; vol. XIII, pp. 160 et suiv.

¹⁶⁸ *Ibid.*, vol. XVI, pp. 357 et suiv. Ici cependant l'on avoue que le système darwinien n'est pas suffisamment démontré par les faits.

Dans le même dessein, nous ajouterons que l'évolution positiviste prônée par Spencer, plus profonde et plus compréhensive que celle de Darwin, a provoqué en Amérique, comme cette dernière du reste, des remarques très hostiles ¹⁶⁹ et aussi de chaleureuses adhésions. Les principes d'éthique de Spencer sont commentés au Canada ; dans quel sens, nous l'ignorons. Pour nous, la morale spencérienne, quel qu'en soit l'apparat scientifique, manque des éléments constitutifs de la moralité ¹⁷⁰. Dieu, d'après Spencer, est l'Inconnaissable en qui nous devons croire, mais que nous ne saurions prouver, et dont la réalité reste à la merci des caprices de l'homme ou des théories du savant. Les savants ne se gênent pas ; et aux yeux de l'un d'entre eux, John Fiske, évolutionniste américain convaincu, « la puissance infinie et éternelle qui se manifeste dans chacune des pulsations de l'univers, n'est autre que le Dieu vivant ¹⁷¹ ». L'évolution décrite par Spencer écarte l'idée d'une loi divine, de cette loi éternelle et nécessaire à laquelle nos actes, pour être bons, doivent être conformes ; et, en faisant tomber tous les êtres et toutes leurs actions sous la roue aveugle d'un vaste déterminisme, elle supprime notre liberté sans laquelle aucune responsabilité morale ne peut être conçue.

Voilà, certes, qui heurte nos idées et subvertit nos thèses les plus chères, et contredit tout notre enseignement. Aucun homme sérieux ne trouvera étrange que de pareilles doctrines suscitent, de notre part, une hostilité profonde.

Est-ce par la porte des principes évolutionnistes que la philosophie bergsonienne est entrée dans certains cours universitaires canadiens ? M. Bergson a écrit *l'Évolution créatrice* ; et si son système diffère de ceux qui ont germé dans les écoles allemandes et dans les écoles anglaises, lui-même, malgré la grande finesse et l'extrême pénétration de son esprit, professe (nous l'avons vu plus haut) un gen-

¹⁶⁹ L. van Becelaere, *ouv. cit.*, pp. 132 et suiv.

¹⁷⁰ Dans la préface à son ouvrage, *Les bases de la morale évolutionniste*, Spencer s'exprime ainsi : « Aujourd'hui que les prescriptions morales perdent l'autorité qu'elles devaient à leur prétendue origine sacrée, la sécularisation de la morale s'impose. » Cette simple phrase en dit long. - Voir le Card. Satolli, *De habitibus*, lect. XXII 1.

¹⁷¹ L. van Becelaere, *ouv. cit.*, p. 127.

re d'évolution absolument injurieux et à Dieu et à l'homme ¹⁷², et qui déconcerte tout ensemble la clarté, la religion, et la raison ¹⁷³.

Au surplus, il est clair que la philosophie de l'évolution, sous les formes très diverses qu'elle revêt, compte d'enthousiastes adhérents, et qu'elle exerce sur quelques-uns de nos penseurs canadiens un vif attrait. Cette tendance, néanmoins, est restreinte, et les esprits pratiques semblent plutôt inclinés vers l'école néopsychologique. Nous entendons par là le groupe de travailleurs et d'expérimentateurs qui, peu soucieux d'étudier le côté métaphysique de l'âme préfèrent se tourner vers les phénomènes physiologiques et les faits psychiques.

Cette école se recrute, pour une bonne part, parmi les Anglais de l'ancien et du nouveau monde ¹⁷⁴. La pensée anglaise est naturellement positive, et elle se sent portée à scruter les problèmes de l'âme moins dans la lumière des causes que dans le rayonnement des effets. Locke, il y a deux siècles, fut un des initiateurs de ce mouvement. James, de nos jours, l'a illustré par de nombreux travaux et par une philosophie où l'action est représentée comme la mesure de ce qui est vrai et la raison de ce qui est bon : d'où le nom de pragmatisme donné à son système. Les programmes de nos universités anglo-canadiennes font, en général, une très large place aux auteurs qui se sont le plus distingués dans les études néopsychologiques. Nous devons les en louer ; à une condition toutefois : c'est que ce genre d'études et de recherches expérimentales demeure subordonné à la psychologie rationnelle, et que l'on ne se contente pas, selon un mot très juste, de faire de la psychologie sans âme. »

La psychologie appelée nouvelle ne date pas seulement des siècles derniers ; et un psychologue américain de notre époque ¹⁷⁵ a pu dire du philosophe de Stagire : « Le cher vieux Aristote semble bien plus de notre temps que beaucoup de

¹⁷² On peut lui appliquer, comme aux autres évolutionnistes cette parole de l'Écriture : « Sa pensée est comme un essieu qui tourne » (Eccli., XXXIII, 5).

¹⁷³ Cf. Maritain, *La philosophie bergsonienne*. - Nous renonçons à entrer ici dans l'analyse même sommaire de ce système extrêmement subtil, et nous renvoyons le lecteur à l'excellent ouvrage que nous venons de citer.

¹⁷⁴ Voir *The catholic Encyclopedia*, vol. XII, au mot Psychology. - Quelques auteurs font honneur de la psychologie nouvelle surtout « à la patience intellectuelle de l'Allemagne, enfin lassée de la métaphysique hégélienne » (Becelaere, ouv. cit. p. 147).

¹⁷⁵ Le prof. Münsterberg (dans Becelaere, ouv. cit., P. 145).

collaborateurs des derniers magazines. » Aristote et les scolastiques ont appuyé la psychologie sur des faits ; mais, s'élevant de ces faits jusqu'à leur cause, ils ont reconnu dans l'âme humaine un principe vivant et substantiel d'opérations multiples dont la forme la plus haute (l'intellectualité et la liberté) échappe à l'étreinte de la matière. L'effort psychologique moderne, par des observations exactes et précises et souvent renouvelées, a enrichi de données nombreuses et d'utiles expériences, internes et externes, le domaine de la science de l'âme. Malheureusement, cette science, dans la plupart des cas, s'est bornée à ramper sur le sol des réalités sensibles. ¹⁷⁶ Et bien loin d'éclairer d'un jour plus lumineux le mystère de l'âme, la nature de ses puissances et de ses fonctions les plus élevées, elle a rabaissé cet être si noble dans son immatérielle substance, au rang des activités inférieures ¹⁷⁷.

Nous voulons croire que nos collègues des universités canadiennes protestantes, en commentant devant leurs élèves les auteurs de psychologie expérimentale, s'imposent la tâche de compléter chez ces savants ce qui manque, de redresser ce qui cloche, et d'éliminer ce qui répugne. Et en exprimant cet espoir, nous n'avons pas seulement en vue les intérêts de la science. Nous pensons à l'union des Canadiens de toute langue et de toute croyance sur des bases de doctrine d'autant plus fermes et d'autant plus sûres que sera réduit davantage le nombre des thèses de philosophie qui nous divisent.

Cette union, il faut la faire. Nous habitons le même pays. Nous nous dévouons à son progrès avec un même zèle, et nous collaborons à sa grandeur avec un égal amour. Si l'unité de race et de langue n'est ni désirable ni réalisable parmi nous, le

¹⁷⁶ *The catholic Encyclopedia*, vol. XII, p. 546.

¹⁷⁷ Voir Titchener, *A beginner's Psychology* (1916), dont on fait usage en certaines universités anglo-protestantes du Canada. Cet ouvrage n'est qu'une description de faits et d'attitudes psychiques, sans distinction entre l'ordre intellectuel et l'ordre sensible, où l'on ne dit rien de la substance de l'âme, de sa spiritualité et de son immortalité, et où l'auteur s'applique à faire voir « le mécanisme nerveux de la pensée ». – l'auteur d'un autre traité de psychologie en usage chez nos frères séparés (Stout, *A manual of Psychology*) se hasarde à faire une distinction essentielle entre l'âme et le corps -, mais ce n'est là, pour lui, « qu'une hypothèse (P. 18, 3e éd.).

rapprochement des esprits et l'accord des volontés peuvent s'accomplir sous l'inspiration d'un même programme et à l'ombre d'un même drapeau. Ce drapeau, c'est celui qui flotte au sommet de notre histoire, et qui porte, avec les souvenirs glorieux du passé, le gage de notre force et le secret de nos destinées. Ce programme, c'est la loi de vie, essentielle aux peuples, que nous trouvons dans trois suprêmes vérités, sans lesquelles aucune nation ne saurait se promettre des jours prospères : l'âme, Dieu, le devoir.

Grâce au ciel, le Canada n'est pas un pays athée. Ses lois, ses fêtes, ses prières officielles, le langage de ses chefs, ses formules de serment, tout démontre le caractère spiritualiste de cette nation confédérée. Il est donc juste d'assigner à notre enseignement, non seulement la mission très louable d'instruire l'homme de tous les procédés et de tous les perfectionnements de la science pratique, mais encore et surtout la haute et sublime fonction qui consiste à ouvrir devant l'esprit de l'adolescent les avenues de la vie future, à lui apprendre comment prouver la spiritualité de l'âme, l'existence et les perfections de Dieu, les conditions d'un ordre moral basé sur la loi naturelle, la justice et la liberté. Nos études et nos veilles profiteront d'autant plus à la jeunesse canadienne que ce triple but aura été plus efficacement atteint.

Dans tous les centres intellectuels de notre patrie, des esprits d'élite et des hommes de bien se livrent aux labeurs généreux de la pensée. Ils ont à cœur la connaissance du vrai. Ils sondent du regard les graves problèmes qui n'ont cessé, depuis l'origine du monde, de fixer l'attention des sages. Leur plus beau titre de gloire sera, non pas d'avoir eux-mêmes conçu quelque théorie nouvelle, si utile et si ingénieuse qu'on la suppose, mais d'avoir fortifié et propagé celles des doctrines humaines qui concilient le mieux les droits de Dieu et les droits de l'homme, qui harmonisent le mieux les exigences de la foi et la puissance de la raison, et qui établissent sur des fondements plus inébranlables la notion du juste et de l'injuste, le culte dû à Dieu, la moralité privée et publique, et l'équité nécessaire au bon gouvernement des peuples.

De même que les États ont besoin d'une constitution, les sociétés et leurs chefs ont besoin d'une philosophie. Heureux les États où la constitution répond aux vé-

ritables besoins politiques, et heureuses les sociétés où les philosophes et les maîtres sèment des principes de vie ! ¹⁷⁸

¹⁷⁸ Nous offrons ici nos plus sincères remerciements à tous les confrères qui ont bien voulu nous aider dans ce travail, particulièrement à Mgr A.-E. Gosselin, le distingué archiviste du Séminaire de Québec, au Très Révérend H.-P. McPherson, recteur de l'université catholique d'Antigonish, au Révérend Père T. Hudon, S.J., à M. l'abbé P.-B. Garneau, bibliothécaire de l'université Laval, au Révérend Père A. Jasmin, de l'université d'Ottawa, à M. l'abbé P.-Alex. Archambault, du séminaire de philosophie de Montréal, et à M. l'abbé Arth. Robert, du séminaire de Québec.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 2.

*“Aspirations du Canada français
(Fondement philosophique) *.”*

Arthur Robert, ptre

[Retour à la table des matières](#)

Les peuples, comme les individus, naissent, grandissent et se développent de plus en plus. La loi qu'ils suivent invariablement peut aussi s'appeler, suivant l'expression d'Auguste Comte, la loi des trois états : état de commencement, état de progrès et état de complément. Et dans cette série d'évolutions qu'ils subissent, et à travers ces différents stades par où ils passent, il est facile de constater qu'ils sont quasi irrésistiblement entraînés vers une fin, fin, d'ailleurs, légitime et conforme à leur nature, l'autonomie complète. On ne saurait le nier, l'histoire des nations se ramène à la lutte pour la vie, et conséquemment, pour l'indépendance, si elles ne l'ont déjà. Ce fait qui saute aux yeux a pour cause véritable la nature humaine elle-même. Or celle-ci n'est autre chose qu'une impulsion toute intérieure donnée par Dieu aux créatures raisonnables, et qui les dirige vers le terme de leur destinée. Lutter pour le maintien de son existence, lutter pour rompre graduellement les liens qui l'empêchent parfois de prendre son essor, tel que le réclament sa mission et son rôle bien compris, et cela, il va sans dire, toujours dans les limites de la justice, est donc pour un peuple un droit que lui confère la nature, c'est-à-dire, le Créateur lui-même.

* *Action Française*, (Notre avenir politique), VII, 2. (Fév, 1922) : 66-81.

Tel est l'enseignement de la philosophie chrétienne, enseignement que nous voudrions rappeler succinctement dans les pages qui vont suivre.

Et afin d'éviter la moindre méprise, disons tout de suite que nous traitons la question à la lumière des principes seulement. Notre travail appartient plutôt au domaine de l'abstrait ; il est une dissertation philosophique, pour parler la langue de l'École, divisée en deux parties. En effet, nous nous proposons de prouver deux choses : 1. Un peuple a le droit de travailler au développement et au perfectionnement de sa nationalité ; 2. Un peuple a le droit même de tendre à l'autonomie complète, et, si possible, à la souveraineté d'un État. Ce double droit, c'est la nature qui l'en a gratifié. Et si par manière de conclusion, nous tentons d'appliquer cette doctrine à un cas concret, au Canada français, par exemple, ce sera avec toutes les précautions qu'exige un tel problème, précautions, nous aimons à le croire, qui laisseront intacte, dans l'esprit des lecteurs de *l'Action française*, la distinction fondamentale entre la thèse et l'hypothèse.

* * *

La nationalité, pour un peuple, c'est son origine, c'est sa langue, c'est son territoire, c'est sa forme de gouvernement. Ces quatre éléments lui donnent son caractère propre, en font un être à part. Sans doute, ils n'ont pas tous la même importance - ainsi l'unité de sang et l'unité de langue sont plus essentielles que l'unité de territoire et de gouvernement, ces deux derniers peuvent changer, sans que pour cela disparaisse la nationalité ¹⁷⁹, cependant, tous les quatre constituent un bien de famille, un patrimoine sacré que chaque peuple a le devoir non seulement de conserver mais aussi d'accroître, avec l'obligation, bien entendu, de ne jamais léser les droits légitimes de qui que ce soit.

Ce devoir est la conséquence nécessaire du droit à l'existence. Son accomplissement comporte différents moyens justes et honnêtes parmi lesquels l'autorité compétente pourra toujours choisir ceux qu'elle jugera les plus aptes à procurer le bien commun. Car, rappelons-le en passant, il s'agit d'un devoir naturel, c'est-à-dire, indéterminé, imprécis ; la manière de s'en acquitter ressortit donc au gouvernement établi. Aussi bien, celui-ci reste-t-il dans les limites de ses attributions en prenant toutes les mesures nécessaires au maintien de l'ordre public. Lois des dif-

¹⁷⁹ Taparelli - *Droit Naturel*, Ed. Casterman, Vol. IV, p. 355.

férentes natures, sacrifices parfois très coûteux, et même la guerre, dans le cas d'une agression injuste, voilà autant de choses qu'il peut commander et exiger si le développement et le perfectionnement de la nationalité le réclament.

Mais en quoi consiste véritablement le développement, le perfectionnement de la nationalité ? Ce serait certes en fausser la juste notion que de la ramener au seul progrès matériel. Il y a une loi que les gouvernants ne doivent jamais perdre de vue, c'est la loi morale. Partout et toujours ils sont tenus de la respecter. Il faut donc qu'elle soit la règle de leurs actes dans la conduite des affaires publiques. C'est pourquoi ils ont avant tout le devoir strict de promouvoir le règne de la vérité et de la vertu. A cette condition seulement ils feront marcher dans la voie du développement et du perfectionnement dignes de ce nom le peuple dont les destinées leur sont confiées.

Et comme la famille est, pour employer la formule consacrée, la cellule-mère de la nation, sur elle doit se porter tout particulièrement la sollicitude des représentants de l'autorité. Sanctuaire vénérable, ils n'y pénétreront qu'avec respect pour en sauvegarder les droits. La sainteté du lien conjugal, source constante de descendance légitime, de par leurs fonctions, ils la doivent maintenir et défendre contre les tenants de plus en plus nombreux de la théorie fausse et dangereuse du mariage contrat libre sans aucun caractère sacramentel. L'éducation des enfants, l'État ne peut en faire sa chose propre à l'exclusion des parents. Cette noble fonction, la nature l'a confiée aux pères et mères. Ceux-ci font-ils parfois appel à l'autorité constituée, ce n'est pas pour la mettre à leur place et lui céder leur droit, ils ne le peuvent pas, parce que c'est un droit inaliénable, mais c'est pour lui demander l'aide nécessaire dont ils ont besoin pour remplir plus facilement leur tâche.

Ils se trompent donc grandement ceux qui vantent à l'envi les pays où la loi du divorce est en honneur, les pays où les parents frustrés dans leurs droits les plus chers se voient dans l'odieuse nécessité d'envoyer leurs enfants aux écoles que leur impose l'État, écoles d'où, la plupart du temps, Dieu est chassé, écoles dont les maîtres, sous le fallacieux prétexte de la neutralité scolaire, s'abstiennent de prononcer le nom de Jésus-Christ.

Il suffit de jeter un regard sur notre société contemporaine pour voir tous les maux qu'engendre ce progrès à rebours. Et malgré tout le confort moderne, malgré toutes les inventions étonnantes qui se multiplient ici et là, malgré cette civili-

sation toute matérielle dont on ne saurait contester les réels avantages à certains points de vue, il n'est pas exagéré d'affirmer que les nations, dans leur ensemble, sont loin d'avoir atteint le vrai perfectionnement de leur nationalité. Et pourtant, c'est une tendance de leur nature que d'arriver au progrès véritable, au progrès moral. N'allons pas pour cela reprocher au Maître Créateur leur peu d'avancement dans la voie du bien. L'auteur de la nature a laissé les peuples comme les individus entre les mains de leur propre conseil. Viennent-ils à mal se servir de la liberté à eux octroyée, ils en sont seuls responsables.

Outre l'unité d'origine ou de sang, la nationalité exige en plus, comme élément essentiel, l'unité de langue. La langue est le premier signe d'un peuple. Sans elle il n'existe pas véritablement comme tel. Elle est sa plus solide forteresse, elle est son plus solide rempart. C'est son âme, ce sont ses traditions, c'est son histoire, en un mot, c'est tout lui-même. La sauvegarder, cette langue, par tous les moyens légitimes, l'améliorer, la perfectionner, bref, travailler de toutes ses forces à en assurer la survivance, est donc pour une nation un droit conféré par la nature. Et fort mal venus et doublement criminels sont ceux qui osent attenter à ce droit, spécialement lorsqu'il est garanti par la constitution. Elles sont certainement dignes d'admiration et de protection les minorités qui, appuyées sur la justice des pays où elles vivent, veulent coûte que coûte conserver et parler l'idiome cher que leur ont transmis les aïeux. Elles savent bien que le jour où elles perdront leur langue, il en sera fait de leur nationalité, et aussi, très probablement, de leur foi, surtout si elles sont soumises à une domination dont les croyances religieuses sont diamétralement opposées aux leurs.

Pour ce qui est du territoire et de la forme de gouvernement, ce sont plutôt deux propriétés de la nationalité, propriétés sans doute essentielles en ce sens qu'une nationalité ne saurait exister sans elles, mais accidentelles, principalement, parce qu'un peuple les peut changer et rester tout à fait ce qu'il était. En effet, au cours des âges, nous avons le spectacle de plusieurs peuples qui, sous des cieux et des gouvernements différents, ont conservé indemne leur caractère ethnique. Le peuple de Dieu, le peuple d'Israël, nous en fournit une preuve plus que convaincante.

Cependant tout accidentels que sont dans leurs modifications et le territoire et la forme de gouvernement, lorsque nous les considérons comme parties intégrantes de la nationalité, il n'est que juste de dire qu'ils rentrent dans les limites du

droit naturel d'une nation. Celle-ci, - qui pourrait le lui contester ? - peut donc recourir à toutes les mesures jugées nécessaires à la conservation de son territoire. Elle peut même saisir l'occasion de l'agrandir, en s'abstenant toutefois de léser des droits bien établis.

La forme de gouvernement est le quatrième élément constitutif de la nationalité. Le droit du peuple à son sujet ne réside pas précisément dans le pouvoir de gouverner, mais bien, si les circonstances le permettent, comme le dit Léon XIII, dans la faculté de désigner celui ou ceux à qui Dieu confèrera immédiatement l'autorité. Quant à celle-ci, de quelle manière devra-t-elle être exercée ? L'exercice de l'autorité se fait d'autant mieux qu'il répond davantage aux besoins, aux mœurs, aux aspirations de ceux qui sont appelés à obéir.

Voilà, en résumé, la vraie doctrine du droit des peuples à leur libre expansion. Les cadres nécessairement restreints et le plan de ce travail ne nous permettent pas de nous étendre comme nous le souhaiterions sur cette importante question. Il fallait tout de même la traiter, ne fût-ce que brièvement, puisqu'elle est comme le préambule obligé de la seconde partie de notre thèse et nous y conduit logiquement. En effet, le droit qu'a un peuple de tendre à son autonomie complète, voire, si possible, à la souveraineté d'un État, suppose nécessairement celui de travailler à son propre perfectionnement. Qui peut plus peut moins.

* * *

Inutile de nous le dissimuler, nous abordons ici un problème épineux. Sa véritable solution, celle qui ne tient pas compte des exigences outrées que bien des peuples, à notre époque, mettent en avant lorsqu'il s'agit de régler certains conflits en litige, cette solution, dirons-nous, ira peut-être à l'encontre d'idées chères à quelques-uns. Quoi qu'il en soit, la vérité a toujours ses droits ; et, au risque d'étonner, même de mécontenter, il faut qu'elle s'affirme.

Il est donc question d'un peuple gouverné par une autorité étrangère, et l'on suppose que celle-ci accomplit bien son devoir.

Et tout d'abord, - il est extrêmement important de le savoir, - cette dépendance, cette tutelle où se trouve ce peuple actuellement, répugne-t-elle à sa nature ? En d'autres termes, l'opportunité et l'utilité mises de côté, est-il contraire à l'essence d'une nation d'être dépendante d'une autre ? Nous répondrons immédiatement

qu'un peuple peut rester spécifiquement le même, garder parfaitement son caractère ethnique, tout en vivant sous la domination d'un autre. Il n'a pas le droit immédiat, prochain, de se soustraire au gouvernement d'un État, pour la seule raison que celui-ci est étranger. Nous disons immédiat, prochain, car le droit inné, foncier, éloigné, il le possède, nous ne saurions le contester. C'est d'ailleurs le sens de notre thèse.

On comprendra facilement le bien-fondé de cette doctrine. Si, en effet, parce que gouverné par une autorité étrangère, et à cause de cela uniquement, un peuple pouvait secouer le joug à volonté, ce serait, à brève échéance, le triomphe de la libre détermination des peuples. Opinion, en soi, fort dangereuse et, pour ce motif, qu'on ne peut accepter qu'avec les restrictions et les distinctions appropriées. Autrement, pour un quelconque semblant de raison, une province, même une partie de province pourrait proclamer son indépendance en vertu de ce principe faux qu'elle a le droit absolu, illimité, de se gouverner elle-même.

De plus, nous l'avons insinué plus haut, un peuple ne perd pas sa nationalité du fait d'être sous la gouverne d'un autre. Pour lui, rester ce qu'il est, conserver son caractère distinctif, c'est garder intactes son unité d'origine et son unité de langue sur un territoire et avec une forme de gouvernement appropriée. Ces quatre éléments constitutifs d'une nation peuvent rester et, en réalité, restent les mêmes, sous une domination étrangère. Les grands empires de l'antiquité et du moyen âge confirment cet avancé. Au témoignage de l'histoire, des peuples, souvent très différents les uns des autres, vivaient sous un seul souverain. Parfois même ils le choisissaient spontanément pour chef, dans l'espoir de trouver sous son gouvernement protection et secours. Ils étaient donc loin de penser que cette soumission pouvait anéantir leur existence propre. Aussi bien, concluons-nous avec un philosophe dont l'autorité est reconnue en cette matière, que « de sa nature, l'existence d'une nation n'est pas incompatible avec un gouvernement étranger. » ¹⁸⁰

Et le même auteur d'ajouter immédiatement cette remarque fort opportune que nous transcrivons. « Cependant, dit-il, si un peuple peut rester nation quoiqu'il devienne dépendant d'un autre État, on ne peut nier que les plus hautes raisons d'unité politique le détourneront toujours de se faire la terre lige d'un empire étranger, surtout, d'un empire dont les conditions et la langue, la position géogra-

¹⁸⁰ Taparelli, *ouv. cit.*, p. 366.

phique, le caractère et les habitudes rendraient presque impossible la fusion en une seule nation. S'engager dans de telles relations, ce serait renoncer à l'espoir d'atteindre par un accroissement : homogène cette étendue d'association où aspirent naturellement tous les peuples ... Si une nation avait besoin pour trouver un protecteur, de se soumettre à un empire plus puissant, elle le devrait choisir telle qu'elle pût se promettre une fusion utile et une solide nationalité. »

Et quand bien même un gouvernement étranger à la tête d'un peuple aurait supplanté l'autorité légitime, il ne perd pas pour cela le droit à l'allégeance des sujets, surtout s'il est suffisamment établi. Sans doute chacun peut garder la liberté théorique de ses opinions et de ses préférences, mais pratiquement, il devra se soumettre au gouvernement de fait. L'ordre social l'exige. C'est cette soumission pratique, pour un plus grand bien, que Léon XIII a demandée aux catholiques français. « Lorsque, leur dit-il, dans une société, il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit pour cette raison l'accepter tel qu'il est. » ¹⁸¹

De ce passage de la lettre du grand pape, on ne peut certes pas conclure qu'un peuple n'a jamais le droit de se protéger et de se défendre contre un gouvernement qui abuserait de son pouvoir jusqu'à la tyrannie. Tous les philosophes chrétiens sont unanimes sur ce point. Un peuple a le droit inné de se défendre et de se protéger contre les réels excès de l'autorité. Mais ce qu'il importe pour lui est de savoir quand et comment s'en servir.

En premier lieu, qu'il sache bien que l'abus du commandement n'enlève pas, en soi, le droit de commander. C'est pourquoi il n'est pas permis de crier à la rébellion du moment qu'un gouvernement impose des lois injustes ou ordonne des mesures oppressives.

La tyrannie devient-elle extrême, intolérable, alors il y a deux remèdes légaux indiqués par saint Thomas d'Aquin. C'est, ou bien le recours à une autorité supérieure, ou encore à ceux qui ont élu le souverain. « Si d'abord, écrit le grand Docteur, il appartient à une autorité supérieure de juger semblable litige, c'est d'elle que l'on doit attendre la répression des excès dont on souffre. » ¹⁸² Cette autorité

¹⁸¹ Lettre aux Cardinaux, 3 mai 1892. L.-A. Paquet, *l'Écueil Démocratique*, pp. 12, 13.

¹⁸² *De regim. princ.* L.I. ch. 6.

supérieure, « on la trouve dans le Pape, dans l'Église véritable qui est la tutrice des peuples, de qui relèvent en dernier ressort toutes les questions de droit naturel, et vers laquelle les nations chrétiennes en détresse devraient se tourner. » ¹⁸³

Il arrive aussi que, de par la constitution d'un pays, le choix du souverain soit fait par les sujets eux-mêmes ou par leurs représentants. Dans ce cas, il leur appartient, en vertu du droit inné de défense, de réprimer ou même de casser le pouvoir abusif. « Et il ne faut pas croire, ajoute saint Thomas, que cette société-là agisse d'une manière injuste en chassant un tyran qu'elle s'est donné, même à titre héréditaire, parce qu'en se conduisant en mauvais prince dans le gouvernement de l'État, il a mérité que ses sujets brissent le pacte d'obéissance. » ¹⁸⁴

Les lois injustes imposées par l'autorité peuvent être de deux sortes. « Il y a deux sortes de lois injustes, continue saint Thomas. Les unes le sont par opposition au bien divin et aux lois de la conscience ; et celles-là il n'est jamais permis de les observer. Les autres sont injustes par opposition à un bien d'ordre humain ; et ces lois, sans être obligatoires en soi, le peuvent cependant devenir par la nécessité d'éviter le scandale ou des désordres pires que le mal qu'on veut supprimer. ¹⁸⁵ » Le pape Léon XIII, dans son Encyclique *Diuturnum* se fait l'écho du Docteur Angélique. « Il n'existe, dit-il, qu'une seule raison valable de refuser l'obéissance : c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel ou divin ; car là où il s'agirait d'enfreindre soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu, le commandement et l'exécution seraient également criminels. »

À part ces deux moyens légaux de protection contre les abus du pouvoir, moyens supérieurs et souverains, il y a encore la résistance passive. Cette résistance, elle n'est pas laissée à l'initiative de chacun.

Il faut qu'elle soit autorisée par qui de droit. Elle consiste surtout dans l'emploi de certains procédés légitimes, comme, par exemple, l'organisation des forces, l'association des intéressés, des requêtes, etc., procédés qui, habilement conduits, pourront non seulement faire diminuer les maux que l'on déplore, mais même, parfois, les faire disparaître complètement. « Dans ce cas, il n'y a pas de résistance

¹⁸³ L.A. Paquet, *ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Som. Théol.* 1-II, Q. XCVI, art. 4.

à l'autorité, mais à la violence ; non pas au droit mais à l'abus du droit ; non pas au prince, mais à l'injuste agresseur, dans l'acte même de son agression ».¹⁸⁶

Si les abus du pouvoir deviennent de plus en plus criants au point de rendre la situation intolérable et d'une exceptionnelle gravité, dans ces circonstances, la résistance armée est permise. C'est l'opinion de plusieurs philosophes catholiques de marque, entre autres, du cardinal Zigliara et du Père Meyer, jésuite. Voici le raisonnement de ce dernier. « De même, dit-il, que tout individu a un droit inné de pouvoir à sa conservation, et par conséquent de se défendre à main armée contre la violence d'une injuste agression, sans toutefois excéder la mesure d'une légitime défense, de même un peuple dont les liens sociaux font une personne morale, doit être pourvu par la nature du même droit essentiel. Le droit naturel de défense s'étend en effet sans exception à toute créature raisonnable, individuelle ou collective. Donc, toutes les fois qu'un abus tyrannique du pouvoir, non pas transitoire, mais constant et systématique aura réduit le peuple à une extrémité telle qu'il y va évidemment de son salut, soit au point de vue matériel, soit au point de vue religieux, alors, de par le droit naturel, il est permis d'opposer à une agression de ce genre, selon les besoins des circonstances, une résistance active. L'Écriture nous présente, dans l'histoire des Machabées, un exemple remarquable de ce mode de défense, Et ce droit appartient non seulement à l'ensemble de la nation, mais aux parties ou aux provinces organiquement constituées. Même un groupe de citoyens, sans constituer une personne morale complète ni un tout social organique, en vertu du droit inné dont jouissent les individus, peut dans ce cas d'extrême nécessité, opposer à une oppression commune une résistance collective. »¹⁸⁷

Mgr L.-A. Paquet, à qui nous empruntons cette citation, dit fort à propos quand on peut mettre en pratique cette doctrine, et ce qu'elle comporte comme ce qu'elle ne comporte pas. « Cette doctrine, il faut y prendre garde, ne peut s'appliquer que très rarement, et avec beaucoup de prudence, et dans la supposition qu'il n'en sortira pas des maux plus graves que la tyrannie elle-même. Elle n'implique pas d'ailleurs, et ceci est très important, une souveraineté inhérente au peuple, mais simplement le droit qu'a le peuple de se défendre, dans la seule mesure où il

¹⁸⁶ Zigliara. *Sum. phil.*, vol III (éd. 14) p. 261.

¹⁸⁷ *Inst. jur. natur*, P. II, n. 532 (1900).

est attaqué et par des chefs que désigne la nature et qui disciplinent son action, contre le despotisme gouvernemental.

« Elle n'implique pas davantage le droit absolu et illimité, attribué trop souvent aux peuples et aux portions de peuples, de disposer librement d'eux-mêmes, et de choisir et de poursuivre, sans aucun égard pour les droits antérieurs, leurs destinées. » ¹⁸⁸

Tels sont les principes dont devraient toujours s'inspirer les chefs d'États dans le gouvernement des nations. Ils y trouveraient un correctif salubre et une juste limitation à cette soif d'indépendance que la dernière guerre, pourrait-on dire, a rendue plus insatiable.

Loin de nous la pensée de nier les légitimes aspirations des peuples. L'Auteur de la nature a déposé en eux des tendances très prononcées à devenir un jour ou l'autre complètement maîtres d'eux-mêmes, si bien que nous pouvons affirmer sans crainte que l'état de sujétion, l'état colonial, n'est qu'un état transitoire. Mais Dieu veut que ces tendances atteignent leur but, soient satisfaites, dans l'ordre et selon le droit. Si la nature pousse les peuples à l'indépendance, à la possession des biens matériels, elle les incline davantage au respect des droits d'autrui, puisque le Créateur a dû vouloir donner la priorité aux inclinations les plus nobles. Et voilà pourquoi le droit inné des nations à l'autonomie complète, à l'indépendance, nous ne devons l'admettre, nous ne devons le défendre que dans la mesure où nous lui donnerons pour règle la reconnaissance, le respect de droits antérieurs bien établis. Car prôner le droit naturel à l'indépendance, sans aucune restriction, sans aucune limite, ce serait par le fait même ériger en principe le droit à tous les changements de régime, partant, à la révolution ; ce serait ouvrir la porte à la suppression de tous les liens qui établissent l'accord social. On ne saurait trop le répéter, c'est le respect des droits de chacun qui est la source de la paix et de l'harmonie dans la société. En effet, « les peuples comme les individus trouvent leur vrai, leur suprême intérêt dans l'observation du droit. » ¹⁸⁹

À notre époque, spécialement, les mots de nation et de patrie font vibrer bien des âmes et remuer bien des cœurs. Les passions qu'excitent ces vocables sacrés, il est besoin de les modérer et souvent de les réprimer. Aussi bien l'effervescence

¹⁸⁸ Ouv. cit., p. 15.

¹⁸⁹ Taparelli, ouv. cit. p. 366.

populaire doit-elle être contenue dans les bornes d'une sage prudence. Qu'on ne l'oublie pas : les droits sont toujours conditionnés par les devoirs. « Les droits ont pour pivot l'élément essentiel de l'homme et de la société, mais ils se meuvent dans l'élément changeant des faits et des conventions, et, par conséquent, ils doivent se produire et se démontrer par les vrais principes de la philosophie chrétienne, et par les origines historiques ou par les changements légitimes de gouvernement ; il n'est pas permis d'attaquer la possession de ceux-ci par les armes ou par des écrits, tant qu'elle n'est pas démontrée certainement illégitime : on ne peut par des raisons incertaines rendre douteuse une possession certaine. Les devoirs obligent celui qui préside aux destinées d'un peuple d'en promouvoir la nationalité et l'indépendance en conservant à chacun ses droits ; les devoirs particuliers commandent d'y coopérer par des vertus privées et d'abandonner les actes publics au chef de l'ordre public. » ¹⁹⁰

* * *

Il ne nous reste plus qu'à faire l'application de cette doctrine au cas qui nous occupe, c'est-à-dire, au Canada, et particulièrement à la province de Québec.

On peut se demander qu'elle est actuellement notre situation vis-à-vis de la métropole. Nous la trouvons exactement décrite, ce semble, dans un passage d'une revue américaine. ¹⁹¹ L'auteur de ces lignes voulant dire au juste quel est le statut national de l'Irlande, depuis le traité anglo-irlandais, croit ne pouvoir faire mieux que de la comparer au nôtre.

« Quiconque, écrit-il, a vécu dans ce pays ou est parfaitement au courant des conditions qui y dominent, sait que les Canadiens se considèrent comme un corps national distinct, possédant une vraie liberté, réclamant et exerçant tous les privilèges d'un État. On trouve chez eux la conscience d'une dignité, d'un esprit, d'une destinée qui sont bien leurs. Et cela est le résultat de l'heureux développement de leur pays dans tous les domaines, si bien que la nation est prospère et le peuple content. »

Cette situation enviable n'est pas encore ce qu'il y a de mieux. L'indépendance complète lui est préférable. Tout de même, nous l'avons démontré, la dépendance

¹⁹⁰ Taparelli, ouv. cit. p. 375.

¹⁹¹ *The Catholic World*, Janvier 1922, p. 569.

ne répugne pas à la nature d'une nation. Mais on ne peut pour cela refuser à notre pays le droit de chercher, par des moyens légaux et constitutionnels, à obtenir l'autonomie complète, et si la chose est possible, la souveraineté d'un État. Les Canadiens français qui doutent de la durée du lien britannique et du maintien de la Confédération peuvent donc, en toute sécurité d'esprit, se préparer à faire un profitable usage d'une complète indépendance. Le droit naturel et la philosophie catholique les justifient d'agir ainsi.

Dans le cas de rupture du lien britannique, rupture qui peut être l'effet d'une guerre, d'une révolution, etc., rupture dont nous ne serions nullement responsables, que devraient faire les Canadiens français ? Leur serait-il préférable d'essayer de perpétuer la Confédération ou de s'annexer aux États-Unis ou de fonder un État français ? Cette dernière solution paraîtra la meilleure à un grand nombre. Plusieurs auront des sympathies pour l'une ou l'autre des deux autres, et principalement pour la première. Quoi qu'il en soit, *in dubiis libertas*.

Quelles que puissent être les différentes opinions au sujet d'un *modus vivendi*, qui, somme toute, appartient encore au monde des pures possibilités, nous concluons que, dans l'hypothèse d'une séparation d'avec la métropole sans qu'il eût faute de notre part, les Canadiens français, *servatis servandis*, auraient parfaitement le droit de fonder un État indépendant, destiné à continuer, en Amérique, ce qu'on a si bien appelé la mission providentielle de la race française.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 3.

*“Quelle sera
notre philosophie ? *.”*

Hermas Bastien

[Retour à la table des matières](#)

Voici close l'année jubilaire du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas. On en a fait la glorification et l'apothéose de la doctrine du Docteur Angélique. Jamais, il n'avait reçu pareille unanimité d'éloges venant de milieux aussi divers. On a vanté, avec raison le caractère permanent de sa modernité. L'actualité des grandes thèses thomistes est apparue plus vivante. Les idées qu'on a remuées, les théories dont on a montré les applications multiples dans des ouvrages, des conférences, des disputes philosophiques, contenaient trop de vérité pour n'avoir pas profondément impressionné les intelligences. Il s'y est produit un tassement des valeurs. Des idoles longtemps jugées intangibles ont été découronnées. Les élites ont saisi le prix d'une doctrine que des siècles ont longuement éprouvée et qui reste le fruit de l'humanité pensante. De même que saint Thomas avait christianisé l'aristotélisme en rehaussant sa destinée, ainsi le thomisme s'est enrichi depuis le moyen-âge de six siècles d'expérimentations scientifiques.

D'éclatants systèmes se sont effrités. Comme tout effort intellectuel, à plus forte raison, s'il est génial, ces essais n'ont pas été vains. Ils ont illustré la consistance du thomisme. Bien plus, ils ont servi, par leurs parties neuves, à parfaire l'armature de sa synthèse. On ne saurait nier que l'expérience poussée si loin de

* *L'Action Française*, XIII, 1 (janvier 1925), pp. 312-316.

nos jours, n'a pas en quelque sorte rénové certains exposés scolastiques. Aussi, le thomisme actuel apparaît-il comme rajeuni parce qu'il a été fidèle à la tradition et accueillant au vrai progrès.

Les *Nouvelles religieuses de Paris* ¹⁹² ont résumé en quelques résolutions succinctes qu'il importe de faire nôtres, les leçons pratiques de ce jubilé. Que le thomisme illumine tout l'enseignement catholique. Que ses principes alimentent les œuvres et les initiatives sociales. Eux seuls peuvent à nos labeurs donner quelque pérennité.

Si la religion met un point fixe dans l'esprit et une énergie dans la volonté, la philosophie, comme la science, favorise les idées. Celles-ci fournissent à l'ordre social et aux mœurs un appui et un fondement. Les hautes idées, en accord avec la foi, conditionnent les inlassables ténacités. D'où l'opportunité de nous demander : quelle sera notre philosophie ? Et l'importance de répondre qu'elle devra être vécue et thomiste.

Mgr L.-A. Paquet a esquissé ¹⁹³ l'histoire de l'enseignement philosophique canadien de l'origine de la colonie à nos jours. Depuis les premières leçons professées au Collège des Jésuites, en 1635, il faut admettre, à notre honneur, qu'il n'a pas dévié. Il est né chez nous avec l'Église. Même les époques les plus agitées de notre existence nationale ne l'ont point interrompu. Cet enseignement compte parmi les éléments formateurs de l'esprit d'un peuple. Aux saines notions philosophiques, nous devons d'avoir été prémunis des grandes erreurs doctrinales.

Dire que, plus que jamais, nous avons besoin d'une philosophie est un truisme. Mais la doctrine que dispensent nos institutions classiques est-elle suffisamment agissante ? Les œuvres de notre esprit, les initiatives de nos chefs, témoignent-elles toujours de sa vitalité ? On ne peut nier que notre journalisme, notre littérature, notre éloquence dénotent souvent une significative indigence de pensée. Nos gestes, non étayés par des convictions profondes, semblent incohérents. Si trop peu de programmes d'action se réalisent, ne serait-ce pas l'indice d'un désaccord sur les idées essentielles ? Si les classes populaires, servies par le bon sens, s'atta-

¹⁹² Fascicule de février 1925.

¹⁹³ *Études et Appréciations, mélanges canadiens*, p. 143-59.

chent à leur devoir, pourquoi les classes instruites désertent-elles ? Celles-ci ont pour fonction de revendiquer le respect des principes. Or, quelles erreurs n'entretient-on pas sur le droit social ? Notre législation oublie parfois les véritables relations de l'Église et de l'état. L'autorité civile méconnaît sa fonction de protectrice de la morale. Et le droit de propriété, dont on ébranle le fondement, est assailli par l'étatisme. On fait fi de l'influence du catholicisme pour calquer sa conduite sur des théories de tolérance à l'essai chez des peuples vermoulus. Bref, notre complicité avec la routine nous vaut des tâtonnements qui énervent l'âme de la race. A la moindre secousse, des glissements s'opèrent. L'historien de notre évolution sociale attribuera à la carence d'une doctrine vécue le fléchissement de la conscience populaire, l'oblitération du sens de l'honneur et l'avilissement de la dignité personnelle. Déjà notre génération est flasque, notre tempérament moral s'amollit, les traits distinctifs de notre âme perdent de leur relief. Plus de vigilance aurait certes évité bien des turpitudes.

Nous n'avons pas échappé à la double influence américaine et protestante qui nous apporte, l'une son naturalisme et l'autre son rationalisme. Celui-ci anémie notre adhésion aux vérités surnaturelles et aux devoirs qu'elles imposent. Celui-là contamine notre vie familiale. C'est pourquoi tant de vies affichent un éclectisme accommodant qui n'a rien de catholique, une désinvolture qui n'a rien de français, un égoïsme qui n'a rien de chrétien.

* * *

Notre philosophie, qu'il faut souhaiter plus vécue, sera le thomisme, philosophie catholique et universaliste. Un critique a affirmé ¹⁹⁴ qu'en poésie nous retardons toujours d'une époque. En philosophie, nous arrêtons-nous à la recherche de « l'axiome éternel » de Taine ¹⁹⁵ ? Serons-nous les ultimes partisans de l'anti-intellectualisme en nous entichant du devenir de Bergson ? Ce serait pur dilettantisme et, avouons-le, infructueuse expérience. Laissons quelques spécialistes jurer d'épuiser le réel par la science comme si ses conclusions se pouvaient priver de la métaphysique qui les complète et les coordonne. Souffrons que *l'Évolution créatrice* hallucine des intelligences qui s'isolent dans l'étude exclusive des phénomènes

¹⁹⁴ « Les Époques de la poésie canadienne-française », chanoine E. Chartier, *Revue trimestrielle*, août 1923.

¹⁹⁵ *L'Intelligence*.

nes. Les directions pontificales ¹⁹⁶, la discipline de l'Église ¹⁹⁷, et les leçons de l'année jubilaire nous prescrivent un autre choix de doctrine. L'urgence de créer des foyers de vie intellectuelle nous familiarise avec des doctrines d'anarchie. Pour que le goût de la nouveauté ne l'emporte sur notre devoir de l'heure, nous relirons, au besoin, l'aveu de Bergson lui-même : « Si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice (la scolastique), une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine. » D'ailleurs, il existe une loi de continuité que le souci de notre santé intellectuelle nous commande d'observer. Des sociétés s'en sont émancipées. Puisqu'elles menacent d'en mourir, nous n'avons que faire de les imiter si nous entendons édifier sur ce continent, quelque chose de durable.

C'est la philosophie éternelle - selon le mot de Leibnitz - qui favorisera et notre foi catholique et nos progrès de l'esprit en nous fournissant ses principes immuables ; qui nous détournera des aventures hasardeuses que nous n'avons pas le loisir de tenter ; qui nous aidera à mettre à la base de nos efforts de survivance la primauté intellectuelle. Ne l'ignorons point. Seule, l'intelligence libère. Les réactions auxquelles l'instinct de conservation ethnique accule notre peuple ne dégèneront pas en luttes stériles que si nous avons la certitude de pouvoir instaurer un ordre social dans la vérité.

¹⁹⁶ Encycl. « Aeterni Patris » ; « Pascendi » ; « Doctoris Angelici », etc.

¹⁹⁷ Codex Con. 1366 lib. 111.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)”.
TEXTES. 4.

*“La part de M. Isaac-Stanislas Désaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français vers l'époque de la renaissance religieuse de 1840 à 1855 *.”*

Lucien Beauregard, ptre

[Retour à la table des matières](#)

Le thomisme du R.P. Charland, O.P., a certainement influencé le choix de ce sujet. Dans sa sagesse aussi, le Comité français de ce Congrès a deviné que l'on pouvait étudier une tranche de notre histoire religieuse, sans s'inquiéter de l'influence probable de saint Thomas sur les faits, les idées et les institutions.

Le sujet devait sourire, d'une façon particulière, à M. le Président général choisissant son Alma Mater pour y tenir les assises de ce congrès. Vous imaginez alors, avec quelle fierté, M. Victor Morin, vous amenant visiter le berceau de sa belle culture, désire vous révéler, en M. Désaulniers, l'une des plus pures gloires de son séminaire. Puisse-t-elle n'être pas déçue.

Seul, à mon avis, le choix du rapporteur de ce sujet ne fut pas des plus heureux. Pour un professeur de mon espèce, on a présumé, trop facilement que l'occasion serait belle et la tâche agréable de vous servir une page d'histoire de philo-

* *Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique (Rapport 1941-42), pp. 77-88.*

sophie. En réalité, par un excès de délicatesse, on a pensé qu'il serait moins pénible de faire exécuter par un enfant de la maison une croyance historique très chère à ses anciens mais que la critique actuelle oblige de réviser.

Au nom du séminaire, je veux néanmoins remercier les organisateurs de ce congrès d'avoir choisi celui qui porta jadis si loin la renommée de ce collège pour illustrer une renaissance thomiste au Canada vers 1840-1855.

* * *

I

Après un mot de biographie de M. Désaulniers et quelques explications sur l'état de l'enseignement philosophique au Canada, pour la période en cause, je vous ferai voir M. Désaulniers, précurseur et apôtre de la philosophie de saint Thomas. Vous me pardonnerez de dépasser un peu les limites de l'époque 1840-55. J'espère, d'ailleurs, vous convaincre que les cadres historiques de mon sujet ne peuvent être autres que 1840-1865. A qui donc revient l'honneur d'avoir introduit le thomisme au Canada ? Plusieurs revendiquent ce mérite. Ce travail aidera, je l'espère, à résoudre ce problème. ¹⁹⁸

¹⁹⁸ Les sources de cette conférence proviennent surtout des *archives du Séminaire*. Je m'excuse de n'avoir pas eu le temps de les consulter toutes. J'étais bien sur l'impression, au mois dernier encore, d'avoir été classé avec les rapporteurs de la réserve. Malgré ma bonne volonté à servir dans l'active, depuis le 9 septembre, je n'ai pu recueillir plus abondante moisson de documents.

A- Un mot de biographie

[Retour à la table des matières](#)

M. Isaac-Stanislas Désaulniers naquit à Sainte-Anne d'Yamachiche, le 27 novembre 1811, année de la fondation de ce séminaire. Après de brillantes études au séminaire de Nicolet, il prit la soutane, le premier septembre 1829. Séminariste, il fut, en même temps, professeur au collège de Saint-Hyacinthe, pendant sept ans. Il passa un an au collège des Jésuites à Georgetown, États-Unis, pour se perfectionner dans les sciences. Il en revint en 1834, avec le titre de maître-ès-arts. Élevé à la prêtrise, le 3 juillet 1837, par Mgr Bourget dont il fut le premier prêtre.

M. Désaulniers fut remarquable par sa science, son amour de la vérité et son dévouement à l'Église. Trois grandes pensées inspiraient sa vie : devenir un savant, faire connaître saint Thomas d'Aquin, assurer l'avenir de son collège.

Il rêvait d'abord de s'approprier les sciences, physiques, chimiques et mathématiques pour donner aux élèves un enseignement qui, un jour, attirerait l'approbation de l'Église et de l'État. Restituer à saint Thomas la place que sa méthode et ses idées doivent occuper dans l'enseignement de la philosophie le préoccupait encore davantage. C'est pourquoi, à cette époque, M. Désaulniers fut le premier, semble-t-il, à remettre en honneur dans les classes l'étude de saint Thomas. La construction du second collège dont le centre demeure encore fut vraiment son oeuvre. Pour avoir dirigé les architectes dans la préparation des plans et s'être constitué le mendiant des ressources nécessaires à cette entreprise, M. Désaulniers se permettait de dire : Mon collège. C'est à lui aussi que le séminaire doit l'institution de l'Oeuvre des bienfaiteurs. C'est donc avec raison qu'il est vénéré comme second fondateur.

M. Désaulniers enseigna, durant près de 39 ans. Il fut, tour-à-tour et même simultanément, parfois, professeur de mathématiques, de physique, de chimie, de sciences naturelles, d'Écriture Sainte, de théologie et enfin de philosophie. Sa qualité de professeur de philosophie éclipse toutes les autres et c'est sous ce titre que son souvenir est rappelé, avec tant de satisfaction, dans cette maison. M. Désaul-

niers a enseigné ces matières, avec un talent et un succès qui dénotaient une grande pénétration d'esprit et un grand amour du travail.

À l'extérieur, M. Désaulniers se fit remarquer par ses conférences et ses prédications. En 1856, à la requête de l'épiscopat, il se fait apologiste et défenseur de l'Église contre Chiniquy, le prêtre apostat, qui ravageait les groupements canadiens de l'Illinois. Il s'acquit alors le glorieux titre de « fléau du schisme. »

M. Désaulniers fut supérieur du séminaire de 1853-1859 et Vicaire Général du diocèse. Il mourut, le 22 avril 1868, âgé de cinquante sept ans. Il demeure dans l'histoire du séminaire le symbole d'une très vive amitié entre l'Alma Mater et les anciens. Jamais, semble-t-il, professeur ne fut plus aimé de ses élèves. Jamais aussi un prêtre de cette maison n'a paru réunir en sa personne autant de titres à l'admiration de son milieu et du pays tout entier.

M. Désaulniers n'a publié aucun livre. Il nous reste de lui plusieurs manuscrits, dont quelques conférences, une traduction inachevée de la Somme contre les Gentils, des commentaires d'Écriture Sainte et trois cahiers de notes d'un voyage en Europe. A ceux qui lui reprochaient de ne pas faire de livres, il répondait tout simplement : mes élèves seront mes livres.

B- Enseignement philosophique, vers 1840

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque M. Désaulniers débuta, dans l'enseignement de la philosophie, en 1831, les manuels alors en usage dans nos collèges ne contenaient à peu près rien des principes de saint Thomas. Une double enquête ne laisse pas de doute sur ce point. La première faite par Mgr Paquet, en 1918, dans une conférence intitulée « Coup d'œil sur l'enseignement philosophique au Canada, » laisse entendre, bien charitablement, que les ouvrages de philosophie utilisés entre 1800-1855 étaient bien peu thomistes. Les thèses de métaphysique générale « sont à peine effleurées. » On ne parle de l'origine des idées, de l'union de l'âme et du corps, qu'en termes obscurs et qu'avec des pensées vacillantes. - *Mélanges canadiens, Études et appréciations*, 1918, p. 160 etc.

Une autre enquête qui a titre « Pour l'histoire du thomisme » faite par l'abbé Maurice Roy de Laval, est encore plus concluante. Le premier manuel canadien de philosophie parut en 1835. Il avait pour auteur l'abbé Jérôme Demers du séminaire de Québec, professeur de philosophie depuis 1800, et jouissant, chez ses contemporains, d'une certaine réputation de philosophe. Or, l'analyse de ce manuel montre, à l'évidence, que c'est avec l'abbé Demers que notre enseignement philosophique s'est le plus éloigné de saint Thomas. A peine s'y trouve-t-il une ou deux mentions d'Aristote et de saint Thomas. De la scolastique et du thomisme il laisse tout ignorer. Il ne retient guère de la philosophie que ce qui a une valeur apologétique. Il était d'usage, au début du siècle dernier, de donner aux élèves de philosophie un petit bagage d'idées saines et des armes surtout apologétiques et religieuses pour servir contre les Encyclopédistes dont l'influence était déjà grande dans notre pays.

Le texte de l'abbé Demers resta en usage pendant une quinzaine d'années. En 1847, le futur cardinal Taschereau l'expliquait encore à ses élèves. Il fut remplacé par le manuel de Mgr Bouvier, ouvrage utilisé en France. C'était un léger progrès, car c'était encore le même flottement de doctrine et une ignorance presque égale de la scolastique. - *Journées thomistes, Essais et Bilans*, 1935, p. 23 etc.

C'était donc vers 1850. « Mais, ajoute l'abbé Roy, les idées allaient changer. Déjà, à Saint-Hyacinthe, un jeune professeur, l'abbé Désaulniers, avait osé réclamer un retour intégral à saint Thomas. C'était un signe des temps. Ce « déjà à Saint Hyacinthe » nous situe parfaitement dans la période de 1840. Nous en reparlerons. Faisons maintenant une courte enquête dans les sources de la petite histoire de ce séminaire.

En 1833, M. Désaulniers alla, à Georgetown, étudier les sciences. Il fut remplacé, en philosophie, par l'abbé J. Sabin Raymond, jusqu'en 1838. Or c'est pendant cette absence de M. Désaulniers, en 1833, que l'enseignement philosophique du collège de Saint-Hyacinthe fut l'objet d'une polémique qui eut, pendant plusieurs mois, sa répercussion dans les journaux ; l'*Ami du peuple* et l'*Écho du pays*. Les idées lamennaisiennes des professeurs du collège, qui étaient aussi celles de Mgr Lartigue, étaient habilement combattues par M. Odelin, curé de Saint-Hilaire. M. Odelin, très versé dans les questions philosophiques, perdit, dans la controverse, les succès de plume, mais triompha bientôt, à la condamnation de la philoso-

phie de Lamennais par l'Encyclique *Singulari nos*, le 25 juin 1834.¹⁹⁹ À la grande satisfaction du curé de Saint-Hilaire, on le pense bien, MM. Prince, directeur du collège, Joseph Larocque et Sabin Raymond, professeurs qui avaient pris part à la polémique, publièrent dans les journaux leur adhésion au document pontifical.

L'histoire anecdotique de Mgr Raymond qui rapporte cet incident conclut ainsi : « En 1833, on n'enseignait pas au Collège de Saint-Hyacinthe la philosophie de saint Thomas. Les doctrines du Docteur Angélique étaient alors tout à fait inconnues. Nous entendions bien parler, dit le chroniqueur, de saint Thomas comme d'un grand théologien ; nous ne connaissions sa Somme que de nom. Nous n'avions pas même de livre pour l'étude de la philosophie ; cependant, nous avions des cahiers en partie faits par nos professeurs. Depuis, on s'est servi des *Institutiones philosophicae* du vénérable M. Demers qui ne traite pas toutes les questions de philosophie ; on n'y trouve pas non plus les doctrines de saint Thomas. Nous avons eu, plus tard, le manuel de Mgr Bouvier dont la philosophie est très méthodique, mais passablement cartésienne. » - *Entretien sur l'Histoire du séminaire* rédigé par Mgr Raymond, en 1879.

Voilà donc le climat philosophique du séminaire et des autres maisons d'enseignement, vers 1840. M. Désaulniers, avant d'aller à Georgetown, partageait, lui aussi, le point de vue cartésien. Il l'avait même soutenu, contre ses maîtres à Nicolet, et avec succès, rapporte-t-on. Au reste, à cette époque, M. Désaulniers se préoccupait surtout d'exceller dans les discussions. Il avouera, d'ailleurs, plus tard, qu'il n'a jamais été satisfait de l'enseignement philosophique qu'il avait puisé à d'autres sources qu'à celles de l'Ange de l'École.

Nous suivrons maintenant M. Désaulniers, depuis son retour de Georgetown, 1834, jusqu'à 1865. Nous verrons qu'il évolua vers le thomisme, bien lentement, avec toute la prudence d'une sagesse qui se construit, pierre par pierre. Il y a

¹⁹⁹ En 1833, aux exercices littéraires de fin d'année, M. J. Sabin Raymond fit soutenir par ses élèves diverses thèses philosophiques. Dans l'introduction à la thèse sur l'origine du pouvoir et sur l'obéissance due à l'autorité, on déclarait que, depuis l'Encyclique *Mirari vos*, 1832, il n'était plus permis de suivre les opinions politiques de l'abbé de Lamennais. Toutefois, dans la même séance, on fit bel et bien soutenir la thèse lamennaisienne sur le fondement de la certitude. Cf. *Histoire anecdotique*, p. 15, 1879, Mgr Raymond.

dans le thomisme de M. Désaulniers quelque chose comme l'avant et la venue, l'attitude du précurseur et celle de l'apôtre.

-II-

A- M. Désaulniers réclame et étudie le thomisme, 1834-1858

[Retour à la table des matières](#)

À son retour de Georgetown, observe Mgr Raymond, M. Désaulniers n'était plus lamennaisien. Les Jésuites avaient toujours combattu cette doctrine. Toutefois, ces bons Pères de Georgetown ne semblent pas avoir été, tout à fait, thomistes. Ils auraient, en effet, conseillé à M. Désaulniers d'introduire, ici-même, « le petit manuel de l'abbé Doney, » prêtre de Besançon qui avait réédité, en 1827, la fameuse Philosophie de Lyon. Or ce manuel en usage dans les séminaires français, durant les deux tiers du XIXe siècle, était franchement hostile à la scolastique, partageait les idées de Descartes et ignorait, tout simplement, saint Thomas. - *Lettre de M. Prince à Mgr Lartigue, 25 octobre, 1833.* -

En 1834, M. Désaulniers constate donc que l'on n'est plus partisan de Lamennais mais plus cartésien que jamais. « Il eut alors à lutter contre ses confrères dont il avait auparavant soutenu les idées, avec cette ardeur qu'il mettait dans toutes les discussions. Il enseigne, peut-être à cause de cela, les mathématiques, pendant quatre ans, puis en 1838, il reprend l'enseignement de la philosophie qu'il avait faite, en 1831-33, avec un bien grand succès, mais, remarque Mgr Raymond, ce n'est que plus tard qu'il a étudié et enseigné les doctrines de saint Thomas. » *Hist. anecd. p. 60.*

Notre sujet demande de préciser ce « plus tard ». Dans son *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe*, Mgr C.P. Choquette affirme que M. Désaulniers fut l'un des premiers sinon le premier, à prôner au Canada, vers 1840, la philosophie de saint Thomas. Il s'employa, dit-il, à cette innovation avec le zèle d'un néophyte. Il

s'était d'abord familiarisé avec le langage scolastique, dans la philosophie de Goudin, O.P. ; puis la Somme du Maître eut exclusivement sa confiance. Bientôt ses élèves n'eurent plus de goût que pour les doctrines thomistes. Vol. 1, p. 491.

Ce témoignage de Mgr Choquette aurait une valeur décisive si j'avais pu trouver la source écrite d'où est sortie cette formidable affirmation. Je chercherai encore. A noter cependant la grande valeur du témoin extraordinaire qu'est pour nous ce vénérable prélat de quatre-vingt six ans. Mgr Choquette connu au séminaire, pendant plus de 15 ans, Mgr Raymond qui fut l'un des premiers élèves du premier cours, à l'ouverture du séminaire, en 1811. Par Mgr Choquette, nous sommes encore unis avec le fondateur, par l'organe et les liens d'une tradition vivante.

Une lettre, toutefois, du R.P. B. Chocarne, O.P., auteur de la vie de Lacordaire, et datée du mois d'août 1868, confirme l'avancé de Mgr Choquette, sans cependant être aussi catégorique sur la date du thomisme de M. Désaulniers. Le R.P. énumère à son correspondant les raisons qui rendent « le petit coin de terre de Saint-Hyacinthe si sympathique à la famille dominicaine. » Il y a bien l'admiration de Lacordaire dont Mgr Raymond s'est fait l'apôtre, le collègue est au courant de toutes les publications dominicaines, puis ajoute le P. Chocarne, il y avait alors au collège un professeur du plus haut mérite qui s'était épris pour la doctrine de saint Thomas d'un amour passionné, s'était familiarisé avec le langage scolastique dans la philosophie de Goudin et ne voulait plus avoir d'autre auteur que la Somme du Maître. Les écoliers, comme on dit encore au Canada, puisèrent à cette source, le goût et l'amour des doctrines thomistes et des études fortes et sérieuses. - *Courrier de Saint-Hyacinthe*, 1868. -

De fait, dans la décade de 1840, un climat thomiste se révèle par des manifestations publiques, au séminaire de Saint-Hyacinthe. D'abord, à cette époque, saint Thomas était l'objet d'un culte spécial dans la maison : la confrérie de la Milice Angélique qui l'honore pour Patron y avait été établie. Entre 1844 et 1850, dans les exercices littéraires de fin d'année, il arrivait, relate Mgr Raymond, que l'on plaçait sur le théâtre, en la montrant comme une œuvre surhumaine, la Somme de saint Thomas. Ce livre à la main, nos jeunes orateurs défiaient les intelligences les plus fortes des siècles modernes de venir apporter un monument qui pût être mis à côté de celui de saint Thomas. - *Eloge de M. Désaulniers* par Mgr Raymond, 1868. - Il n'est pas difficile de conclure que de telles manifestations n'étaient pas

étrangères à celui qui « luttait contre les idées philosophiques de ses confrères et de son temps. »

Je crois devoir affirmer, cependant, à la suite de mes recherches, que, avant 1858-60, M. Désaulniers, s'il a réclamé, auprès de ses confrères dans l'enseignement et devant ses élèves en classe, l'introduction des doctrines thomistes, il ne les enseignait pas encore lui-même. Mais, de 1860 à 1868, des documents authentiques établissent un professorat thomiste.

Quand on lui parlait de son enseignement philosophique, M. Désaulniers, distinguait toujours deux périodes. La première, depuis 1838 et la vingtaine d'années qui suivirent, la seconde, à partir des environs de 1860. En 1849, M. Désaulniers devenait professeur de théologie, pour une période de neuf ans. Il paraissait quitter sans regret l'enseignement de la philosophie. A plusieurs reprises, il avait déclaré qu'en étudiant et en enseignant les divers systèmes de philosophie, il n'avait trouvé dans aucun d'eux une lumière qui satisfait son intelligence, du moins sur plusieurs points importants. C'est en enseignant la théologie, dans la décade de 1850, qu'il fit, en réalité, ses études thomistes. Il reprendra, vers 1860, l'enseignement de la philosophie.

J'apporte deux déclarations personnelles de M. Désaulniers pour établir que, avant 1858, s'il réclamait le thomisme, il ne l'enseignait pas encore. La première est extraite d'une conférence de M. Désaulniers donnée à Montréal, au Cabinet de Lecture paroissial en février 1865. Voilà cette déclaration :

« Pour ma part, je le sais, j'ai enseigné pendant vingt ans, à la suite de Descartes et de Malebranche et j'atteste que cette longue étude de la fausse philosophie n'a jamais satisfait mon intelligence. Mais, depuis que j'étudie saint Thomas, tout paraît lumineux et j'admire profondément la merveilleuse harmonie de tous les principes de cette philosophie aussi étendue que profonde. » - *Cabinet de Lecture*, no 7, p. 229.

En comptant dans le professorat de M. Désaulniers, ces vingt ans d'enseignement non thomistes, on arrive à 1859 environ.

La seconde déclaration fut faite, en 1864, à la clôture du synode diocésain, alors que les anciens élèves auxquels M. Désaulniers avait enseigné la philosophie et la théologie, depuis 35 ans, s'étaient réunis pour fêter le professeur bien-aimé. Une adresse, lue par un des élèves de son premier cours, R. Raymond, faisait allu-

sion à son enseignement thomiste. M. Désaulniers, dans sa réponse déclara ce qui suit :

« Messieurs, vous avez la bonté de me considérer, dans mon enseignement, comme appuyé sur la doctrine de l'Ange de l'École. Ceci me fournit l'occasion de vous exprimer le regret de n'avoir pas été initié plus tôt à la philosophie de saint Thomas, la seule vraie, la seule indispensable et suffisante pour résoudre toutes les difficultés philosophiques, à la satisfaction de l'intelligence humaine. J'aime à vous dire, en cette circonstance, afin de réparer les défauts et le vide de mon premier enseignement ce que j'ai dit, sur un autre théâtre, en mettant mes paroles dans la bouche de l'Ange des lumières : Ressuscita Thornam et exaltabo Ecclesiam. »

Or, c'est aux alentours de 1860 que commença le « second enseignement philosophique » de M. Désaulniers.

Enfin, voici un indice que la critique historique ne peut négliger et qui insinue positivement que jusqu'en 1860, le texte philosophique mis entre les mains des élèves n'était pas précisément thomiste.

Dans les livres de la Procure du Séminaire, j'ai relevé qu'aux environs de 1860, on vendait encore aux élèves de philosophie le manuel Bouvier, c.à.d., comme on l'a fait voir, plus haut, un ouvrage passablement cartésien.

Je conclus donc que, de 1833-58, M. Désaulniers, non seulement a lutté contre la philosophie de ses confrères, mais qu'il a enseigné, lui-même, sans enthousiasme du reste, la fausse métaphysique du temps. Sa part, durant cette période, à l'introduction du thomisme, se résume à celle d'un revendicateur, à l'attitude d'un quelqu'un qui se remet à l'étude pour méditer longuement une doctrine absente du milieu et des manuels en usage dans la maison. Bref, le rôle de M. Désaulniers, de 1840-55 fut de préparer les voies à un enseignement purement thomiste, d'être, par conséquent, le précurseur des doctrines de l'Ange de l'École.

B- M. Desaulniers enseigne le thomisme (1858-1868)

[Retour à la table des matières](#)

1° Et d'abord faisons la critique de cette opinion voulant que M. Désaulniers ait été le premier à enseigner au Canada la philosophie thomiste. Cette croyance, fermement partagée, jadis, par les anciens de cette maison, et que l'on retrouve dans presque tous les éloges et les regrets exprimés, à la mort de M. Désaulniers, cette opinion, dis-je, appelle aujourd'hui un peu de nuances et de distinctions.

En faisant le panégyrique de M. Désaulniers, Mgr Charles Larocque, évêque de Saint-Hyacinthe, avait bel et bien déclaré que le regretté professeur avait introduit la philosophie thomiste au Canada; il y avait, dans l'assistance, des représentants religieux et laïques de tous les coins du pays. Personne n'avait réclamé. Les journaux répétaient à l'unisson, la même chose. *La Minerve*, d'accord avec le *Courrier de Saint-Hyacinthe*, déclarait que « ce fut un fait vraiment providentiel que M. Désaulniers ait eu la Somme théologique entre les mains, qu'il l'ait surtout approfondie et expliquée, alors que pas un dans le pays n'avait l'idée de chercher la vérité dans les écrits de saint Thomas. » 1868, *Courrier St. Hyacinthe* et *Minerve*.

Certes, je voudrais bien pouvoir donner à M. Désaulniers tout le crédit d'avoir introduit le thomisme au Canada. Empruntant au vieux chroniqueur de cette maison que fut M. François Tétreault les termes laconiques de son journal, dans lequel il notait si fidèlement toutes choses, je préfère vous dire : au dix-neuvième siècle, « Monsieur Désaulniers a replacé sur le chandelier de l'École la bienfaisante lumière de saint Thomas ». Remarques de M. Tétreault, le 22 avril 1868.

De fait, il y eut, sous la domination française, un enseignement thomiste au Canada. Des travaux historiques établissent que, au Collège des Jésuites, vers 1665, ainsi que l'affirme Rochemonteix, « on suivait la méthode scolastique et on expliquait le Docteur angélique. » Il serait intéressant d'établir jusqu'à quel point ce thomisme fut intégral, sous la domination française. Cette enquête déborde notre sujet.

L'abbé Maurice Roy qui a tenté cette enquête nous avertit de ne pas trop prendre à la lettre la déclaration de Rochemonteix. Néanmoins, les cours de philosophie qui sont conservés, au Séminaire de Québec, dans les cahiers de cette époque, sont d'inspiration thomiste, au dire de Mgr Paquet. - *Mélanges canadiens*, 1918, p. 148. Aux approches de la conquête le culte de Suarez et les infiltrations cartésiennes gagnèrent nos rives. Il y eut donc au Canada un enseignement thomiste, avant M. Désaulniers. Nous doutons, toutefois, de sa parfaite orthodoxie thomiste.

Si M. Désaulniers n'a pas introduit le thomisme au Canada, son enseignement philosophique, au milieu du siècle dernier, eut certainement le grand mérite d'en déclencher la restauration. Et de la sorte, M. Désaulniers prend figure de chef de file sur tous ces contemporains, dans le domaine philosophique. Il est, tout de même, assez étonnant que ce renouveau thomiste ait pris naissance, dans un collège de campagne. Nos anciens avaient un peu sujet de se glorifier en se comparant avec les autres intellectuels du temps. Au séminaire de Québec, par exemple, l'enseignement intégral du thomisme ne commença qu'en 1880, avec Zigliara, un an après l'Encyclique, *Aeterni Patris* de Léon XIII. Alors qu'en 1860, M. Désaulniers commentait la Somme à ses philosophes, à Québec, le futur Mgr Paquet n'obtenait qu'en 1881 l'autorisation de commenter le même ouvrage à ses grands séminaristes. - *Essais et Bilans*, p. 26.

On s'explique dès lors, avec quelle fierté, en 1874, Mgr Raymond portait à la connaissance de Rome, qui les lui demandait, les détails suivants :

« Il n'y a encore que quelques années, le collège de Saint-Hyacinthe possédait un professeur dont la haute intelligence et les connaissances philosophiques et théologiques jetaient sur lui un grand éclat. Son enseignement était écouté, avec le plus vif intérêt ; sa parole, consultée de toutes parts, faisait autorité ; il a laissé un nom auquel le pays tout entier rend honneur.

« M. Désaulniers adopta, avec ardeur, les idées philosophiques de saint Thomas ; elles firent l'objet de son enseignement ; il les soutint avec énergie, parce qu'elles satisfaisaient sa raison et parce qu'elles tirent du génie du grand docteur et de l'estime qu'a faite l'Église de ses œuvres, une autorité dont rien à ses yeux ne pouvait balancer la valeur.

« Si le nom de saint Thomas est plus connu dans notre société canadienne, si ses livres sont étudiés davantage, si ses doctrines ont plus d'empire sur les esprits, ces précieux effets sont en grande partie produits par l'enseignement du professeur dont nous déplorons la perte et dont nous aimons à rappeler et à glorifier la mémoire. » *Entretien sur saint Thomas*, Mgr Raymond, à l'occasion du 6e centenaire, mort de saint Thomas.

Vous pensez bien que ces détails n'étaient pas de nature à déplaire à Léon XIII qui, cinq ans plus tard, allait recommander si fortement la doctrine de saint Thomas. Cela explique et excuse aussi l'admiration trop exclusive de nos anciens qui n'accordaient qu'à M. Désaulniers le mérite d'avoir introduit, le premier, le thomisme au Canada.

2°- Voyons enfin ce que fut l'enseignement thomiste de M. Désaulniers. Un incident des plus curieux nous révèle d'abord que le thomisme, de facto, était enfin en honneur dans la maison. Jusqu'en 1862, la fête patronale des philosophes avait toujours été sainte Catherine. Or voici qu'une délégation de 25 philosophes s'amène, un jour, chez M. le supérieur Raymond, lui présentant une requête dans laquelle on le priait de substituer saint Thomas à sainte Catherine. Toute une série de considérants dignes de leur sagesse y étaient apportés. En voici un entre autres :

Nous voulons saint Thomas parce que nous étudions MAINTENANT sa doctrine philosophique : devenus ses disciples, il est naturel que nous aimions à parler de lui, dans nos fêtes de philosophes et à voir son nom inscrit sur nos insignes. D'ailleurs, la postérité savante de tous les siècles ne l'a-t-elle pas pris pour Patron, en le proclamant l'Ange de l'Ecole ? - Archives du Séminaire.

Ce MAINTENANT que nous étudions sa philosophie est révélateur. Il coïncide avec l'approbation du cours abrégé de philosophie que M. Désaulniers commençait alors à dicter à ses élèves. Je constate que ceux-ci se transmettaient fidèlement ces leçons de philosophie, même après la mort de leur auteur. Nous n'avons pas dans nos archives le manuscrit de M. Désaulniers ; il y a par contre quelques cahiers d'élèves.

Il est facile de constater dans ces exemplaires la clarté d'exposition et le grand souci de précision thomiste qui préoccupait M. Désaulniers. Certaines pages de

cours contiennent plusieurs références à saint Thomas. C'était sans doute, pour rendre plus accessible à ses élèves la doctrine thomiste que M. Désaulniers avait entrepris, le 3 mai 1861, la traduction de la Somme contre les Gentils. L'archiviste du temps n'a pu trouver que la version des 36 premiers chapitres, que nous possédons encore. Évidemment, il ne faut pas chercher, dans le cours abrégé de philosophie de M. Désaulniers, la perfection des manuels thomistes d'aujourd'hui. En 1867, après un premier avertissement de la maladie qui allait l'emporter l'année suivante, M. Désaulniers voulait faire un traité de philosophie selon les doctrines de saint Thomas. C'eût été le développement de l'abrégé qu'il n'avait mis entre les mains de ses élèves que provisoirement.

M. Désaulniers donna aussi, à l'institut médical et au Cabinet de Lecture de Montréal, des conférences publiques sur l'histoire de la philosophie. Le succès de ces cours fut considérable. Les comptes-rendus du *Courrier* et de la *Minerve* du temps trahissent un enthousiasme qui assimile M. Désaulniers aux meilleurs conférenciers de l'Europe. L.-O. David, dans son petit livre très louangeur, sur M. Désaulniers, observe que, au sortir des conférences de philosophie de notre héros, tout le monde était surpris d'avoir été littéralement subjugué par un exposé aussi clair et aussi éloquent portant sur des sujets arides et peu attrayants, comme l'être, la matière, l'union de l'âme et du corps. L'élite intellectuelle de Montréal courait l'entendre ; il a démontré devant elle les doctrines de saint Thomas ; les plus vifs applaudissements de son auditoire et les appréciations des journaux ont rendu hommage à la hauteur de son talent et ont montré qu'il a su donner le plus favorable accueil à la philosophie du grand Docteur. *Éloge Désaulniers*, page 46. Ces conférences furent données entre 1864-66.

La meilleure partie peut-être de l'enseignement philosophique de Monsieur Désaulniers, celle qui jaillissait de son beau talent d'improvisation, fut ensevelie dans le cœur et l'esprit de ses élèves. Il faisait preuve, à l'heure de ses cours, d'une conviction, d'une fraîcheur de découverte, d'un sentiment de libération qui impressionnaient bien vivement les élèves de ses classes et les auditoires de ses conférences. Il est regrettable que quelqu'un parmi eux n'ait pas songé à sténographier ou à noter davantage les savantes leçons du maître. On constate, en effet, entre l'aide-mémoire dont se servait M. Désaulniers et les rapports que donnent les journaux de ses conférences, une différence qui illustre bien la richesse d'une

pensée qui ne se dévoilait toute entière que dans les allures dégagées et le jet continu de ses improvisations.

M. Désaulniers comptait probablement sur la demi-retraite d'un âge avancé pour développer complètement les canevas de connaissances dont son grand esprit était rempli. Mais il mourut, à l'âge de 57 ans. Sa pensée plus variée, plus profonde et plus solide que celle de Mgr Raymond, n'a laissé, dans nos archives que quelques bribes glorieuses, il est vrai, mais combien pénibles à déchiffrer. Mgr Raymond, au contraire, écrivait tout, avec méthode, et avait soin de publier les plus importantes de ses notes. Son oeuvre écrite est des plus considérables. M. Désaulniers, malgré qu'il n'ait rien publié, a survécu davantage, semble-t-il, dans la mémoire et l'affection de ceux qui les connurent tous deux. Mais si M. Désaulniers avait pu écrire toutes les belles choses qu'il a dites et pensées, quelle somme de vérités serait parvenue jusqu'à nous ! Comme les souvenirs les plus chers deviennent moins vivaces, à mesure que le temps nous sépare davantage des événements qui les firent naître, l'oeuvre de M. Désaulniers pour n'avoir pas été écrite, risque fort d'être inconnue des générations futures.

Nous aurons eu le mérite de rappeler, au moins par ce Congrès la personnalité thomiste de M. Désaulniers. Un centenaire de plus aura été souligné. Nous aurons peut-être suscité des historiens. Dans les archives de la petite histoire, il y a des pierres de taille pour édifier des monuments à bien des apôtres inconnus de notre génération plus inquiète de l'avenir que soucieuse du passé. Pourtant, comme demain serait mieux préparé si hier était mieux connu !

Se désintéresser du passé fut la grande faute de la philosophie moderne. Pour avoir négligé les trésors de vérité du Moyen-âge, il y eut, dit M. Désaulniers, une sorte d'invasion nouvelle des barbares, dans le domaine de la pensée. Il eut donc approuvé volontiers l'esprit de ce Congrès d'Histoire. Car, il faut, disait-il, relier la chaîne scientifique des âges qui nous ont précédés ... et qui a été brisée par les efforts réunis du philosophisme et du protestantisme. Que d'âmes on ramènerait dans les droits sentiers, si l'on pouvait répandre de nouveau sur le monde cette grande source de vérité que sont les enseignements de saint Thomas. - conférence, 26 janvier 1864.

Grâce à M. Désaulniers, il y eut, chez nous, une restauration thomiste, au siècle dernier. Pour plusieurs, aujourd'hui encore, cette doctrine de vie n'est qu'un

système de plus au musée de la pensée. Les préoccupations utilitaires dominent les temps présents, mais il n'est pas sûr que le monde s'en porte mieux. Rien pourtant n'est plus pratique que la connaissance de la vérité, Il en coûte cher à tous les peuples de l'univers d'avoir oublié que la vertu est plus utile que l'argent.

Nous, de cette province, il paraît que nous avons fait beaucoup de philosophie, mais que nous avons peu de philosophes, R.P.Forest, o.p. Il serait plus juste, peut-être, de dire que nous avons fait plus d'apologétique que de métaphysique. En tous cas, si nous sommes si jeunes encore dans le domaine des hautes spéculations, c'est que les MM. Désaulniers n'ont pas été plus nombreux. Mais les choses vont changer ... avec le rayonnement thomiste si attendu que va projeter bientôt l'Institut Médiéval de notre nouvelle Université.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

1. Manuscrits de M. Désaulniers, archives du Séminaire de Saint-Hyacinthe.
2. *Eloge de Messire Désaulniers*, par Mgr J.S. Raymond, 7 juillet, 1868.
3. *Histoire anecdotique*, Mgr Raymond, juin 1878.
4. *Entretien sur saint Thomas d'Aquin*, Mgr Raymond, 1874.
5. *Chroniques* de M.F. Tétreault, 1868.
6. *Courrier de Saint-Hyacinthe*, année 1868.
7. Journal *La Minerve*, 1868.
8. *Cabinet de Lecture*, nos 6 et 7, 1864, 1865.
9. Archives du séminaire de Saint-Hyacinthe, Adresses et Lettres au Supérieur.
10. *Le Collégien*, 1909-10, L. Primeau.
11. L.-O. David, *M. Isaac Lesieur-Désaulniers*, 2e édit. 1883.
12. *Essais et Bilans, Journées thomistes*, 1935.

13. Mgr L.A. Paquet, *Études et appréciations*, 1918.
14. Mgr C.P. Choquette, *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe*.
15. *Compte-rendu de la Grande Réunion*, juin, 1884, séminaire de S. Hyacinthe.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 5.

*Sur la condition du philosophe *."*

x x x

Nous publions ci-dessous un article d'un jeune philosophe canadien-français. Pour des raisons éminemment valables, qui se présenteront à l'esprit du lecteur attentif, l'auteur préfère garder l'anonymat. Bien que la publication d'articles non signés ne soit pas conforme à notre politique habituelle, nous avons cru devoir faire exception pour ce texte qui, à notre avis, constitue un apport précieux et original à la discussion d'un problème particulièrement important.

Cité Libre

[Retour à la table des matières](#)

Le philosophe peut trouver sur le plan social un excellent moyen de communication dans l'enseignement organisé, principalement au niveau de l'enseignement secondaire, car les conditions de l'enseignement servent bien la condition du philosophe. Ce serait sans doute entretenir une courte vue sur la place du philosophe dans la cité que de le confiner exclusivement à cette tâche, mais encore faut-il qu'il puisse y accéder. Or on sait que, pratiquement, dans la province de Québec, seuls sont jugés aptes à dispenser l'enseignement philosophique, dans nos collèges, ceux qui sont clercs.

Devant cette situation de fait et afin d'écarter certaines équivoques, il semble nécessaire de réfléchir un peu sans préjudice ni envie, sur la vocation actuelle du philosophe et sur la nécessité de préciser à quel niveau il se situe par rapport au théologien. Il semble que le philosophe qui veut être tel, dans le monde où nous

* *Cité Libre*, III, 7, (mai 1953) :pp. 15-19.

vivons et dans la perspective historique où nous sommes maintenant engagés, doit chercher à réaliser sa vocation au sein de la communauté humaine en découvrant de nouveaux moyens de communication ou en utilisant des moyens qui habituellement servent à des fins autres que la recherche de la vérité et de la justice.

Sa première démarche, qu'il soit français ou canadien, doit être une prise de conscience du problème de l'homme. Et, en 1953, le philosophe ne peut éluder une prise de conscience lucide et totale de la crise de civilisation où se débat présentement l'homme occidental.

Il doit pouvoir apporter sa contribution au diagnostic des problèmes de base et orienter la recherche des solutions particulières dans les différents secteurs de la vie individuelle et sociale.

La nécessité de l'histoire, ou mieux le vœu le plus profond de la multitude des hommes s'exprime par un besoin de libération proprement humain (à ne pas confondre avec certaines formes d'émancipation) au sein de la communauté du genre humain. Or la masse des hommes vit aujourd'hui en marge de la communauté humaine en raison de l'échec à la personne aux divers plans de l'activité sociale. C'est pourquoi il importe au salut de l'homme que chaque être humain soit intégré à la communauté en tant que personne.

Concrètement, cette promotion humaine des masses suppose une déprolétarianisation. Est prolétaire, on le sait, celui dont la condition ordinaire d'insécurité (économique, en particulier) engendre la séparation de la liberté et de la propriété. La promotion du prolétaire à un statut de personne, i.e. de liberté soutenue par la propriété, devient donc l'événement auquel le philosophe doit participer s'il veut éviter l'abstraction et l'illusion.

Il est possible de montrer comment le philosophe ne peut se réaliser sans la suppression du prolétariat et comment le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie. D'une part, la suppression du prolétariat équivaut à une promotion de la liberté humaine au sein des masses populaires et la réalisation du philosophe suppose l'exercice de sa fonction de penseur sapientiel dans un climat de liberté personnelle et sociale.

A cause de son insécurité sociale et économique, le philosophe est en fait un prolétaire dans cette province et son sort est lié à celui du prolétariat parce qu'il lui est impossible d'assumer sa fonction sociale en faisant abstraction de tous ceux

qui sont en mal de liberté humaine. Pourrait-il, par exemple, confronter ses principes philosophiques et la réalité en vue d'orienter l'action politique sociale et économique, sans tenir compte des conditions qui entourent l'existence de la plus grande partie des membres de la communauté ?

D'autre part, le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie. Ce qui signifie concrètement que les masses populaires dans notre province ne pourront accéder à un statut de liberté que dans la mesure où la philosophie sortira des cénacles académiques où elle est le plus souvent figée (dans les manuels logifiés ou dans un enseignement sec et froid) pour enfin rejoindre l'homme et la vie. Sans doute la philosophie n'a-t-elle pas de destination sociale ; elle est faite pour la personne, comme le note si pertinemment Berdiaeff, et il serait pour le moins abusif d'en faire une arme de combat. Il demeure que la promotion humaine des masses suppose un déploiement de formes d'actions et de techniques qui relèvent de l'empirisme et de la science. Mais il apparaît tout aussi essentiel de préciser que la philosophie est la seule discipline capable de justifier rationnellement l'efficacité des méthodes et des moyens, en proposant les principes et les causes impliqués dans l'instauration, l'aménagement et la destinée d'une cité libre.

Aussi avons-nous besoin de philosophes qui pensent en dehors de toute contrainte intellectuelle, de philosophes libres qui puissent servir ici la cause de la liberté humaine partout où elle est menacée. Parmi ces philosophes libres, nous avons besoin que plusieurs soient des laïcs, et il serait à souhaiter qu'ils puissent bientôt trouver place comme professeurs dans nos collèges classiques.

Sans vouloir insinuer que ces philosophes laïcs peuvent ou veulent supplanter les clercs, il est pertinent de remarquer que l'enseignement de la philosophie appartient beaucoup plus aux philosophes qu'aux théologiens. Rien n'empêche qu'un théologien soit aussi philosophe. Pour lui et pour le peuple chrétien, n'est-il pas souhaitable, au contraire, qu'il le soit. Mais qu'un clerc, du fait qu'il a complété un cycle d'études théologiques orientées d'abord et avant tout dans un but pastoral, soit habilité - *ex opere operato* à enseigner la philosophie, cela apparaît difficilement justifiable. Car la philosophie, précisément en ce qu'elle se distingue de la théologie implique des exigences intellectuelles fort onéreuses dont Berdiaeff a exprimé la teneur en décrivant la situation tragique du philosophe.

Le théologien, comme le philosophe, a pour fonction de contempler la vérité et de communiquer le fruit de sa contemplation. Mais il ne faut point oublier que la vérité théologique habite les hauteurs du surnaturel. La théologie, comme l'a précisé le père Gardeil, est une science intrinsèquement surnaturelle dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent. Ces conclusions, sous l'effort du théologien, « expriment une part jusque là inconnue de cette réalité surnaturelle dont la révélation globale a été déposée dans le donné primitif - ». Il n'est donc pas exagéré de penser, à la suite de plusieurs éminents théologiens, v.g. Chenu, que la spéculation demeure une œuvre de foi jusqu'en sa structure rationnelle, car elle est *intellectus fidei*. Par conséquent, la spéculation théologique, si elle est authentique, implique formellement une valeur théologique.

Le philosophe ne se meut pas dans une sphère si haute et son action ne s'apparente pas à un acte de la vertu théologale de foi. S'il est chrétien et catholique, il se trouve que sa quête de vérité est soutenue par la densité de sa vie théologale. Mais tout en philosophant dans la foi, le philosophe n'est tel que dans la mesure où, tourné vers la communauté humaine, il manifeste un effort continu d'intelligence et d'attention au réel pour situer l'homme dans ses relations avec les autres hommes, la nature et Dieu.

Ceux qui depuis une vingtaine d'années ont suivi les manifestations de la vie philosophique en milieu chrétien (principalement en Europe) gardent présent à l'esprit le débat engagé autour du concept de philosophie chrétienne. La principale leçon de ce débat est peut-être venue de ceux qui ont dénoncé un certain recouvrement entre la sagesse philosophique des vieux Grecs et la sagesse chrétienne.

L'idéal philosophique d'Aristote se présentait à la limite comme une évasion du réel vers la contemplation de la pensée intemporelle. Et l'on sait les conditions d'indépendance requises pour réaliser un tel idéal.

L'idéal contemplatif du christianisme suppose, au contraire, un devenir amoureux du chrétien dans le Christ. Mais cette vie intérieure de la conversation religieuse n'est pas une fuite dans la transcendance ; elle manifeste adéquatement que l'effort de réalisation proprement humaine n'a de sens qu'en Dieu, Créateur et Rédempteur.

L'économie de cette réalisation est le champ d'exploration du théologien en tant que théologien, et il déchoit à un niveau de préoccupation qui n'est pas le sien

s'il parle en philosophe. Or le professeur de philosophie doit parler en philosophe et non en théologien. Il doit précisément aider les jeunes gens à développer en eux cette vertu intellectuelle qui se manifeste par le souci de mettre chaque chose à sa place, chaque être dans sa situation. Le professeur de philosophie est donc avant tout celui qui montre les voies de la vérité et de la justice.

Or cette tâche du philosophe ne saurait être féconde que s'il participe à la vie, j'entends à toutes les proliférations de la vie manifestée dans les événements d'ordre politique, économique, sociologique, juridique ou autres. En somme, il faut que l'expérience philosophique repose sur un engagement dans la vie en ce qu'elle a de proprement humain afin de pouvoir, sous l'effet d'une ascèse éthico-intellectuelle dégager par delà l'expérience les valeurs, y compris la valeur religieuse, i.e. la présence de Dieu.

Que la théologie vienne, à ce moment, caractériser les implications pour l'homme de cette présence de Dieu, rien de plus nécessaire à quiconque veut éclairer sa foi. C'est là proprement le rôle de l'enseignement religieux. Or ce domaine est avant tout celui du clerc, et il serait inutile et inefficace de vouloir enseigner la théologie à un jeune homme qui n'a pas cette humilité essentielle fondée sur la conscience réfléchie de sa condition ontologique d'être relatif, i.e. fondée sur une métaphysique authentique.

Si la philosophie est, à travers toute l'humanité, un effort de libre pensée, de libération intellectuelle, la liberté intellectuelle est en danger lorsque l'enseignement philosophique est laissé exclusivement aux clercs, dans la mesure où ils ne peuvent s'engager totalement dans la vie et dans la mesure où leur situation humaine les conduit à une éthique intellectuelle suivant laquelle la valeur théologique est la seule importante et recouvre toutes les autres. ²⁰⁰

Cela n'implique pas que tous les clercs qui enseignent actuellement la philosophie confondent l'ordre respectif de la philosophie et de la théologie. Mais plusieurs ne réalisent pas qu'ils enseignent dans un climat de permanente équivoque, qui peut facilement conduire la conscience des étudiants à un tragique carrefour.

²⁰⁰ Ce qui ne signifie pas concrètement que le prêtre doive être un étranger dans la cité. Au contraire, il y a lieu de souhaiter que le prêtre manifeste aussi adéquatement que possible sa présence et celle du Christ au sein de toutes les entreprises humaines.

Songez un instant au climat psychologique qui existe dans une classe de philosophie où le titulaire est un clerc. Il est difficile à l'étudiant de faire abstraction du fait que son professeur est un prêtre, c'est-à-dire un homme dont la vie est vouée, au sein de l'Église, à la médiation entre les hommes et Dieu. Il sait que son professeur, en tant que ministre de l'Église, a pour mission de lui communiquer les vérités des dogmes et de la morale catholique, vérités qu'il faut croire et pratiquer. Or si le professeur, dans son enseignement philosophique, a moins le souci profond d'aider la croissance de la vie intellectuelle que d'épiloguer sur des principes et des thèses, et si son exercice de la pédagogie morale se borne à interjeter des formules dogmatiques, il n'est pas présomptueux de conclure que l'étudiant sera frustré dans son autonomie personnelle.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 6.

*Philosophie et Religion *."*

Jacques Brault

Réponse à une question

Il m'a fallu pas mal de tâtonnements après que j'eus commencé à travailler à *Livres et Auteurs Canadiens* 1961 pour découvrir qu'il s'était publié des choses intéressantes en philosophie et en haute spiritualité pendant l'année 1961. J'ai eu l'idée d'adresser un mot à deux professeurs de l'Université de Montréal pour leur demander pourquoi nous ne produisions pas plus dans ce domaine. Les deux réponses que j'ai reçues, intéressantes à plus d'un point de vue, montrent - et j'en suis heureux - que je n'avais pas tout à fait raison de dire : « Pourquoi n'avons-nous rien à dire en philosophie ? »

Adrien Thério

[Retour à la table des matières](#)

* *Livres et auteurs canadiens*. 1961, pp. 76-77.

Monsieur Adrien Thério
Collège militaire royal du Canada,
Kingston, Ont.

Cher Monsieur,

Votre lettre m'a laissé perplexe. Je ne suis pas des plus qualifiés pour répondre à vos questions. D'ailleurs, pour ce faire, il m'eût fallu le temps d'effectuer les recherches nécessaires. Car, en philosophie, théologie et spiritualité, l'on a beaucoup écrit au Canada français.

Cette année, l'on a publié des ouvrages qui mériteraient beaucoup plus qu'une simple mention ; je pense en particulier aux volumes de MM. Décarie, Ambacher et Lemoyne et à ceux des PP. Pruche et Roy. Malgré qu'on en ait, on ne doit point non plus minimiser l'importance des travaux présentés dans les congrès et lors des réunions de sociétés savantes. Ajoutons enfin que nombre d'articles paraissent dans des revues plus ou moins spécialisées. Tout cela constitue un apport non négligeable.

Au risque de verser dans la nomenclature, je rappellerai que l'on ne peut sans injustice ignorer les travaux des Lachance, Régis, Lavigne, Gratton, Cauchy, De Koenig, Brunet, Audet, Arbour, Angers, Gagnon, Parent etc. Bref, notre production en philosophie et théologie n'est certes pas plus pauvre - en quantité et qualité - que, par exemple, notre production en théâtre.

Pour m'en tenir à la seule philosophie, j'avouerais cependant que nous restons encore sur notre faim. Les raisons qui expliquent cet état de choses sont multiples. J'en avancerai quelques-unes qui me viennent spontanément à l'esprit.

Invoquerais-je, comme il est de mode, la pauvreté intellectuelle et spirituelle du milieu ? Pareil argument donne confort et sécurité à la bonne conscience de l'accusateur ; le critique, alors, se fait spectateur et se garde bien d'être lui aussi « dans le coup ». L'émotion brouillonne, en général, n'est point patiente, ni humble, ni très courageuse ; elle crie et l'écho de son cri recouvre les bruits de sa peur. Or, la pensée philosophique requiert pour son éclosion une ascèse et une audace de tous les jours. Il a fallu des siècles d'émerveillement et de doute avant que les

Grecs se puissent donner un embryon de philosophie. Disons-le tout net : l'invention philosophique est rare, extrêmement rare. Pour vingt ou cinquante épigones, commentateurs, critiques, vous trouverez un seul philosophe. Dans une période donnée de l'histoire, vous pourrez dénombrer les hommes politiques, les hommes de science et les artistes dans une proportion écrasante à l'égard du nombre des philosophes. Depuis Descartes, combien de créateurs en philosophie française ?

De plus, les sociétés - et la nôtre n'échappe pas à cette règle n'aiment guère les philosophes, ces pense-creux et colleurs de concepts. Le principal reproche que l'on adresse au philosophe consiste à la tenir pour un adepte du donquichotisme intellectuel. Certes, la démarche métaphysique comporte ses risques et ses abus, et il est peu de philosophes qui, au moment de la réussite, échappent à la tentation d'encastrent le réel dans un système et même, proclamant le triomphe définitif de la pensée, d'empêcher le libre mouvement de cette pensée.

Mais l'on pardonne au philosophe dans la mesure où il prend parti. Tous connaissent Bertrand Russell, combien ont lu ses ouvrages ? Voici un philosophe « difficile », haut perché, mais avant qu'un nouvel Aristophane l'entoure de nuées ridicules, notre penseur est descendu sur terre et a protesté contre l'usage des armes nucléaires. Mais a-t-on songé que le protestataire (dont l'attitude dénonce notre inertie meurtrière) et le co-auteur des *Principia Mathematica* n'ont rien en commun ? La défiance, l'hostilité jouent ici à plein, mais contre les éventuels critiques du philosophe. Le prestige de Russell s'« humanise », la vérité de Russell acquiert soudain une force de frappe inusitée, compacte, et quiconque oserait mettre en doute la valeur de la pensée philosophique de Russell risque de passer pour un adversaire de notre survie.

Je force le trait. C'est pour mieux montrer en quelques lignes l'effarante inutilité de l'entreprise philosophique. Entendons bien qu'il s'agit d'une inutilité comparable à celle de l'oeuvre d'art. Car une métaphysique stérile, une métaphysique en fin de compte inefficace, une métaphysique qui singe la vie n'est bonne qu'à dormir dans les grimoires poussiéreux. Et je crois avec Jaspers que l'entreprise philosophique n'est complète que si elle a réussi à se communiquer, à engager le dialogue. Le philosophe est moins porteur ou gardien que chercheur de la vérité. Et ce qu'il a trouvé, il le donne, et l'ayant donné, il le perd afin de le mieux retrouver, enrichi de la présence de l'autre. Il n'en reste pas moins cependant que la vérité philosophique est inutile en ce sens qu'on ne peut s'en servir comme d'un outil.

La vérité philosophique n'a de cesse, sous peine de se dissoudre, qu'elle ne s'exalte en absolu - quitte à se relativiser au contact d'autres vérités, mais pour prendre un plus ferme appui en vue d'un nouveau bond.

Il va sans dire qu'il existe des « philosophies appliquées » (cf. le marxisme dialectique). Ces philosophies, toutefois, se soudent toujours à une métaphysique, apparente ou cachée. Ce lien de nécessaire dépendance est le signe plus ou moins manifeste de l'inutilité de l'entreprise philosophique. Le Dasein de Heidegger me paraît impropre à soulager la faim dans le monde, car son efficacité n'est pas de cet ordre. Inutiles, les métaphysiques de l'Occident ne servent au fond qu'à rendre l'homme plus inquiet de l'homme et ce, dans une perspective qui défie parfois le sens pratique et constamment la hantise de l'immédiat. Pour ma part, je persiste à croire que le philosophe exerce sur le monde et sur les hommes une action plutôt secrète, souterraine, marginale même, et qu'il n'influe sur le cours de nos vies qu'à longue portée, dans un enchaînement de déductions en lequel peu à peu la question initiale pénètre et féconde l'accidentel et le singulier. Heidegger ne nous propose pas de remède à la faim dans le monde, mais au long des années son être tragique et blessé emportera bien un peu plus de notre indifférence à l'autre. Car l'homme ne se nourrit pas que de pain.

Mais vous pourriez me reprocher avec quelque raison de nous avoir « distraits » dans des considérations générales. Vous me demandez : « Pourquoi n'avons-nous rien à dire en philosophie ? » La forme de votre question décourage tout essai de réponse. Nous avons quelque chose à dire en philosophie. La véritable question est de savoir si nous savons, pouvons et voulons le dire. A ce sujet, la condition du philosophe canadien-français n'est certes pas des plus faciles.

Un vent de reconnaissance souffle sur nous, qui apporte et emporte le meilleur et le pire. Qu'il se lève un grand philosophe parmi nous, qu'il parle, et vous pouvez être certain que nous ne l'écouterons pas. C'est la règle du jeu. Car ce philosophe, sans qu'il y paraisse, aura trouvé les accents de l'an deux mille, ou mieux : il sera en train de déterminer certains aspects du futur, de toujours. Une audace aussi gratuite, aussi intemporelle n'est que rarement bien accueillie - quand elle est accueillie.

Or, au Canada français, la recherche philosophique naît à peine, et il faut bien avouer ici que nous avons vécu notre moyen âge avant notre antiquité. Avant

même que d'éprouver le pouvoir terrible de la liberté, nous fûmes « situés » à l'intérieur d'une liberté impersonnelle et qui, trop ample ou trop serrée, ne pouvait qu'entraver la démarche de chacun. Thomistes ou non, trop de nos philosophes ont pratiqué la philosophie comme une religion sourcilleuse, tatillonne, hargneuse, prompte à l'anathème, ou comme un exercice de haute-voltige conceptuelle et dont les règles précises et rigides commandaient une absence totale d'initiative et d'invention. Quand l'on songe que Socrate philosophait dans le dialogue ironique et la bonhomie mâtoise, qu'il ne faisait pas du tout « sérieux » et pourtant qu'il paya de sa vie les gravités badines qu'il semait au long des ruelles d'Athènes, l'on se prend à penser qu'ici seul un surhomme ou un fou aurait pu oser enfreindre les préceptes de cette orthodoxie philosophique.

Je crois cependant qu'un jour il nous sera donné un philosophe qui traitera de l'homme comme nul autre et avec des accents jusqu'alors inouïs. Le prix de cette parole tiendra au fait qu'elle aura poussé des racines dans notre terreau, si profondément, si drument, qu'en fin de compte le singulier portera en lui les valeurs les plus universelles. Ce philosophe nous mettra sur la carte du monde, plus : il mettra le monde en notre village, il nous indiquera dans le fait le plus localement circonscrit la présence des valeurs médiatrices entre tous les hommes. La Patagonie est au coin de la rue ; il suffirait d'ouvrir les yeux, et dans notre regard se lèverait une contrée capable de révéler à eux-mêmes les Patagons eux-mêmes. Ce philosophe, nous le côtoyons actuellement, il naîtra demain. Vous et moi, tous, nous pouvons faciliter ou entraver sa tâche ; c'est le rôle du « milieu ». Et pour éviter que les amateurs de sens littéral ne me taxent de messianisme, j'ajouterai que ce philosophe, à mes yeux, est plutôt une espèce de personne morale et représente tous ceux qui ont ici charge de parole et pouvoir de nommer. Puisque le langage est la maison de l'être.

Voilà, livrés en vrac, les propos que m'a inspirés votre question. Je déplore que le manque de loisirs, de compétence et de courage ne m'ait point permis de m'élever au-dessus de la simple opinion.

Cordialement,

Jacques BRAULT,
Faculté de Philosophie, Université de Montréal

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 7.

*Considérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français *."*

Stanley French

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie au Canada français a une histoire longue, et à bien des égards, intéressante. Alors que l'enseignement de la philosophie a débuté au Canada anglais il y a un peu plus d'un siècle avec l'accession en 1850 de James Beaven (1801-75) à la chaire de métaphysique et d'éthique à l'université de Toronto (qui venait d'être construite à ce moment-là), des cours de philosophie étaient offerts au Canada français dès 1650, soit l'année même de la mort de Descartes.

Le premier cours de philosophie a été donné au Collège des Jésuites, aussi appelé Collège de Québec. Pour ce qui est des cours de théologie, ils ne débutèrent qu'en 1665, à l'instigation de Monseigneur de Laval. Ces cours étaient dispensés par le même professeur (inconnu à nos jours) chargé des cours de philosophie. Il donnait son cours de philosophie une année, puis celui de théologie l'année suivante.

Le recrutement des professeurs n'était pas facile, et leur valeur était forcément inégale. De plus, aucun n'était permanent, la plupart étant recrutés chez les jeunes religieux, dont certains effectuaient un stage d'étude à Québec, et d'autres ren-

* Cité Libre, XV, 68, (juin-juillet 1964) :pp. 20-26.

traient dans la vieille capitale après avoir passé leur vie en mission chez les Hurons. En fait, un grand nombre des premiers professeurs de philosophie au Canada partageaient leur temps entre leur classe et des randonnées en canoë.

Même s'il y a de remarquables exceptions à cette règle générale, on peut dire que l'histoire de la philosophie canadienne-française n'a réellement débuté qu'en 1879, soit l'année où le pape Léon XIII, dans une encyclique, recommanda le retour aux enseignements de saint Thomas d'Aquin. Antérieurement à cette date, les philosophes canadiens-français s'étaient passablement éloignés du docteur angélique, se cantonnant les uns les autres dans plusieurs variétés de philosophies chrétiennes. Après 1879, ils se rallièrent tous aux directives du pape.

En plus des maîtres actuels, le Canada français a produit deux philosophes de renom. L'un d'eux, Jérôme Demers, vécut avant 1879, et est un représentant valable de la période non-thomiste, alors que l'autre, Louis-Adolphe Paquet, est le grand représentant de la période subséquente.

Jérôme Demers

Jérôme Demers, le premier philosophe authentiquement canadien à faire sa marque naquit à Saint-Nicolas le 1^{er} octobre 1774. Même s'il reçut d'un oncle, qui était également prêtre, quelques notions de philosophie, on peut dire de lui qu'il fut autodidacte. Ordonné prêtre en 1800, à l'âge de 26 ans, il accéda aussitôt à la chaire de philosophie au séminaire de Québec. Né deux ans avant la mort de Hume, Demers se trouvait à assumer son important poste quatre ans avant la mort de Kant. Il mourut en 1853, soit au milieu de la décennie où devaient paraître le *Manifeste du parti communiste* et *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle*, ouvrage controversé du naturaliste anglais Charles Darwin, paru en 1859.

Demers s'est acquis une réputation et une vaste influence auprès de ses contemporains. Il fait paraître en 1835 ce qu'on peut considérer comme le premier traité de philosophie canadienne-française. L'ouvrage s'intitulait *Institutiones Philosophiae Ad Usum Studiosae Juventutis*, et inaugurait une nouvelle ère dans l'histoire de la philosophie au Canada. Demers s'y révèle un philosophe initié aux courants philosophiques de France, d'Allemagne et d'Angleterre.

Demers n'avait rien d'un thomiste. Certes, il ne s'en est jamais pris à la scolastique, mais à l'égard des courants philosophiques du Moyen Âge, il observe rien moins qu'un silence prudent. Il citera bien au passage Épicure, Aristote, saint Thomas et Kant, mais sa préférence va nettement à Descartes et à d'autres philosophes européens maintenant oubliés. Son ouvrage comporte les trois divisions classiques, soit, la logique, la métaphysique et l'éthique.

Traitant de la difficile question des sources de la pensée, Demers fait preuve d'une évidente propension pour le nominalisme, se référant à la fois à Descartes et à Locke.

Il consacre plusieurs pages aux discussions visant à prouver l'existence de Dieu, et à réfuter les thèses de l'athéisme. Invoquant les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, il s'abandonne à de longues digressions sur l'ancienneté du monde et la chronologie biblique. Sa psychologie étant cartésienne, il conclut à l'impossibilité de résoudre l'énigme corps-âme. L'un des principaux mérites de sa philosophie morale a été de condamner la révolution civile et la pensée de Jean-Jacques Rousseau.

On s'est servi de la philosophie de Demers au Canada français pour combattre l'influence croissante de Voltaire et des Encyclopédistes. Son manuel a été en usage jusque vers la moitié du 19^{ème} siècle.

Pour comprendre l'esprit de la philosophie canadienne-française actuelle, il est donc nécessaire de remonter à l'année 1879, attendu que la renaissance de la philosophie scolastique date de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle.

Le Thomisme

La philosophie du Moyen Âge était restée virtuellement dans l'oubli durant des générations. Incidemment, on la jugeait incompatible à l'essor qu'avaient pris les sciences naturelles. La plupart des philosophes et des hommes de sciences considéraient le thomisme comme doctrine du passé.

Quand Léon XIII accéda au Souverain pontificat en 1878, la plupart des professeurs de philosophie à Rome étaient cartésiens. Dans la lettre annonçant son élection, le pape a insisté fortement pour dire que la philosophie de saint Thomas

d'Aquin était la vraie philosophie et pour la recommander à tous. Cette première initiative pontificale semble n'avoir eu que peu d'effet. Les philosophes romains continuèrent à critiquer la Scolastique ...

Léon XIII revint à la charge, cette fois dans une lettre encyclique où il traite spécifiquement de la philosophie scolastique.

« C'est donc par une heureuse inspiration, écrit le Pontife, que des amis en certain nombre, des sciences philosophiques, désirant, dans ces dernières années, en entreprendre la restauration d'une manière efficace, se sont appliqués et s'appliquent encore à remettre en vigueur l'admirable doctrine de saint Thomas d'Aquin, et à rendre à cet enseignement son ancien lustre. » - (...) « Plusieurs motifs provoquent en Nous cet ardent désir : En premier lieu, comme à notre époque la foi chrétienne est journellement en butte aux manœuvres et aux ruses d'une certaine fausse sagesse, il faut que tous les jeunes gens, ceux particulièrement dont l'éducation est l'espoir de l'Église, soient nourris d'une doctrine substantielle et forte, afin que, pleins de vigueur et revêtus d'une armure complète, ils s'habituent de bonne heure à défendre la religion avec vaillance et sagesse. » (...) « ... un grand nombre de ceux qui, éloignés de la foi, haïssent les principes catholiques, prétendent ne connaître d'autre maître et d'autre guide que la raison... » (...) « Pour les guérir et les ramener à la grâce en même temps qu'à la foi catholique, après le secours surnaturel de Dieu, Nous ne voyons rien de plus opportun que la forte doctrine des Pères et des scolastiques, lesquels, ainsi que Nous l'avons dit, mettent sous les yeux les fondements inébranlables de la foi, sa divine origine, sa vérité certaine, ses motifs de persuasion, les bienfaits qu'elle procure au genre humain, son parfait accord avec la raison, et tout cela, avec plus de force et d'évidence qu'il n'en faut pour fléchir les esprits les plus rebelles et les plus obstinés. » (...) « Nous donc, tout en proclamant qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage, toute invention heureuse, toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent, Nous vous exhortons, Vénérables Frères, de la manière la plus pressante, et cela pour la défense et l'honneur de la foi catholique, pour le bien de la société, pour l'avancement de toutes les sciences, à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas. » (...) « ... que les maîtres, désignés par Votre choix éclairé, s'appliquent à faire pénétrer dans l'esprit de leurs disciples la doctrine de saint Thomas d'Aquin, et qu'ils aient soin de faire ressortir combien celle-ci l'emporte sur toutes les autres en solidité et

en excellence. Que les académies, que Vous avez instituées et que Vous instituerez par la suite, expliquent cette doctrine, la défendent et l'emploient pour la réfutation des erreurs dominantes. » ²⁰¹

À la suite de cette exhortation de Léon XIII, la renaissance du thomisme - système philosophique pratiqué jusque-là isolément au Canada et ailleurs - s'est généralisée chez la plupart des penseurs catholiques. A Rome même, les philosophes qui refusèrent de se soumettre aux directives pontificales se virent déposséder de leur chaire et remplacer par d'autres.

Dans une lettre datée du 16 février 1887, le cardinal Taschereau écrit de Rome au R.P. Légaré à Québec : « Je suis arrivé au Vatican et j'ai eu une audience avec le pape. Je lui ai parlé ... de l'enseignement de saint Thomas au grand séminaire. » Quatre jours plus tard, le prélat précise : « Le cardinal Pecci s'est réjoui des bonnes nouvelles que je lui ai apportées en ce qui concerne nos cours de thomisme. » ²⁰²

Le fait de fixer à 1879 le début de la renaissance thomiste est certes justifié, mais pas tout à fait exact. C'est un peu comme si on disait que la Renaissance a débuté en 1500.

Une des premières manifestations de cette renaissance au Canada remonte à 1840. Dès cette époque, en effet, un jeune philosophe canadien-français avait prôné un complet retour au thomisme. Ce philosophe s'appelait Stanislas-Isaac L. Désaulniers (1811-1868), et il enseignait la philosophie au séminaire de Saint-Hyacinthe.

Selon C.-P. Choquette, annaliste du séminaire à ce moment-là, « M. Désaulniers fut l'un des premiers, sinon le premier, à prôner en Canada, vers 1840, la philosophie de saint Thomas. Il s'employa à cette innovation avec le zèle d'un néophyte. Il s'était d'abord familiarisé avec le langage scolastique dans la philosophie de Goudin ; puis la « Somme » du maître eut exclusivement sa confiance. Bientôt ses élèves n'eurent de goût que pour les doctrines thomistes et pour saint Thomas. Je lis que les étudiants de philosophie, en 1862, au nombre de vingt-

²⁰¹ S.S. Léon XIII, *AEterni Patris*, 4 août 1879. La traduction française est tirée de *Lettres apostoliques de SS Léon XIII*, A. Roger et F. Chernoviz, édit. Paris, p. 69 et seq. Sections 25 à 31.

²⁰² Archives du Séminaire, Québec ; IX, c et d.

cinq, supplèrent le Supérieur de leur permettre d'adopter saint Thomas pour premier patron à l'exclusion de sainte Catherine à qui leurs hommages étaient allés antérieurement. » ²⁰³

L'université Laval a été fondée en 1852. Un jeune professeur ecclésiastique de cette époque, Louis-Honoré Paquet, rentra de Rome en 1866, rempli d'admiration pour saint Thomas. Il rapporta de la Ville éternelle le manuel de Tongiorgi qui fut aussitôt reconnu par le séminaire de Québec. En 1874, année qui marquait le sixième centenaire de la mort du docteur angélique, et qui était antérieure de quatre ans à l'élection de Léon XIII, Paquet et un autre jeune prêtre du nom de Louis-Nazaire Bégin, firent l'éloge de saint Thomas en public, et mirent en valeur les qualités de sa doctrine.

Ces faits expliquent pourquoi, lors de la parution d'*AEterni Patris* en 1879, Québec, mieux que Rome même, était préparé à recevoir les directives pontificales. Contrairement aux universités romaines, le séminaire de Québec s'est rendu, sans discussion, au désir de Léon XIII.

Louis-Adolphe Paquet (1859-1942)

Louis-Adolphe Paquet, qu'il ne faut pas confondre avec Louis-Honoré Paquet, son oncle, est le deuxième philosophe-théologien de marque du Canada français, après Jérôme Demers. Si c'est à Louis-Honoré que revient le mérite d'avoir préparé le terrain, c'est à Louis-Adolphe que revient celui d'avoir fait grandir la semence.

Louis-Adolphe Paquet, tout comme Demers - et le fait est étonnant - naquit également à Saint-Nicolas, en l'année 1859. Il a fréquenté le séminaire de Québec, puis fait un séjour à la Propagande à Rome. Il obtint son doctorat en théologie à l'âge de 24 ans, et il soutint sa thèse publiquement en présence d'une assemblée que présidait Léon XIII lui-même, et qui était composée de quarante cardinaux et de toute l'élite universitaire de Rome.

²⁰³ C.-P. Choquette, *Histoire du Séminaire de Saint-Hyacinthe*, Tome 1, Montréal ; l'Institution des Sourds-muets, édit. 1911, p. 491 et seq.

Même si Paquet, comme nous l'avons vu, n'est pas véritablement l'instigateur des études thomistes au Canada, il faut reconnaître qu'il en a été le principal propagateur. Son grand œuvre, *Commentaria in summam theologicam St. Thomas*, a paru en six volumes entre les années 1920 et 1923. Il est rédigé en latin, et chacun des volumes comporte quelque 450 pages. Ce *Commentaire* de Paquet fait autorité, encore de nos jours, auprès des théologiens d'Europe et d'Amérique du Nord.

Paquet était avant tout un théologien, et les titres de ses œuvres en font largement foi. Il fut doyen de la faculté de théologie à Laval durant bon nombre d'années. Quoi qu'il en soit, il fut également philosophe, et grande fut son influence sur la philosophie canadienne-française.

Paquet fut également un bel orateur, et il fit souvent profiter son talent à la cause du nationalisme canadien-français. Il appuya de toutes ses forces le grand politicien nationaliste canadien-français, Henri Bourassa, lequel fut, pour un temps, le bras droit de Laurier. Bourassa était un ardent adversaire de l'impérialisme britannique qui, vers les 1902, prélevait annuellement du Canada de 10 à 15 millions de dollars pour la défense de l'empire. Bourassa pressa tour à tour les libéraux et les conservateurs de résister à cet impérialisme-là.

En 1902, Paquet prit la parole à Québec, lors de la célébration de la Saint-Jean-Baptiste. Son discours s'intitulait « Vocation de la race française en Amérique ». Il déclara entre autre : « Oui, sachons-le bien, nous ne sommes pas seulement une race civilisée, nous sommes des pionniers de la civilisation ; nous ne sommes pas seulement un peuple religieux, nous sommes des messagers de l'idée religieuse ; nous ne sommes pas seulement des fils soumis de l'Église, nous sommes, nous devons être du nombre de ses zélés, de ses défenseurs et de ses apôtres. Notre mission est moins de manier des capitaux que de remuer des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée. » ²⁰⁴

Ces paroles vibrantes expriment ce qu'historiquement on peut considérer comme les deux thèmes majeurs du nationalisme canadien-français, à savoir, qu'il faut se tenir sur ses gardes en ce qui concerne l'industrialisation excessive, et qu'il faut que l'influence intellectuelle du Québec déborde la province.

²⁰⁴ Robert Rumilly, *Histoire de la province de Québec*, volume X, Montréal - Valiquette, 1943, p. 121.

Se référant à ce texte, Mason Wade écrit « Mgr Paquet apporte là un exemple du nationalisme messianique issu de Bossuet et de de Maistre, et qui s'est fort répandu au Canada français grâce surtout au clergé durant la deuxième moitié du siècle dernier. » ²⁰⁵

Vingt-trois ans plus tard, le vice-recteur de l'université de Montréal évoquait le discours de Paquet, le qualifiant de « bréviaire du patriote canadien-français ».

Paquet fut élu à la Société royale du Canada en 1903, et devenait également membre de l'Académie romaine Saint-Thomas d'Aquin. Son nom demeurera toujours associé à l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin dont il fut le fondateur et, durant dix ans, le président.

L'auteur du « bréviaire du patriote canadien-français » est par ailleurs acclamé, par l'un de ses biographes, comme « l'apôtre par excellence du thomisme au Canada français ». ²⁰⁶ Ces qualificatifs sont exacts, et résument assez bien les principales caractéristiques des deux principaux philosophes canadiens-français.

Influence de cette philosophie

Les directives de Léon XIII, en même temps que la croisade de Louis-Adolphe Paquet, exercent une influence profonde sur la philosophie canadienne-française d'aujourd'hui. Au printemps de 1962, il m'est venu une idée qui, bien que de pratique courante chez les travailleurs sociaux, risque d'être désavouée comme peu sérieuse par mes collègues philosophes. J'ai adressé un questionnaire fort détaillé aux membres canadiens-français de l'Association philosophique du Canada. Pour 143 questionnaires mis à la poste, j'ai obtenu 97 réponses.

Dans une question, il était demandé au destinataire s'il consentait à étiqueter sa position philosophique. Quatre-vingt-deux pour cent de ceux qui ont répondu s'étiquettent thomistes. Un autre deux pour cent se qualifie d'hétérodoxe. Neuf

²⁰⁵ Mason Wade, *The French Canadians, 1760-1945*, Toronto - Macmillan, 1955, P. 509.

²⁰⁶ Georges Simard, « Monseigneur Louis-Adolphe Paquet (1859-1942) » in *Proceedings of the Royal Society of Canada*, Ottawa, 1942, p. 105.

pour cent se définissent existentialistes chrétiens, alors que cinq pour cent se disent aristotéliens, et deux pour cent, augustinien.

On peut donc dire que les thomistes l'emportent sur les augustinien au Canada français dans une proportion de quarante-deux contre un - proportion comparable assurément à celle qui s'établissait vers la fin du Moyen Age.

Un bref examen des écrits des philosophes actuels au Canada français confirme les données de mon questionnaire, à savoir que les directives de Léon XIII restent encore opérantes. La prépondérance du thomisme est également évidente au niveau de l'enseignement philosophique dans les universités et les collèges classiques canadiens-français. Il est de pratique courante chez les philosophes canadiens-français actuels de désigner comme « protestante - » la philosophie du Canada anglais. Cette conception est inexacte, car il y a évidemment aussi des thomistes chez les Canadiens anglais. De plus, les philosophes canadiens-anglais ne sont pas tant protestants que « séculiers ». Qu'est-ce à dire ?

Je vais d'abord essayer de définir ce qu'est un philosophe « séculier » (ou profane), après quoi j'esquisserai une critique de la philosophie thomiste telle que la conçoivent les Canadiens français, et ce, du point de vue du philosophe séculier.

Philosophie et religion

En théorie, les thomistes établissent une nette distinction entre la philosophie et la théologie. Ce sont deux disciplines distinctes, l'une se référant à la raison et aux évidences, l'autre uniquement à la foi et aux dogmes.

Le philosophe profane est porté à croire que tout penseur susceptible d'être un tant soit peu lié par l'apriorisme d'une théologie dogmatique est, par le fait même, sujet à la mauvaise foi. Si je traite de matières philosophiques, et que mes conclusions ont l'heur de coïncider ou de ne pas entrer en conflit avec une doctrine religieuse donnée, tant mieux. Mais si, d'un autre côté, j'amorce un raisonnement philosophique sachant consciemment ou non, que je ne peux pas, par exemple, conclure à la non-existence de Dieu, alors, dit le philosophe profane, la philosophie devient futile.

En d'autres termes, le philosophe profane est porté à se méfier de toute philosophie qui place la croyance au-dessus de la compréhension. Voilà pourquoi, il soupçonne les philosophes canadiens-français d'être exactement dans cette situation, du moins en ce qui concerne les lignes de force de leur démarche philosophique. Le philosophe profane conserve cette impression en dépit des protestations répétées des philosophes canadiens-français qui disent que la philosophie et la théologie sont deux sciences distinctes et indépendantes.

Bien sûr, certains de mes interlocuteurs admettent que la ligne de démarcation entre la philosophie et la théologie n'est pas, en fait, aussi claire qu'elle devrait être. L'un d'entre eux m'écrivait naguère pour me dire : « Toutefois, ces deux disciplines ne doivent pas s'ignorer car elles peuvent se rendre des services mutuels. » Un autre a fait état, avec une touche d'approbation non dissimulée, d'un récent congrès de philosophes où il a été dit que la théologie constitue « une mauvaise préparation à l'enseignement de la philosophie, attendu qu'elle prédispose à un dogmatisme indésirable. »

Voici encore deux déclarations qui attestent avec plus de force du malaise. La première : « Toutefois, je sais que nombre de nos manuels en usage dans les collèges affiliés, même s'ils affirment distinguer les deux disciplines, en fait, confondent très souvent théologie et philosophie. » Et l'autre : « Pour ma part, je considère que le climat théologique de notre milieu québécois a brimé toute spéculation philosophique. Il est extrêmement difficile d'aborder les étudiants qui sont en pleine révolte contre cet état de choses. »

Un de mes interlocuteurs, aucunement gêné par les rapports entre la théologie et la philosophie, résume comme suit son point de vue : « L'apport négatif qu'apporte (au philosophe) la foi est semblable au parapet d'un pont ; le parapet ne sert pas à traverser le pont, mais il empêche les gens de tomber. » Très bien, mais il y a une difficulté : le philosophe profane préfère que son parapet à lui soit logique plutôt que théologique. Il se dit plus en accord avec ce philosophe d'Ottawa qui dit : « La plupart d'entre nous concevons la philosophie comme discipline soumise à la théologie, et guidée par elle. A mon point de vue, c'est un non-sens. Un système philosophique ne saurait être ni chrétien ni catholique. Il est indépendant, ou il n'existe pas. »

Le philosophe canadien-français est souvent sensible à l'opinion que se fait de lui le philosophe profane, surtout en ce qui concerne les frontières théologiques de la philosophie. L'un d'entre eux va jusqu'à dire : « Quand nos collèges étaient de petits séminaires, il était normal que leur cours de philosophie préparât à la théologie. Mais il est dommage que le cours actuel se ressente encore de cette orientation première. Ce qui se manifeste dans le choix des questions étudiées, dans le vocabulaire utilisé, dans la manière d'aborder et de résoudre les problèmes. » ²⁰⁷

Il s'agit là d'une citation de Jean Racette qui, par ailleurs, prend parti en faveur de « l'émancipation de la philosophie de la théologie ». Le philosophe « séculier » est du coup rassuré. « Très bien, dit-il, c'est précisément ce à quoi je veux en venir! » Mais aussitôt, Racette modifie son attitude. Il écrit : « le philosophe chrétien, tout en se gardant de confondre philosophie et théologie, ne peut philosopher sans tenir compte du donné révélé et de sa propre expérience religieuse ... je chercherai ... (à) philosopher à la lumière de ma foi - ». ²⁰⁸ Mais c'est justement là ce que le philosophe profane lui reproche à tort ou à raison.

L'endocritinement thomiste

Une autre cause de défiance chez le philosophe profane à l'égard de la philosophie canadienne-française découle de ce que le philosophe canadien-français décrit lui-même comme étant un « fondement » sur saint Thomas, ce qui pour le philosophe profane apparaît plutôt comme un « endocritinement ».

Les étudiants canadiens-français ne connaissent que fort peu de philosophes autres que saint Thomas, les scolastiques, Platon et Aristote. Il leur faut attendre d'être « armés des éléments de bases de la vraie doctrine » avant d'avoir l'autorisation d'examiner d'autres systèmes.

En fait, l'examen de ces autres systèmes « généralement faux » ne s'effectue qu'au niveau universitaire. On comprend, dès lors, que seuls quelques étudiants s'initient à des systèmes autres que celui qui est reconnu.

²⁰⁷ Jean Racette, « Faire évoluer notre enseignement de la philosophie » in *Collège et famille*, volume XX (février 1963), p. 4.

²⁰⁸ Ibid. p. 12.

Ce qui frappe ici, c'est la conviction qu'ont les Canadiens français qu'il faut s'armer avant de confronter. Pour eux, une pareille attitude va de soi. Ils considèrent qu'une fois que l'étudiant a reçu comme fondement la meilleure philosophie, il est libre d'explorer les autres avenues. Le philosophe profane est porté à dire qu'une telle façon de procéder laisse à l'étudiant à peu près autant de liberté qu'en avaient les chiens dressés de Pavlov.

Encore une fois, il ne s'agit pas ici de laisser à entendre que les philosophes canadiens-français sont inconscients du fait que de pareilles critiques puissent se faire. L'un des philosophes canadien-français actuellement le mieux connu, Charles de Koninck, déclare ceci : « Qu'on me permette d'être franc et de poser une question, à savoir : comment une université catholique peut-elle être considérée comme une université si sa philosophie doit s'accorder avec la pensée de l'Aquinat, et non avec celle de Kant ou de Marx ? Ma réponse va vous paraître naïve, mais la voici : conformément aux règlements et à la Constitution de notre université (Laval), nous devons professer et commenter, non seulement la philosophie que nous tenons pour être la vraie, mais encore les autres systèmes, même ceux qui sont le plus en contradiction avec le nôtre. Et en ceci, nous sommes tenus d'agir avec la plus stricte objectivité : l'interprétation ne doit pas tenir lieu d'exposition. Nous ne devrions jamais faire la sourde oreille aux opinions adverses ; d'ailleurs, on nous incite à les étudier davantage et à adopter une attitude positive à leur égard, afin de profiter des vérités qu'elles peuvent contenir. » ²⁰⁹

| l'appui de cette thèse, de Koninck cite l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII : « Les théologiens et les philosophes catholiques qui ont la lourde charge de défendre la vérité humaine et divine et de la faire pénétrer dans les esprits humains, ne peuvent ni ignorer ni négliger ces systèmes (i.e. : monisme, panthéisme, idéalisme, immanentisme, pragmatisme, matérialisme dialectique, existentialisme) qui s'écartent plus ou moins de la voie droite. Bien plus, ils doivent les bien connaître d'abord parce que les maux ne se soignent bien que s'ils sont préalablement bien connus, ensuite parce qu'il se cache parfois dans les affirmations fausses elles-mêmes un élément de vérité, enfin parce que les mêmes affirmations

²⁰⁹ Charles de Koninck « Philosophy in University Education », in *Laval théologique et philosophique*, vol. VIII, 1952, p. 125.

invitent l'esprit à scruter et à considérer plus soigneusement certaines vérités philosophiques et théologiques. » ²¹⁰

Durant nombre d'années, Charles de Koninck a publié des textes critiques sur le communisme. Dans le passage qu'on vient de lire il fait état de l'obligation qu'ont les philosophes canadiens de réfuter le communisme dans les universités. Dans une note de bas de page, il avoue qu'en 1943, alors que le bruit a couru que Staline pourrait venir à Québec, lui, Charles de Koninck, a suggéré que le dictateur soviétique soit invité à Laval pour exposer sa thèse sur le matérialisme dialectique, « à condition qu'il accepte d'être contredit ». ²¹¹ De Koninck insiste pour dire qu'il n'a pas du tout l'intention de suggérer que nos universités deviennent « des serres chaudes d'anti-communistes en chambre. Le communisme doit y être traité philosophiquement. Mais je ne considère pas qu'un scepticisme absolu soit essentiel à l'examen objectif d'une philosophie et qu'un esprit ouvert doive forcément être vide, pas plus qu'il ne m'apparaît que seule une personne foncièrement antireligieuse peut se piquer d'être un spécialiste objectif de la religion et de son histoire ... » ²¹²

Malgré les explications de de Koninck, le philosophe profane demeure sceptique. Tout en admettant qu'un esprit ouvert ne doit pas être un esprit vide, il va probablement vouloir ajouter qu'un esprit ouvert ne devrait être ni vide ni conditionné par un endoctrinement systématique.

Comme le dit Margaret Knight : « En ce qui concerne le communisme, c'est une erreur, à mon avis, que de concevoir le christianisme et le communisme comme deux grandes forces rivales dans le monde d'aujourd'hui. L'opposition fondamentale réside entre le dogme et la science. D'un côté, on a le christianisme et le communisme, les deux grands systèmes dogmatiques rivaux, de l'autre, l'humanisme scientifique qui s'oppose aux deux. Tenter de combattre le communisme en faisant revivre le christianisme est une initiative sans espoir ... C'est combattre

²¹⁰ *Ibid*, p. 126 en note. Pour la traduction française, cf. SS Pie XII, *Humani Generis*, 12 août 1950 in *Aux sources de la vie spirituelle* (documents) par P. Cantin & H. Th. Conus, Editions St-Paul, Fribourg-Paris, 1951, p. 238.

²¹¹ De Koninck, id. p. 128.

²¹² Id

un nouveau mythe en tâchant de faire revivre un ancien, plutôt que d'aller de l'avant vers quelque chose de plus consistant qu'un mythe. » ²¹³

Je ne dirai pas que tous les philosophes profanes s'associent aux vues de Margaret Knight, mais le passage qu'on vient de lire donne une idée de la manière que les philosophes profanes jugent la conception philosophique des Canadiens français - conception qui s'apparente à celle des partisans du communisme.

Ce qu'il y a d'étonnant, c'est de voir que plusieurs écrivains canadiens-français ont dit à peu près la même chose, mais dans une perspective différente. M.-Ceslas Forest écrit : « Durant trop longtemps, notre philosophie a été une question d'autorité plutôt que de conviction. » ²¹⁴ Quand il s'exprime de la sorte, cependant Forest n'entend pas renier ses thèses antérieures notamment celle où il soutient que la philosophie canadienne-française est la seule source possible de salut pour la société nord-américaine.

Dans une communication insérée au Rapport Massey et intitulée « La Philosophie au Canada de langue française », c'est encore Charles de Koninck qui revient sur la critique du communisme. Dans un passage, il écrit : « Non seulement il (le marxiste) ne peut souffrir qu'on soumette sa philosophie à un examen critique, mais, pour la même raison, il ne pourrait jamais permettre que l'on présentât d'une manière objective les doctrines contraires. Qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, de Descartes ou de Kant, son exposé sera strictement marxiste et dicté par la ligne du parti. » ²¹⁵

Ironie du sort, voilà précisément ce que, mutatis mutandis, le philosophe profane canadien reproche à ses collègues canadiens-français.

²¹³ Margaret Knight, *Morals Without Religion*, London, Dobson, 1955, p. 35.

²¹⁴ M.-Ceslas Forest, « Rôle d'une faculté de philosophie dans une université moderne » in *Culture Il* (1941), p. 421.

²¹⁵ Charles de Koninck, « La Philosophie au Canada de langue française » in *Royal Commission Studies*, Ottawa, chez l'Imprimeur du Roi (1951), p. 138.

Une dernière question

Je ne vois vraiment pas qui pourrait faire le partage entre les diverses façons qu'ont les Canadiens français d'enseigner la philosophie. Je ne vois pas comment l'un pourrait convaincre l'autre qu'il a tort. John Stuart Mill a écrit : « Celui qui ne connaît qu'un seul côté de la médaille, sait peu de chose, même de ce côté. Ses arguments peuvent être bons, et personne n'a peut-être pu encore les réfuter. Mais s'il est incapable, de son côté, de réfuter les arguments de l'adversaire, s'il ne sait même pas de quelle nature ils sont, il n'a aucun prétexte pour préférer son point de vue à l'autre. » ²¹⁶ La plupart des philosophes seraient probablement d'accord avec Mill sur ce point particulier.

Mais ce premier point établi, Mill enchaîne pour poser une question importante, et il serait intéressant de voir comment les philosophes canadiens-français y répondent.

« Il ne suffit pas, dit Stuart Mill, d'examiner les arguments de l'adversaire à travers l'optique de ses propres maîtres, tels que ces derniers les présentent accompagnés des réfutations qu'ils suggèrent. Ce n'est pas là rendre justice et véritablement entrer dans les vues de l'autre. Ce qu'il faut, c'est y être initié par ceux qui en sont partisans et qui les défendent pour de bon et de toutes leurs forces ... Quarante-vingt-dix-neuf pour cent de ceux qu'on appelle des hommes cultivés sont dans ce cas, même ceux qui se piquent de discuter couramment de leurs opinions. Leurs déductions peuvent être vraies ; mais elles peuvent aussi être fausses, attendu qu'ils ne se sont jamais véritablement mis dans la peau de ceux qui ne pensent pas comme eux ... et, en conséquence, ils ne connaissent pas, dans le sens propre du terme, la doctrine qu'ils professent eux-mêmes. » ²¹⁷

²¹⁶ John Stuart Mill, *On Liberty*, New York, Liberal Arts, 1956 - p. 45. 17. Id.

²¹⁷ Id.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 8.

*“La philosophie et l'actualité nationale *.”*

Jean-Paul Desbiens

[Retour à la table des matières](#)

Je n'exerce pas devant les hommes le métier de philosophe. Je suis éducateur, et déjà, je suis gêné de dire cela, mais enfin, c'est ce terme que j'ai écrit sur la formule de demande d'un passeport. En fait, j'ai écrit : professeur, car je me demandais si les fonctionnaires accepteraient « éducateur » pour désigner une profession. Je savais pourtant qu'il y a une grande différence entre un professeur et un éducateur : le professeur fait entrer quelque chose ; l'éducateur fait sortir quelque chose.

Mais étant donné que j'ai investi plusieurs années dans l'étude ou l'enseignement de la philosophie, il est fatal que l'on croit que je suis philosophe. Si encore l'on comprenait ce terme selon que le voulait Pythagore, un bon nombre d'hommes, et moi en tous cas, pourraient accepter cette désignation. Mais, dans l'usage contemporain du terme, à moins d'être Heidegger, Merleau-Ponty ou Ricoeur, il faut une bonne dose de prétention ou d'inconscience pour se dénommer philosophe, comme d'autres se dénomment plombiers ou médecins. Une société, à un moment donné, peut toujours s'assurer administrativement que quelqu'un est médecin ; mais, il n'y a aucun moyen administratif de vérifier si quelqu'un est philo-

* *In Perspectives sociales*, 19, 6 (nov.-déc. 1964), pp. 124-128.

sophe. Inversement, on peut poursuivre en justice un pseudo-médecin, mais n'importe qui peut se déclarer philosophe, au seul risque du ridicule.

Je ne fais cette mise au point que pour éviter, autant que possible, l'ambiguïté. (Cherchant un peu à préciser ce qu'on veut dire par le terme : idéologie, j'ai appris que le terme avait été inventé par un dénommé Destutt de Tracy, qui se dénommait idéologue, de même que Cabanis, Volney, Garat et Daunou. Je me suis dit : voilà donc des hommes qui furent philosophes. Je pose en fait qu'il n'y en a pas beaucoup parmi vous qui n'ont jamais entendu parler de ces philosophes. Je dis ça pour en arriver à ceci : avouons-le, il n'en surnage pas beaucoup de philosophes.) Il reste que même si je ne réclame pas le titre de philosophe, je prétends bien exercer librement ma conscience, et c'est dans cette perspective que je veux aligner devant vous quelques remarques sur le thème proposé.

Quelle doit être l'attitude du philosophe par rapport à notre actualité nationale ?

À cette question, je réponds qu'il doit prendre position, et de deux façons : A) selon le mode propre au philosophe, qui est celui de l'élucidation des problèmes : B) ensuite, à titre d'éducateur politique, c'est-à-dire de témoin des valeurs.

Élucidation des problèmes - Pour assurer le premier rôle, trois conditions sont requises du philosophe :

a) Dans la mesure où le philosophe veut intervenir dans l'actualité nationale, il doit utiliser un langage intelligible au premier venu. Je ne nie pas qu'une science, pour progresser, doive se donner des instruments, c'est-à-dire un vocabulaire spécialisé. La précision des instruments intellectuels dont se sert le philosophe n'est pas un luxe. Il n'a pas plus le droit de s'en passer que le chirurgien n'a celui d'utiliser des bistouris rudimentaires ou mal entretenus. Mais, quand on s'adresse à tout le monde, on doit délaissé le jargon d'astronautes, et adopter la langue de tout le monde.

b) Pour intervenir utilement dans l'actualité nationale, le philosophe, comme quiconque, a le devoir de recueillir la plus large information possible. Il suit de là que le philosophe, comme n'importe quel autre professionnel, a le devoir de se spécialiser. A l'intérieur même de la philosophie, il y a place pour la spécialisation. Je n'attends rien du logicien comme tel, ou du critique des sciences comme tel, en ce qui concerne l'actualité nationale, Pour tout dire, c'est au moraliste ou au

spécialiste de la philosophie politique qu'il revient spécialement d'intervenir dans l'actualité.

c) L'affranchissement des idéologies et de toute inféodation. Je ne joue pas avec le mot : philosophe. Je n'appelle pas philosophe un propagandiste, si brillant soit-il. Ni un militant politique, si sincère soit-il. Le rôle du philosophe n'est pas celui du militant. Son engagement est d'une autre sorte. On n'a pas le droit de confisquer le sens du mot engagement, au profit du seul engagement politique.

Je dis : affranchissement de toute *idéologie*. Que faut-il entendre par idéologie ? Le mot est récent. Il est daté de 1796. Il signifiait d'abord : étude *des idées*, au sens général de : faits de conscience, de leurs caractères, et surtout de leur origine. Le mot est devenu synonyme de « systèmes clos, fermé à l'ensemble du réel pour donner à un aspect partiel de celui-ci un coefficient d'absolu ». Il suit de là que les idéologies s'excluent mutuellement.

Dans la mesure où la philosophie est une prise de position par rapport à la totalité du réel, elle ne peut s'inféoder à une idéologie. Il serait trop long de développer ce point à son mérite ; on peut dire, en tout cas, que les penseurs européens d'avant-garde (Aron et Fourastié, par exemple) constatent « la mort des idéologies » depuis une bonne dizaine d'années.

Mais préalablement à l'élucidation des problèmes, il y a l'identification des vrais problèmes. Il n'est pas sans exemple qu'une société se soit trompée sur le choix des priorités à accorder aux problèmes. Il n'est pas sans exemple que des philosophes aient erré à ce sujet. En 1933, la reconstruction nationale de l'Allemagne se présentait comme une priorité absolue. Beaucoup d'intellectuels et même de philosophes ont embouché les trompettes officielles à ce moment ; on dit que Heidegger lui-même n'est pas sans reproche. Une génération plus tard, il est clair que l'option officielle d'alors n'était pas un absolu. Le service du philosophe est d'anticiper sur le visage que présentera peut-être une option de *maintenant*, dans 25 ans.

Témoin des valeurs

Pour assurer le second rôle (témoin des valeurs), la condition essentielle, c'est le refus du pouvoir. S'il est une ambition incompatible avec la fonction de philosophe, c'est l'ambition du pouvoir. Pour témoigner des valeurs, le philosophe doit renoncer au pouvoir. Il doit même renoncer aux disciples. Sa mission se termine au moment où il a acculé celui qui l'écoute à sa propre liberté. C'est beaucoup demander au philosophe, car il est très difficile, dans un milieu donné et pour une époque donnée, de s'affranchir de l'idéologie régnante. C'est pourquoi on peut presque poser en règle que le philosophe est toujours démodé. Au temps de Socrate, à l'âge d'or de Périclès, la mode exigeait que l'on sacrifiât aux dieux de l'État. Un peu plus tard, pour vivre, il était recommandé de croire qu'Alexandre était un dieu, et Callisthène préféra être crucifié plutôt que d'adorer Alexandre. Durant les années '30, en Allemagne ou en Italie, il était recommandé d'être nazi ou fasciste, et ainsi de suite.

La façon de résister aux modes, c'est de s'interroger sur les valeurs *éternelles*. Ces valeurs-là sont toujours d'actualité que le tissu humain est déchiré.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 9.

*“Pour une philosophie québécoise *.”*

Jacques Brault

J'en ai connu qui philosophaient beaucoup plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère.

J.-Jacques Rousseau

Préambule

[Retour à la table des matières](#)

L'absence de pensée philosophique au Québec est le thème de ce congrès. De ce thème, on a depuis longtemps beaucoup discuté ; la petite chronologie et les quelques références jointes à ce texte illustrent mon assertion. En 1957, René Garneau écrivait ces lignes qui me paraissent toujours actuelles : « Il existe par exemple à Québec une école de sociologues et d'économistes qui, tout en faisant cette critique méthodique des phénomènes de notre vie intellectuelle qu'on était en droit d'attendre plutôt de nos philosophes de profession, rayonne bien au delà de son champ naturel d'action et fait sentir son influence jusque dans la littérature. C'est ici l'occasion de le rappeler. Nos philosophes, qu'il s'agisse de ces savants médiévistes formés par Maritain et Gilson ou de ce jeune maître qui enseigne à

* Communication présentée au premier congrès de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Collégial du Canada Français. Samedi, le 2 septembre 1964, à l'Académie de Québec, et publiée dans Parti Pris 2, 7 (mars 1965) : 9-16.

Montréal et dont le beau livre sur l'inquiétude humaine est une œuvre admirablement située hors du climat intellectuel canadien, ne peuvent être d'aucun secours immédiat à la culture canadienne-française. Ils en deviendront probablement un jour l'illustration, à condition qu'on veuille bien reconnaître enfin à un exercice libre et désintéressé de l'esprit la place et le prestige qu'on accorde aujourd'hui à ceux des intellectuels qui s'occupent de problèmes plus temporels. Mais dans l'état présent des choses ils sont d'une magnifique inutilité. Ils seraient tous confucianistes que nous ne nous en porterions pas plus mal. L'initiative de donner une structure intellectuelle à la vie canadienne-française reste donc pour le moment aux sociologues, aux écrivains et aux historiens. »

Depuis, on a répété, sous diverses formes, la même chose. Il me paraît inutile d'ajouter à une somme imposante de semblables remarques.

Il s'agit maintenant pour nous qui faisons profession de philosophe, de consentir effectivement à la philosophie.

I - pour une philosophie québécoise

a) Cette philosophie, comment la nommer ? Je l'appelle québécoise, d'abord au sens où l'on parle, par exemple, de « philosophie allemande », et ensuite au sens où, récusant la possibilité même d'une philosophie « canadienne », j'estime qu'il n'y a pas d'avenir ici pour une philosophie qui ne soit pas enracinée dans notre sol culturel, social et politique.

b) Une telle perspective, toutefois, risque fort de nous entraîner dans une impasse : philosopher sur la philosophie. Cet exercice ennuyeux et stérile ne produit rien, si ce n'est l'apologie creuse ou la récrimination vide. Il n'y a qu'une façon de contester, de redresser, de stimuler la philosophie. C'est pourquoi je ne dirai pas un mot ici du fameux et faux « problème thomiste ».

c) Rien ne nous assure que notre société puisse être avant longtemps une société « faustienne », c'est-à-dire tournée vers la connaissance discursive et la réflexion transcendante. Certaines cultures ne furent, ne sont guère philosophiques, du moins au sens où la pédagogie du savoir en Occident nous a habitués à nous représenter la connaissance philosophique. Il se peut donc que travailler à

l'avènement d'une philosophie québécoise soit une erreur de calcul aux yeux de la tradition humaniste dont nous sommes encore tributaires, ou une aventure dans laquelle nous éprouverons notre véritable différence, notre être propre et inaliénable sans pour autant perpétuer l'illusion messianique qui exalte la conscience faible et dépossédée en volonté de puissance. Donc, la perspective d'une philosophie québécoise ouvre sur l'inconnu et sur le risque.

d) Mais, cet inconnu, si on ne le durcit pas en inconnaissable, ce risque, si on ne le précipite pas en irrécupérable, nous avons déjà prise sur eux, ici même, et tel est le point de départ vers l'avenir - problématique - d'une philosophie québécoise. Je veux dire qu'il faut commencer par parier sur nos propres empêchements à exister selon ce que nous sommes : des gens comme tous les autres, qui vivent tant bien que mal quelque part sur la planète, avec cette seule réserve - et elle est de taille! - que jamais dans toute notre histoire nous n'avons disposé de nous-mêmes.

II - Désapprendre la peur

a) C'est à Gaston Bachelard, ce grand libérateur, que j'emprunte ce sous-titre. Nous connaissons, au moins obscurément la lourde hypothèque qui grève notre conscience collective, et s'il est un reproche qu'on ne peut nous adresser, c'est celui de légèreté. Cela, les sociologues, les psychologues, les historiens, les écrivains, l'ont dit à maintes reprises.

C'est maintenant que la remarque d'un René Garneau prend l'allure d'une accusation précise : les philosophes d'ici, en prônant un simulacre de philosophie, en enseignant un micmac innombrable, loin d'être des libérateurs, furent des désorienteurs. En effet, notre philosophie en fut une de stabilité, de pureté, parce qu'elle était sans objet. C'est pourquoi nous avons été transis de peur. La vraie peur n'a pas d'objet ; dans son délire - doux et violent - elle invente des fables de commencement du monde, au-delà de la faute, elle s'installe dans l'innocence d'avant l'existence et la liberté. Écoutez notre tradition orale, voyez notre littérature ; nos mythes sont là et qui attendent que nous les prospections.

b) La philosophie, drapée dans le manteau de la religion, fut une école de peur ; et je crois qu'elle continuera à l'être tant que subsistera l'ambiguïté où, semble-t-il, elle se complaît. Cette ambiguïté, qui est comme le chiffre noir de notre peur, Anne Hébert l'a bien exprimée :

« Quoiqu'il arrive je suis absoute d'avance. Lorsque j'étais enfant, pas plus haute que la table, je faisais de grandes colères folles. Rien n'y faisait, ni les réprimandes, ni les corrections. Puis, un jour, on fit venir le curé qui me lut un évangile sur la tête pour m'exorciser. Je ne fis plus de colère. Je devins très sage et douce, en apparence guérie, mais toute livrée en dedans de moi au plus noir des démons ; la culpabilité. Je n'aurai jamais assez de fautes à commettre pour justifier ce remords originel. » ²¹⁸

La dernière phrase indique le chemin par où approcher l'ambiguïté : coupables avant la faute, tels sommes-nous au dire de la philosophie qui s'enseigne ici. Philosopher, au Québec, a toujours été le contraire d'une délivrance, car la vérité pré-existait si purement et si extérieurement à la conscience que nulle initiative de la liberté n'était possible, et par là j'entends non pas le doute, mais ce moment de rigueur et d'angoisse où le moi se pose par un non radical et irréversible. Or, si cette expérience elle-même baigne dans l'ambiguïté, si elle ne comporte pas un minimum de distance critique, c'en est fait de la liberté de conscience, et l'on peut désormais, de concert avec la mode actuelle, parler d'aliénation, de dépossession, etc.

c) Cette ambiguïté, bien entendu, s'est déchargée dans nos mythes ; la conscience malheureuse est une conscience séparée. De qui ? De quoi ? D'elle-même et c'est pourquoi nous avons survécu à l'aide de médiations uniquement symboliques. Ainsi, la Conquête figure une rupture où c'est nous qui avons été rompus. Une part de nous-mêmes commença de vivre une histoire triste et monotone ; l'autre part, laissée pour compte, a fait son chemin ailleurs, elle a réussi, et parfois aux heures creuses nous l'entendons qui nous appelle. C'est ce qu'à l'unisson chantent nos mythes : il n'y est jamais question que de survivre, de tenir bon, de se cramponner, ou alors, c'est le vertige, la chute.

d) Il y avait, il y a une tâche ici pour les philosophes : nous désapprendre la peur en donnant à notre peur des objets vrais et durs comme le réel.

²¹⁸ « Le temps sauvage », *Écrits du Canada français XVI*, 1963, p. 106.

III - La libération philosophique

a) Ces objets, n'allons pas les chercher en Arabie Pétrée. Nous avons inventé tant de mythes que nous ne savons plus qu'en faire.

Voici une triple tâche pour nos philosophes :

- 1- amener ces mythes à la surface, c'est-à-dire les *nommer*.
- 2- comprendre ces mythes, c'est-à-dire les *explicit*er.
- 3- les médiatiser dans la mesure du possible, c'est-à-dire les *objectiver*.

La vérité ne libère que si on la regarde en face même dans ses plus mauvais jours. Or, notre vérité vécue n'est pas belle à voir sous son jour d'ambiguïté. Celle-ci provient du refoulement des instances médiatrices - la conscience ici, ne connaît pas l'intermédiaire, sauf dans le clair-obscur symbolique. Par exemple, la version québécoise de la pureté traduit en termes de terreur un mode capital de notre existence séparée : en exaltant l'antinomie (fausse à mes yeux) d'Éros et d'Agape, en opposant la tendresse et la sexualité, cette morale obligeait de jeunes consciences à l'imposture ou au désarroi. Il fallait aimer comme n'aimant pas sous peine d'être rejeté de l'amour.

b) Il ne s'agit pas, certes, que tous les philosophes partent à la chasse aux mythes. Ce que je veux dire, c'est qu'ici même il y a un terrain inexploré, propice à toutes les recherches philosophiques. Ce qui manque, ce sont les instruments, les outils conceptuels ; plusieurs s'en sont rendu compte qui importent un langage tout fait qu'ils omettent de refondre dans leur propre creuset. Force est de constater qu'une philosophie québécoise devra inventer ou adapter, au fur et à mesure de ses démarches, les instruments qui actuellement lui font défaut. A cet égard, il est curieux de constater que nos philosophes n'aient pas été tellement préoccupés par les problèmes de langage ; nous sommes pourtant bien placés pour savoir ce qu'il y a de traumatisant dans le fait d'exister en étranger dans sa langue maternelle.

IV - que faire ?

a) Les réformes, même les plus récentes, qui affectent l'enseignement de la philosophie au cours collégial ne sont-elles pas que des solutions de rechange : on retaille dans du vieux, de l'usé.

Pourquoi enseigner la philosophie au cours collégial ?

Pour « armer » les étudiants ? - Contre qui ? Contre quoi ? Si tel est le cas, la philosophie ne peut être qu'une espèce de catéchisme du parfait militant.

Pour donner aux étudiants une « vision générale du monde » ? Mais les sciences de la nature et les sciences de l'homme y réussissent mieux que la philosophie, car elles portent précisément sur des objets du monde et susceptibles comme tels de généralisations. Là où l'imposture commence, c'est lorsque ces sciences prétendent s'ouvrir tout naturellement en sagesse ou, si l'on préfère, constituer une métaphysique sans ontologie.

b) Par contre, l'enseignement de la philosophie au niveau collégial ne peut se justifier que s'il vise au respect intégral et à la promotion totale du projet philosophique de l'homme. Ce projet, la question de l'être le polarise, et le singulier, le mouvant, le subjectif l'enracinent. A ce compte, enseigner la philosophie, ce n'est pas répondre à des questions préalablement escamotées ou fictivement suscitées, ce n'est pas non plus enseigner les philosophes ; c'est faire en sorte que la conscience, dans ses rapports avec le monde et avec elle-même, puisse constater que la vie quotidienne n'a de sens que dans la mesure où elle est vécue et pensée de l'intérieur même de l'être risqué dans l'existence.

c) Tout cela implique le recours aux objets d'abord les plus proches et aux horizons les plus familiers. L'universel n'est pas ailleurs, ni après, ni avant. Et quant à la transcendance, si elle est une promesse, cette promesse est tenue au moment même que l'on s'engage dans les médiations les plus transitoires ; l'Autre est déjà le Même si je consens à son altérité.

d) Il me paraît donc que l'enseignement de la philosophie devrait s'exercer dans des conditions propices à accorder la conscience et le monde par la médiation d'objets véritables, c'est-à-dire :

- se donner des programmes et des directives très souples.
- renoncer au système exhaustif et s'appliquer plutôt à creuser quelques questions.
- ne pas attendre d'un professeur de philosophie qu'il soit une espèce de bonne à tout faire et qu'il puisse maîtriser tout le savoir philosophique.
- Surtout, philosopher en français, c'est-à-dire pour nous, dans le lieu même de notre être quotidien.

Tous ces propos, j'en conviens, demeurent incohérents, mais, tels quels, ils traduisent assez bien ma position actuelle : de la philosophie au Québec, je crois savoir ce qu'elle ne doit, ce qu'elle ne peut être ; quant à ce qu'elle sera je l'ignore, car cela, précisément, reste à *faire*.

En guise de rapport

Cette petite chronologie (fort incomplète), n'a pour but que de montrer que nous avons assez discuté de la situation de la philosophie au Québec. Il est plus que temps de passer à l'action, c'est-à-dire d'œuvrer.

- 1948 Publication de *Refus global*. Une manière de *Non possumus*.
- 1950 Fondation de *Cité Libre*. Pendant dix ans, ce sera l'aile avancée de notre combat intellectuel.
- 1951 Rapport de la Commission Massey-Lévesque ; c'est Charles de Koninck qui fait le bilan de « La Philosophie au Canada de langue française ». Cette même année, l'UNESCO publie une enquête sur l'enseignement de la philosophie.
- 1952 Parution d'un numéro spécial de la revue *Esprit* sur le Canada français. Plusieurs (Gilles Marcotte, Pierre de Grandpré, Richard Arès, etc.) font écho à cette publication. Débats sur le thème : le spirituel vs le temporel. Les réunions du Centre des Intellectuels Catholiques canadiens-français (on désignait aussi ces « assises » - car on y jugeait beaucoup - sous le nom de Carrefour) se ressentent de toute cette agitation.
- 1953 Jacques Lavigne publie *L'inquiétude humaine*. Les critiques remarquent qu'il n'y a là nulle inspiration thomiste, mais que le livre est tributaire de la philosophie chrétienne. Un article (anonyme, bien entendu) paraît dans *Cité Libre* : « Sur la condition du philosophe ». On y revendique la liberté de pensée, on y fait une distinction non équivoque entre philosophie et théologie et on demande que la philosophie « se risque » hors des cadres étouffants, c'est-à-dire hors du système alors régnant.
- 1956 Publication de : *Essais sur le Québec contemporain*. La philosophie n'y trouve pas son compte.
- 1957 René Garneau écrit calmement sur « la magnifique inutilité de nos philosophes ».

- 1958 Dans *Cité Libre* paraissent des articles de Fernand Dumont et Jean Lemoyne qui accusent notre philosophie d'être ou absente ou néfaste.
- 1959 L'abbé Maurice Lalonde dépose le rapport (demeuré inédit) d'une enquête auprès des professeurs de philosophie des collèges classiques affiliés à l'Université de Montréal. Ce rapport, d'une extrême importance, montre bien ce qu'on n'avait pu jusqu'alors que laisser entrevoir : « Rappelons que la majorité des professeurs a été formée à une école philosophique bien déterminée et dans des institutions très homogènes les unes par rapport aux autres. Ce fait est évidemment favorable à l'apparition d'une « orthodoxie » philosophique - au sens sociologique du mot - en effet qui a toujours des répercussions importantes et envahissantes. »
- 1960 *Les insolences du Frère Untel*. Pléthore d'articles et de discours.
- 1961 Un numéro spécial de *Recherches et Débats* sur le Canada français, suivi bientôt d'un numéro consacré à l'enseignement de la philosophie auquel Yvon Blanchard collabore : « Situation de la philosophie au Canada français ». Jean Lemoyne, dans *Convergences*, malmène philosophie et religion québécoises ; grand branle-bas théologal. Le Grand jury des Lettres, au premier tour de scrutin, ne mentionne que six (6) ouvrages de philosophie sur un total de 121 ouvrages, dans la section « essais » ; aucun ouvrage de philosophie ne sera retenu au choix final.
- 1962 Fondation de la revue *Dialogue*. Au congrès de l'ACFAS, les quelques philosophes présents discutent de l'ouvrage de François Rousseau : *Êtes-vous thomistes ? La question semble ennuyer tout le monde*.
- 1963 Beaucoup d'activité. Le P. Racette publie dans *Collège et Famille* un article qui fait beaucoup de bruit : il s'y agit d'émanciper la philosophie de la théologie. Grande semaine de philosophie (organisée par les étudiants) à l'Université de Montréal : colloques et débats, conférences, articles dans les journaux et banquets. Publication d'une somme importante : *Situation de la recherche sur le Canada français ; on y cherche en vain la philosophie*. Fondation de l'APPEC. Au congrès de l'Association canadienne de Philosophie, Stanley French accuse l'enseignement de la philosophie au Québec de laisser à l'étudiant « à peu près autant de liberté qu'en avaient les chiens dressés de Pavlov. » Fondation de la revue

Parti Pris qui publiera certains articles peu flatteurs pour la philosophie et la pensée au Québec. Colloque de la revue *Maintenant* sur le thème - Thomisme *proposé ou imposé* ? Un grand nombre se fait un devoir de participer à cette discussion « franche et honnête », puis se propose de ne plus jamais recommencer. Dans *La Ligne du risque*, Pierre Vadeboncoeur prononce un réquisitoire contre notre mesquinerie intellectuelle et spirituelle.

- 1964 Semaine de philosophie à Québec (La philosophie et les sciences). Articles dans les journaux (Émile Simard, Charles de Koninck, Fernand Dumont, etc.). Au congrès de L'Association Canadienne de philosophie, on consacre une soirée à l'étude de l'enseignement de la philosophie au niveau collégial. Les professeurs de philosophie des collèges dirigés par les Pères Jésuites étudient aussi ce problème.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 10.

*“Sur l’enseignement de la philosophie *.”*

Fernand Dumont

[Retour à la table des matières](#)

On peut dire bien des choses sur la place nécessaire de la réflexion philosophique dans la culture occidentale. Mais c'est déjà un phénomène culturel de grande ampleur que la situation singulière du professeur de philosophie. L'enseignement n'est habituellement que l'un des modes d'insertion d'une discipline dans les pratiques sociales ; un chimiste ou un sociologue peut être professeur, mais aussi œuvrer dans un laboratoire, une administration, une usine. La structure proprement épistémologique de la chimie ou de la sociologie leur donne déjà des critères d'organisation ; mais leur mise en œuvre dans le travail et la société leur confère, en surcroît, d'autres facteurs de cohésion. Un philosophe ne peut être que professeur. Du coup, la praxis philosophique en acquiert un extraordinaire coefficient d'incertitude. De là lui vient, indépendamment de son contenu, une tâche irrécusable : introduire la plus radicale incertitude quant aux pratiques sociales du

* « Texte, rédigé après coup, d'un exposé au Colloque de Philosophie (mars 1969). Cette rencontre avait été organisée tardivement ; étant donné le délai qui m'était imposé et dans le brouhaha des tâches de fin d'année, je n'ai pu que griffonner quelques notes, jalons d'une réflexion ouverte et, sur bien des points, encore incertaine ... » Publié dans *Philosophie et enseignement de la philosophie*, 6^e semaine inter-universitaire de philosophie. Québec, Université Laval 1969. 15-23, et repris dans *Orphée*, 1 (1969). périodique du CE-GEP du Vieux-Montréal.

savoir. En somme, par son face à face avec des élèves, le professeur de philosophie se trouve, plus que tout autre, dans un rapport problématique avec la culture et la société de son temps. Et c'est cette problématisation même qui, me semble-t-il, constitue l'objectif bizarre et magnifique de son enseignement.

I

Officiellement (je veux dire selon les programmes et les documents officiels), le professeur de philosophie est, avec quelques autres, chargé de la *culture générale*. Mais dès qu'on se demande en quoi consiste la culture générale, on ne sait trop quoi répondre. On écarte aussitôt avec dédain la conception encore courante qui y voit un vernis de toutes choses ; mais avons-nous une conception de rechange ? Il faut bien reconnaître que non. Les éléments divers de la culture moderne ont conquis leur spécificité et leur dynamisme en niant justement les systématisations de la culture. Par ailleurs, la possibilité d'une culture scolaire cohérente devrait, en principe, reposer sur l'existence parallèle d'une culture organique dans la société elle-même, dans des façons habituelles de vivre ; or cette culture organique, au ras de la quotidienneté comme à l'horizon de la vie sociale, se défait sous nos yeux. Si la philosophie se donnait comme une synthèse de la culture, elle n'aurait de fondement ni dans les connaissances savantes, ni dans l'existence banale des hommes. On comprend dès lors que l'enseignement de la philosophie tende à devenir, de par l'effet d'entraînement de la culture ambiante, un exercice sans contenu spécifique ou, si contenu il y a, une spécialité parmi d'autres qui fait des pensées des philosophes célèbres une *matière* arbitrairement dogmatisée.

Voilà à peu près, il me semble, ce que doit fatalement se dire le professeur de philosophie lorsqu'il essaie de se situer par rapport à la culture d'aujourd'hui. Qu'arrive-t-il lorsqu'il se tourne ensuite vers la philosophie elle-même en lui appliquant les questions formulées en face de la culture ? Sans doute la philosophie lui apparaît-elle comme une activité originale, distincte de toutes les autres ; mais elle lui semble être aussi une activité sans *objet*, au sens où on dit, par exemple, qu'une science a un objet, qu'elle *construit* son objet.

De Waelhens l'a bien montré ²¹⁹ : la contestation de la philosophie est aussi vieille que la philosophie ; elle ne lui est pas extérieure mais constitue plutôt son animation la plus secrète. Au cours de son histoire, la philosophie a été largement le ferment de la connaissance scientifique, de la religion, de la praxis sociale. En retour, par l'assimilation de ce ferment, la religion, la science, la praxis ont sans cesse poursuivi le procès de la philosophie. A chaque étape de cette incessante dialectique, la philosophie s'est trouvée à être animatrice de la culture et condamnée, par le procès d'elle-même qui s'ensuivit, à poursuivre autrement sa critique innovatrice. On est toujours ramené à ce que j'appellerais volontiers le *provisoire de la philosophie*. Ce provisoire n'est pas celui de la mode, bien qu'on soit toujours tenté d'y céder, mais celui qui est impliqué par le déplacement incessant du problème de la totalité dans l'histoire de la culture. Depuis ses lointaines origines, la philosophie a très souvent contribué en première place à créer de nouveaux rapports avec le monde : nouveaux objets scientifiques ou nouveaux objectifs politiques. Des sciences nouvelles ou des mouvements sociaux inédits y ont pris naissance et ont fait relais, puis sont devenus vite oubliés de l'éternelle nostalgie de la totalité. Déboulée du terrain qu'elle avait elle-même délimité et défriché, la philosophie se voyait contrainte de reprendre, dans de nouvelles situations, la critique des rapports acquis de l'homme avec le monde et de formuler d'hypothétiques figures de la totalité qu'elle proposait alors comme des tâches.

Que pouvons-nous conclure provisoirement ? Que non seulement la culture contemporaine n'offre plus de prise à la synthèse mais que la philosophie elle-même n'est pas non plus une synthèse ; qu'elle n'est pas une simple redondance de la religion, de la science ou de la praxis. Mais tout cela nous permet de dire aussi ce qu'elle est : sous des formes diverses, selon les conjonctures historiques, la philosophie est contestation et reformulation du rapport *d'ensemble* de l'homme avec son monde. Ainsi elle vise bien une *totalité* mais qui, par définition, n'est ni une synthèse ni un objet.

Voilà en gros, j'imagine toujours, ce que peut se dire un professeur de philosophie dans un collège d'aujourd'hui quand il essaie de définir sa situation, de se situer par rapport à la culture et par rapport à la philosophie. Si c'est bien ainsi, et

²¹⁹ Alphonse de Waelhens ; *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haye, 1961, pp. 1 et s.

sous ce double aspect, que se conçoit le professeur, que peut-il en conclure quant à son travail ? Rien qu'un prolongement, un étalement de la définition même qu'il vient de donner de lui-même. A la différence de tous les autres professeurs il ne peut enseigner ouvertement qu'à partir de sa situation, il n'a pas de *savoir ou d'objet* derrière lequel il puisse se dissimuler comme conscience singulière.

Qu'est-ce à dire, sinon que le contenu même de son enseignement devrait être axé sur les deux interrogations initiales que nous avons essayé de cerner jusqu'ici ? D'abord sur la critique de la culture contemporaine dans sa recherche d'un nouveau rapport d'ensemble de l'homme avec son monde ; il lui faut instaurer l'étudiant dans cette recherche, dans cette angoisse. Selon la même pente et la même exigence, l'enseignement devrait porter sur ce que j'appellerai dès maintenant la tradition philosophique en tant qu'exemplaire de cette recherche et de cette angoisse. Passer de la situation du professeur de philosophie au *contenu* de son enseignement, ce ne serait donc que développer davantage ce dyptique que je viens de dégager d'une manière trop abrupte.

II

Quels seraient donc les grands thèmes d'une initiation de l'étudiant d'aujourd'hui à l'examen critique de la culture ambiante ? Ils seraient évidemment centrés sur les difficultés d'accès à une vision et à une expérience d'ensemble de la condition d'homme.

Il faudrait sans doute montrer d'abord à l'adolescent que l'homme a toujours vécu dans un monde fragmentaire, que ses rapports au monde ont toujours été diversifiés.

Même chez les peuples archaïques, où pourtant le mythe et l'ample diffusion du sacré donnent une très grande cohésion à la signification globale du monde, la diversité des actions est un irrémédiable défi. Par exemple, la technique a beau se donner des références religieuses et magiques, elle n'en comporte pas moins ses règles propres : une pirogue ne tient pas l'eau par la seule vertu des rites. Le symbolique n'efface pas les exigences de l'empirique et ne dispense pas de leur minutieux repérage. Bien plus, nous savons de mieux en mieux que toutes les sociétés

archaïques sont déchirées par des conflits radicaux qui ressemblent de près à ceux de nos sociétés. Il ne s'agit pas seulement d'oppositions de groupes divers mais aussi de conflits de valeurs fondamentales quant à la signification d'ensemble de la vie en commun. Malgré tout, dans ces sociétés, la totalité est infiniment plus accessible que dans les nôtres. Il suffit de penser à la religion, les dieux, les récits sacrés y sont très près des pratiques profanes. Pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter n'importe quel traité d'histoire des religions archaïques où on retrouve cette constatation comme règle de méthodologie. Faire ainsi de la vie des dieux le reflet de celle des hommes est toujours de soi un peu simpliste : ce l'est moins pour ces sociétés où la praxis la plus empirique est pour ainsi dire transparente dans les représentations les plus hautes où l'existence prétend revêtir sa signification transcendante.

Il y a bien longtemps que la société occidentale a rompu avec ces formes un peu spontanées de la totalité. Rappelons-nous cependant qu'elle a sauvegardé jusqu'aux temps modernes quelques images de la totalité à l'horizon des activités et des pensées humaines. La croyance à la perfection des mouvements célestes en est un des exemples les plus connus : elle n'englobait pas, dans une sorte de système, la diversité de la praxis mais situait la totalité à un niveau où elle pouvait sans cesse servir d'exemplaire explicatif et d'exemplaire moral.

On ne risque guère de se tromper en se représentant l'histoire de la condition humaine en ces derniers siècles comme celle d'une destruction de plus en plus accélérée de toutes les figures de la totalité : dans les aspects les plus empiriques de la condition humaine et au niveau même de la culture.

La praxis humaine s'est diversifiée et ses éléments composants ont conquis leur autonomie dans leur dynamisme comme dans leurs visées. La science n'est plus intégrée à une vision du monde explicite ; elle s'est même constituée par la destruction de cette vision du monde. Dans chaque discipline, la construction de l'objet comporte toujours la démolition corrélative des figures acquises du rapport de l'homme au monde ; à tel point que l'épistémologie devrait toujours montrer que cette destruction est comme la forme en creux de l'objet scientifique. On se rappellera, à cet égard, le thème fondamental qui revient sans cesse dans les travaux classiques de Koyré sur l'histoire des sciences : « L'attitude intellectuelle de la science classique pourrait être caractérisée par deux moments étroitement liés d'ailleurs : géométrisation de l'espace et dissolution du cosmos, c'est-à-dire dispa-

rition, à l'intérieur du raisonnement scientifique, de toute considération à partir du cosmos (entendez à partir de la totalité) : substitution à l'espace concret de la physique prégaliléenne de l'espace abstrait de la géométrie euclidienne. » ²²⁰ Cette rupture s'accompagne d'une autre où la science se désolidarise des pratiques quotidiennes de la vie et de la connaissance : « Faire de la physique dans notre sens du terme - pas dans celui donné à ce vocable par Aristote - veut dire appliquer au réel les notions rigides, exactes et précises des mathématiques, et tout d'abord de la géométrie. Une entreprise paradoxale s'il en fut, car la réalité, celle de la vie quotidienne, au milieu de laquelle nous vivons et nous sommes n'est pas mathématique. Ni même mathématisable. Elle est le domaine du mouvant, de l'imprécis, du plus ou moins, de l'à-peu-près. » ²²¹ Ces deux dimensions complémentaires de l'entreprise scientifique définissent aussi le défi qu'elle pose quant à l'accès à une totalité de l'existence : la science se constitue par dénégaration de toute vision d'ensemble du monde et par contestation d'une signification globale de nos actions ordinaires et de leurs espaces accoutumés.

Mais la technique affecte plus directement que la science la masse des hommes. Jusqu'à notre époque, elle a dû intégrer à sa mise en œuvre des éléments empruntés aux modes de vie ambiants. Dans le travail artisanal, les coutumes fournissaient les critères principaux de la division du travail et même des enchaînements des opérations. Plus tard, la machine classique imposait des impératifs plus précis aux interventions humaines, mais elle faisait encore large place à l'intervention des décisions aléatoires de l'homme dans les procédés de fabrication. Dans l'âge cybernétique où nous entrons, la machine est de plus en plus douée de régulation interne : que l'on songe aux théories et aux techniques de l'information qui débordent d'ailleurs le domaine des opérations matérielles pour se muer en mécanismes sociaux. L'homme s'intègre davantage aux phénomènes naturels; il devient lui-même, pour ainsi dire, plus profondément *nature*.

Mais cela n'est possible que parce qu'une partie seulement de lui-même est en cause, comme le montrent, entre autres, les règles de la « rationalisation » appliquée au travail industriel. À ce point, la praxis cesse irrémédiablement d'être une totalité.

²²⁰ Alexandre Koyré : *Études galiléennes*, 1939, 1, 9.

²²¹ *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 1961, 312.

Mise en retrait par la science et la technique, la conscience de la totalité ne pourrait-elle pas se réfugier dans ce qu'on appelle la culture ? Il y a longtemps, en tout cas, que la culture apparaît comme un divertissement de qualité, un lieu où le sens global de la vie serait concentré à défaut de se trouver dans le travail et la vie toute quotidienne. Ce que cette culture a de critiquable dans sa texture même a souvent été dénoncé : évasion, dilettantisme, etc. Mais cette totalité culturelle superposée est dorénavant mise en cause non plus seulement de l'extérieur, à partir de ce qu'elle met en marge, mais à partir d'elle-même, à partir de son *mode de production*. La dénomination de « culture de masse » - de soi fort ambiguë - peut désigner les traits essentiels de cette nouvelle culture. D'abord, elle est mouvante et ses éléments sont hétéroclites : dans une société qui change vite, où les valeurs prennent des formes évanescences, il n'y a plus de normes un peu stables, de coutumes un peu unanimes autour desquelles puissent s'agglomérer les objets de culture. Une sorte de marché des produits culturels se constitue : pour ces produits comme pour les autres, on a beaucoup de difficulté à déterminer un « standard package. »

D'ailleurs, la contamination entre les objets culturels et les autres objets de consommation est de plus en plus étroite. Évoquant plus haut la technique moderne, nous soulignons ses incidences sur le producteur, le travailleur ; mais elles ne sont pas moindres sur le consommateur. Notre âge technique suppose une manipulation constante des aspirations et des valeurs de façon à les rendre compatibles avec la production massive. La publicité devient ainsi un prodigieux moyen de définir des valeurs et donc de produire de la culture. Des observations faites sur les mass média montrent d'ailleurs que les différences s'atténuent entre les messages publicitaires et les autres messages transmis. Déjà, on parle « d'industrie culturelle ». Dans cet amas hétéroclite de produits et de valeurs, dans cette mouvance des aspirations et des besoins, comment l'homme contemporain peut-il retrouver une quelconque totalité significative, quelque figure un peu nette de son rapport avec le monde ?

L'école et le collège ne sont-ils que des éléments parmi d'autres de l'industrie culturelle ? Nous voilà renvoyés de nouveau à la situation de ce professeur tout à fait singulier qui est responsable de la philosophie et dont la tâche est justement d'interroger sur le sens d'ensemble de la condition humaine dans le contexte de la désarticulation de la praxis et de la culture.

III

C'est dire dans quel embarras se trouve le professeur. Mais, fort heureusement, sa situation est à double face. D'un côté, rien ne permet plus la jonction d'un quelconque projet unitaire de la philosophie avec une culture qui offrirait l'image d'une certaine unité. Par ailleurs, la désintégration culturelle est d'elle-même un appel à l'entreprise philosophique : celle-ci - nous le rappelions au départ - a toujours trouvé son impulsion et sa lancée dans un défaut, dans une incertitude de la condition humaine. Aujourd'hui, il est vrai, les questions ne concernent plus seulement tel ou tel aspect de l'homme, mais la totalité de sa culture. C'est pourquoi je crois pour ma part (et tout ce que j'ai dit le suggère) qu'un enseignement de la philosophie devrait partir moins d'une critique de la connaissance que d'une critique de la culture.

Je crois savoir que la critique occupe, de toute manière une grande partie de l'enseignement actuel de la philosophie dans les collèges : critiques des sciences, critique sociale, etc. Certains dénoncent, non sans raison, la confusion qui en résulte : le professeur de chimie ou d'histoire propose aussi des réflexions épistémologiques, le professeur de sociologie s'abandonne fatalement à la critique sociale ... Il s'est passé, sur le plan de l'enseignement, un processus semblable à celui que nous rappelions au début pour l'histoire de la philosophie occidentale : le dessein critique de la philosophie est devenu interne à la science elle-même. On peut prévoir que cette tendance va s'accroître et que l'épistémologie sera largement faite dans l'enseignement des disciplines scientifiques. Il faut même le souhaiter pour que ces enseignements prennent toute leur portée culturelle. On peut craindre d'arriver ainsi à une épistémologie par morceaux juxtaposés : mais un travail d'équipe préparé par une meilleure formation didactique dans nos facultés d'éducation pourrait y parer. De toute façon, en se plaçant trop exclusivement sur le terrain de l'épistémologie, le professeur de philosophie se trouve déjà dans une position précaire et qu'il ne saurait tenir encore bien longtemps.

C'est en deçà que devrait se situer d'abord son activité critique aux sources d'une critique de la culture comme rapport de l'homme avec son monde. Sa tâche

serait de montrer en quoi la culture actuelle ne se révèle pas sous la figure d'une totalité, de mettre en cause les éléments de la culture qui se donnent frauduleusement comme des totalités. En guise d'illustration d'un pareil projet, je me borne à un exemple, à un texte d'Heidegger à propos de l'Objet : il suggère un thème d'une grande portée pédagogique tout en marquant bien la différence entre une analyse épistémologique et une critique culturelle. « Le monde en tant qu'image conçue, écrit Heidegger, ne devient pas de médiéval, moderne ; mais que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps modernes (...). Réduit à lui-même, l'homme dispose la manière dont il a à se situer par rapport à l'étant en tant qu'objectif. Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et la possession de l'étant dans sa totalité ». ²²² Dans la même perspective, on pourrait citer, chacun le sait, des textes de Marx sur la réification, de Scheler sur les visions du monde, de Nietzsche sur le langage, etc.

S'enracinant dans cette critique, l'enseignement de la philosophie ne saurait pourtant s'y limiter sans tomber dans cette « critique-critique » justement dénoncée. Mais comment concevoir des devoirs plus positifs qui s'imposeraient au professeur de philosophie ? Si la culture ne constitue plus une totalité concrète, si elle est désarticulée, c'est aussi la conscience du devenir historique et du devenir personnel qui est menacée. Cette conscience ne peut trouver cohésion que dans un en-deçà, dans une prise de distance vis-à-vis les produits culturels. Sinon les hommes - et cela est déjà aisément perceptible chez beaucoup d'entre eux - perdront tout sens de l'histoire, tout sentiment d'un emplacement un peu ferme dans la temporalité. Peut-être touchons-nous ici à l'essentiel de ce que devra être la « culture générale » de l'avenir : non pas un rassemblement structuré de tous les objets culturels, mais le lieu *d'un tri* de ce qui peut représenter à la fois les fidélités au passé et des présupposés quant aux engagements tournés vers l'avenir.

Ce qui ne va pas sans une certaine conception de la *tradition*, même si le mot n'est guère à la mode. Non pas une tradition englobante, mais un héritage de questions fondamentales et de valeurs qui durent à travers et par leurs transmutations historiques ; une tradition qui n'abolisse pas le présent (comme le faisaient sou-

²²² *Chemins qui ne mènent nulle part*, 81.

vent les coutumes anciennes) mais qui l'ouvre sur un horizon plus large de la condition temporelle de l'homme.

Or, nous l'avions suggéré dès le départ, c'est précisément une tradition dépouillée de cette sorte que nous offre l'héritage philosophique de l'Occident : une longue suite de mises en cause des totalités toutes faites, une fidélité sans cesse renouvelée à ce qui, dans ces mises en cause, est projet de rendre à l'homme un rapport authentique avec son monde. En ce sens, il n'est pas besoin d'ajouter à la philosophie millénaire d'autre devoir qu'elle-même : il n'est que de présenter cette tradition en tant que telle, c'est-à-dire donner l'exemple de philosophes qui, dans une situation historique donnée, ont poursuivi méthodiquement le dessein de retrouver l'accès à une totalité vraie de l'existence. Je ne vois guère de façon à la fois plus critique et plus positive que cette confrontation avec les tentatives du passé pour aider l'adolescent à préciser sa propre quête d'une certaine unité de sa vie.

Faut-il ajouter que pareille manière de faire constitue le prolongement logique de la situation du professeur de philosophie ? Sous prétexte qu'il ne saurait se dissimuler, comme d'autres collègues, derrière un savoir, il ne devrait pas se sentir libre de confesser à sa guise ses préjugés personnels. Initier à la tradition philosophique au sens où je l'ai définie, il devrait se garder aussi bien de ce que Hegel appelait « la mauvaise subjectivité » que d'un dogmatisme qui ferait d'une philosophie arbitrairement élue une fallacieuse réplique de la science.

Les programmes officiels suggèrent une remarque analogue. Rares sont les professeurs qui les suivent. Pourtant ils constituent, me semble-t-il, à leur manière, un autre garant contre la « mauvaise subjectivité ». Il faudrait refaire les programmes puisqu'ils paraissent ne convenir vraiment à personne, et sans doute en plus directe référence aux angoisses de notre culture et à la spécificité de la tradition philosophique.

Enfin, la formation des futurs professeurs doit peut-être faire l'objet d'un sérieux réexamen. Je songe particulièrement à l'histoire de la philosophie qui, dans les universités du Québec, tend à prendre la place des anciens dogmatismes. Il ne s'agit pas de minimiser l'importance de l'histoire et des minutieuses exégèses qu'elle poursuit. Mais, si elle devient la préoccupation quasi exclusive, elle risque de dissoudre le dessein philosophique lui-même et de faire de nos futurs profes-

seurs, des historiens spécialisés. Ici encore, l'enseignement de l'histoire, indispensable à son niveau, doit être de quelque manière assumée dans une réflexion plus ample sur la philosophie en tant que tradition. Dans un domaine qui ressemble beaucoup à celui qui nous occupe, celui de la critique biblique, on a compris que la plus stricte analyse historique, si elle garde ses règles et ses méthodes propres, renvoie, de par la nature même du phénomène en cause, à la réflexion sur des textes qui sont à la fois des documents et un héritage. Pour le philosophe aussi, l'histoire de la philosophie ne témoigne pas seulement des pensées d'hier, mais de la continuité d'un projet qui est aussi le sien.

Historiographie de la philosophie au Québec
(1853-1970)".

TEXTES. 11.

*Calliclès parmi nous :
Essai sur les limites de
la pédagogie socratique *."*

Normand Lacharité

[Retour à la table des matières](#)

L'enseignement de la philosophie, surtout au niveau collégial, est profondément remis en question actuellement dans la province de Québec et beaucoup de ceux qui tiennent à ce que la philosophie soit enseignée se réfèrent à la prestigieuse figure de Socrate comme au modèle le plus susceptible d'inspirer des solutions aux actuels problèmes d'adaptation. Les réflexions qui suivent visent à nuancer cet enthousiasme pour Socrate, en montrant que dans la conjoncture pédagogique actuelle, sa méthode est, selon les aspects considérés, tantôt difficilement applicable, tantôt peu recommandable, en plus de présenter les mêmes difficultés de mise en œuvre que depuis toujours.

Je distinguerai, dans le socratisme, les aspects qui facilitent l'engagement de la pensée dans la réalité vécue de ceux qui contraignent la pensée à prendre de la distance par rapport à son contexte, à sa pente naturelle, à ses objets, qui la

* L'auteur est professeur de philosophie à l'Université du Québec à Montréal. Ce texte a été présenté au Congrès annuel de l'Association canadienne de philosophie, Winnipeg, juin 1970. Publié dans *Prospectives* 7, 1 (Février 1971), pp. 32-43.

contraignent en un mot à se « désengager » ²²³. Calliclès, l'interlocuteur récalcitrant de Socrate dans le *Gorgias*, sera pour moi le symbole d'une résistance plus ou moins généralisée aux efforts de Socrate, résistance dont je veux présumer qu'elle préfigure sous quelque rapport les contestations étudiantes actuelles.

Calliclès « Gorgias s'est trouvé forcé de se contredire, et c'est de cela que tu t'enchantes ! » (*Gorgias*, 482 d.)

Glaucou « Thrasymaque a cédé plus vite qu'il ne fallait à tes artifices de charmeur. » (*République*, II, 358 b.)

Affrontement ou dialogue

L'art de la sage-femme est un art violent. Au départ, la maïeutique est une jouete. Quelles que soient ses implications pédagogiques par ailleurs, la méthode socratique se déploie dans une atmosphère d'affrontement ; affrontement que Socrate prend soin de faire accepter, par tout interlocuteur, au début du dialogue - cet acquiescement pouvant toujours devenir une arme par la suite.

Cette façon d'aménager la situation pédagogique peut paraître aller de soi, mais on sentira peut-être son étrange spécificité si seulement on évoque quelques thèmes d'une pédagogie non-directive : acceptation inconditionnelle d'autrui, permissivité, effort pour éviter les affrontements, quels qu'ils soient, entre éducateur et éduqué ; les aphorismes suivants sont dans la même veine : « on n'apprend que ce que l'on trouve et cultive spontanément », « le maître est d'abord responsable du climat », etc.

Et il me semble y avoir ici davantage qu'une différence d'accent. Socrate ne convie pas du tout son interlocuteur au « dialogue » auquel le psycho-thérapeute convie son client (quels que soient leurs objectifs respectifs par ailleurs). Face aux

²²³ Socrate se comporte comme si, pour lui, les mouvements d'engagement sont exécutés plus volontiers par la pensée naïve et coutumière que les mouvements inverses ; l'engagement ne semble donc pas devoir être suscité ou provoqué par le pédagogue.

méandres délicats du processus de self-actualisation réalisé par exemple dans une relation de thérapie, la méthode socratique apparaît plutôt comme un secouage énergétique applicable aux tempéraments intellectuels brouillons mais robustes.

Explicitons davantage l'attitude et le rôle de Socrate. Dans la situation de lutte convenue entre lui et son interlocuteur, celui qui se présente comme ignorant assume vite le leadership, prenant sur lui de démontrer une thèse, soit en poussant progressivement son interlocuteur à l'admettre, soit en la montrant directement si d'aventure son partenaire, las d'être manipulé, le lâche. E se trouve que Socrate est le seul à anticiper, sinon à fixer, l'aboutissement et le parcours de la démarche qu'il entend suivre ou faire suivre. C'est lui qui dispose les pièges, fait le tri entre les bonnes et les mauvaises réponses, consigne les pièces à conviction, vainc les résistances et recueille les acquiescements, les redditions ou les révoltes verbales.

Il y a donc un meneur de jeu. Le dialogue socratique aménage une situation de lutte, mais de lutte inégale. Voyons comment va s'exercer la contrainte.

Le travail maïeutique a pour objet une pensée qui trop hâtivement, aux yeux de Socrate, s'est engagée dans des croyances erronées ou gratuites ; et comme cela dépend simplement, toujours selon Socrate, du fait qu'elle est trop peu consciente d'elle-même et de ses fondements, il faut la forcer à se regarder elle-même dans le miroir des objections. Cette progressive révélation est une ascèse ; elle est pénible à plus d'un titre. Car Socrate oblige son interlocuteur à se dégager du monde du sentiment et de l'imaginaire, à mettre en question son propre savoir, à se désimpliquer enfin, provisoirement du moins, de la conjoncture et de l'action. Ces trois « mouvements de désengagement » dessinent les trois figures de la contrainte intellectuelle exercée par le « meneur » d'un « dialogue » à la Socrate.

La première règle du jeu que Socrate demande à son interlocuteur d'accepter, et qu'il croit bon de rappeler de temps à autre, est qu'il faut distinguer la personne de la discussion.

Socrate : « ce que visent mes questions, ce n'est pas ta personne, mais la poursuite méthodique de la discussion jusqu'à son terme. » (Gorgias, 454 c.)

La discussion a sa dynamique propre et on accepte qu'elle suive son cours indépendamment du bien-être psychologique ou des réactions affectives des interlocuteurs, auxquels il est demandé de ne pas se laisser affecter émotivement par les âpretés de la lutte discursive.

Il n'est pas nécessaire d'être très perspicace pour apercevoir à quel point la pratique pédagogique courante est peu apte à satisfaire cette règle. Cela jette déjà un doute terrible sur les richesses du socratisme en fait d'applications pédagogiques. Car justement la plupart des problèmes pédagogiques viennent précisément du fait que le sujet qui *apprend* n'est pas une intelligence pure. Tout se passe comme si, dans le socratisme, le problème de l'apprentissage ne se posait même pas, dès lors que deux individus peuvent raisonner ; et en effet, c'est peut-être bien là une conséquence directe de la théorie de la réminiscence ...

Mais il y a plus. Ce « dynamisme propre » que j'attribuais à la discussion il y a un instant est celui qu'imposent la raison dialectique et logique ainsi que le mode d'argumentation qui lui est rattaché.

Les positions que prennent les interlocuteurs sont des thèses et on ne peut les défendre que comme on défend des thèses : par des définitions claires, par l'identification des principes desquels on pense pouvoir les tirer et par proposition des arguments qui peuvent réaliser les formes d'inférence dont on a convenu. Les dialogues avec Socrate sont dominés par le souci de la démonstration ; on ne s'étonnera pas alors que la plupart des interlocuteurs les trouvent arides.

Les résistances du romantisme

Or cette façon de mettre au premier plan l'aspect démonstratif de la réflexion connaît à l'heure actuelle un sort assez diversifié dans le milieu étudiant. J'ai souvent rencontré chez les étudiants - d'un milieu non scientifique, il est vrai - une sorte d'engouement pour l'irrationalisme, engouement dont je serais bien incapable de dire de qui il s'inspire le plus, du réalisme fantastique à la Pauwels et Bergier, du pan-astrologisme à la Manolesco, du plaidoyer pour l'imaginaire à la Marcuse, ou de certains courants mystico-religieux préoccupés de redonner une intériorité à l'homme décadent de l'ère technologique.

En vertu d'un étrange - et probablement secret - mariage, la rationalité démonstrative, et d'une manière générale les formes rigoureuses de la pensée discursive, se trouvent dans ces croyances, associées quasi exclusivement à la science, la technologie, la technocratie, et enfin au cycle production-consommation fidèlement soutenu par le principe de rendement. Ce sont là toutes choses bien suspectes pour un contestataire.

Il s'ensuit une difficulté, non moins étrange que l'association précitée, à penser la situation et la condition de l'homme contemporain de points de vue autres que ceux du sentiment (depuis le sentiment d'oppression jusqu'au sentiment esthétique) et de l'imagination, chacun étant assorti de son style, sinon de sa méthode de pensée. Il serait sans doute exagéré de voir dans ce phénomène culturel une réaction massive et consciente contre la terrible unidimensionnalité dénoncée par Marcuse ; mais ce facteur joue peut-être, ne fût-ce que comme catalyseur des frustrations, des désirs et des insécurités qu'engendre en la jeunesse le spectacle d'une société dont on ne sait jamais si elle s'écroule ou se consolide, ni si elle nous favorise ou nous écrase.

De toute façon, la méthode socratique s'exerce mal devant celui qui ne reconnaît pas comme prioritaire, dans la recherche du vrai, le recours à l'argumentation rationnelle, même lorsqu'il s'agit du destin existentiel de l'homme.

Mais il y a un autre problème : celui de l'expression. L'interlocuteur qui ne fait que proférer ses thèses et qui relègue dans l'indicible et l'incommunicable les arguments qui pourraient les appuyer n'est pas sensible aux « artifices de charmeur » déployés par Socrate. Il faut descendre dans l'arène de la parole, se battre avec et contre les filets de l'expression pour découvrir en soi-même, grâce à Socrate, ce qu'on croyait ignorer ; ou découvrir l'inanité de ce qu'on croyait savoir ; car le verdict de la raison ne vient qu'à l'issue de ce combat. C'est seulement quand elle en sort victorieuse que la pensée se donne à elle-même le reflet qui lui montre son bien-fondé ; la défaite étant alors révélatrice, soit de l'opacité, soit de la contradiction.

Je ne saurais dire à quel point le refus de ce type de combat est généralisé, ni quelles en sont les causes, ni si l'approche socratique des problèmes est rendue par là définitivement inapplicable. Mais je crois que le professeur de philosophie ne peut s'abstenir ici de choisir une orientation : s'il maintient une approche logico-

dialectique des problèmes philosophiques et s'engage avec l'étudiant dans la lutte des définitions et des raisons, alors il doit accepter un certain nombre de risques : refus du dialogue, accusation de dessécher la réalité humaine, accusation de formalisme, etc. Si au contraire, misant sur la possibilité d'établir un dialogue philosophique dans les termes mêmes de ce que nous avons appelé l'irrationalisme, il s'éloigne du socratisme sur ce point, il explorera alors d'autres moyens que la dialectique et la logique pour réaliser l'auto-critique et le désengagement nécessaires à la pensée philosophique ; il essaiera de se rapprocher de la praxis, ce dont nous parlerons ci-après.

Les arguments utilisés par Socrate

Après avoir souligné dans la section précédente que le dialogue socratique est toujours un affrontement dont l'enjeu est une thèse, je veux considérer maintenant le type d'argument utilisé par Socrate, premièrement dans ses rapports avec la conjoncture socio-culturelle.

Socrate pourchasse deux choses : l'ambiguïté et l'incohérence. Il a deux armes : l'analyse et le piège. Il dispose des pièges pour amener son interlocuteur à la vérité, ou du moins à l'humilité qui en facilite l'avènement.

Or ce processus a ceci de particulier que Calliclès traqué ne saurait recourir, pour sauver ses croyances à un savoir spécialisé, pas plus que Socrate ne recourt à un tel savoir pour attaquer les dites croyances. Ainsi donc Socrate non seulement contraint son interlocuteur à se mettre sur la défensive, après l'avoir amené à se compromettre, mais encore il l'empêche de plaider ignorance en ne faisant appel contre lui à rien d'autre, apparemment, qu'à son sens commun et à son sens de la cohérence. Voilà ce que nous avons appelé la deuxième figure de la contrainte intellectuelle exercée par Socrate. Explicitons quelques implications pédagogiques de cette situation.

En général, Socrate dépossède Calliclès du savoir que ce dernier croit posséder, sans pour autant le rendre plus instruit, si on entend par « instruire » « fournir des renseignements jusque-là inconnus ». Il est bien clair qu'une telle instruction ne peut être l'affaire de la maïeutique, puisque celle-ci prétend justement que les

vérités découvertes par l'interlocuteur au cours de la conversation existaient au préalable dans son esprit ²²⁴.

Mais que fait Socrate s'il n'instruit pas ? Il construit. Il construit les liens qui rendent cohérent un certain ensemble d'affirmations ou de croyances, ou qui montrent l'incohérence d'un certain autre ensemble. Pour nouer ces liens, il utilise des interprétations relativement simples de situations courantes, interprétations suffisamment simples pour que Calliclès leur donne son assentiment (à notre surprise parfois...) Les grilles d'interprétation ainsi introduites sont constituées de comparaisons simples (par exemple il y a une santé et une beauté de l'âme, comme il y en a du corps), de concepts logico-mathématiques (par exemple le même et l'autre, le contraire, le semblable et le dissemblable) et enfin, de postulats plus ou moins implicites, relatifs à des entités idéales : l'âme, les idées, les dieux . . .

Ainsi le savoir de Socrate est non pas une érudition mais, avant tout, une habileté ; ce qu'on pourrait peut-être appeler une grande force dialectique. S'il enseigne quelque chose, de ce point de vue, on pourrait dire que c'est le goût des remises en question et l'aptitude à utiliser l'analyse des notions à cette fin. Voilà donc, sommairement décrit, un autre aspect du socratisme dont je veux maintenant demander ce qu'il peut signifier pour nous.

L'obligation de s'engager et celle de savoir

Il est bien évident tout d'abord que la libération que les étudiants peuvent éprouver du fait de n'avoir pas à supporter l'érudition du maître, est vite compensée par l'obligation où ils sont mis de s'engager intellectuellement, c'est-à-dire de se prononcer, de se compromettre, en somme de fournir les éléments de la discussion. Pour des raisons qu'il serait intéressant de retracer ailleurs, il est difficile en général d'obtenir cet engagement, dans le milieu scolaire actuel. Il est également difficile, je pense, et pour des raisons peu éloignées des précédentes, de trouver

²²⁴ En ce qui concerne le *Gorgias*, dont il est plus explicitement question ici, on pourrait faire exception pour le mythe du jugement des morts (523a - 524b) que Calliclès ne connaît peut-être pas en détail. Mais Socrate, à ce moment du dialogue, cherche davantage à donner de la vraisemblance à sa propre thèse qu'à infirmer par un argument celle de Calliclès.

chez les professeurs de philosophie la force dialectique requise pour construire à partir d'énoncés proférés dans l'immédiat de la discussion un plan d'attaque cohérent et efficace. Mais ce ne sont là que des objections de surface.

Plus substantiellement, je fais l'hypothèse générale que, sans le savoir positif, l'analyse notionnelle ne peut, à elle seule, réaliser certains des objectifs et satisfaire certains des besoins auxquels s'intéresse l'enseignement actuel de la philosophie. Je vais tenter de justifier cette hypothèse en considérant d'abord le savoir positif comme susceptible de répondre à un besoin de comprendre la culture ambiante, besoin vivement ressenti dans l'immédiat par des fractions croissantes de population étudiante ; en considérant ensuite ce savoir positif un peu spécial qu'est l'histoire, comme facteur possible d'enracinement de l'individu dans la continuité d'un projet propre à la philosophie et propre à lui donner un sens.

La proliférante complexité des objets, événements et valeurs que la culture produit et assimile à la fois menace constamment de renvoyer le besoin rationnel de voir clair à l'opacité de l'absurde, à la fausse transparence des aliénations collectives ou à la vision rouge des comportements violents. Leur accroissement en nombre et en proportions suffirait à donner à ces manifestations de la culture leur caractère monstrueux et provocateur, alors même qu'elles n'engendreraient pas les multiples contradictions dont nous sommes témoins. Il n'est donc pas étonnant que le besoin de donner un sens devienne si urgent ²²⁵. Or il me paraît difficile, sinon impossible, de satisfaire ce besoin si l'on ne fournit pas à l'individu, dans l'enseignement par exemple, des données positives tant dans le domaine des sciences de l'homme que des sciences de la nature. Et cela pour plusieurs raisons.

Il y a d'abord le fait qu'une fraction considérable de la clientèle étudiante (ne regroupant que quelques-uns des irrationalistes mentionnés plus haut) valorise déjà beaucoup les sciences et la méthode expérimentale. De plus, la présence intensive de la science, comme valeur, comme type de rationalité, et comme activité dans notre culture modifie certainement assez les données des problèmes pour que, dès son premier contact avec l'interrogation sur l'homme, l'étudiant contemporain ne pose plus de la même manière que le faisait Calliclès les problèmes

²²⁵ La contestation violente n'est peut-être, chez ceux qui sont davantage frappés par la simplicité des problèmes que par leur complexité, que la seule façon de liquider cet excès de pression et d'échapper personnellement à son oppression.

concernant l'âme par exemple, le langage, le pouvoir, le comportement juste, etc. Une information positive a bien des chances de faire partie désormais, en proportion de l'évolution et de l'influence des sciences, du scénario nécessaire à la présentation d'un problème pour qu'il soit pertinent et intéressant.

Au fond, c'est peut-être l'exercice de la fonction critique elle-même qui exige unedépendance plus étroite par rapport au savoir positif ; car l'habitude de la positivité, telle que la pensée occidentale l'a, je suppose, acquise, doit avoir quelque peu infléchi, depuis Platon, les opinions concernant la valeur démonstrative du mythe, de l'analogie, de la métaphore et des modèles d'interprétation accrédités par le sens commun. On trouverait sans doute curieux aujourd'hui d'évaluer un homme politique au moyen des critères que Socrate utilise et d'illustrer sa pensée au moyen d'une comparaison entre l'action des hommes politiques sur le peuple et celle des palefreniers sur leurs bêtes. (Gorgias, 516 b.)

Je ne sais pas dans quelle mesure les savoirs constitués sont des objets indispensables pour une authentique réflexion philosophique dans le contexte d'un dialogue maître-élève, ni jusqu'à quel point il est nécessaire d'informer l'étudiant pour qu'il voie et assume, à un niveau philosophique tel aspect de son existence ; mais je crois que le recours judicieux à l'information peut être un moyen :

- de susciter l'étonnement utile à la réflexion ;
- de soutenir l'intérêt par un moyen moins contraignant que cette espèce d'obligation où se trouve Calliclès de sauver son honneur trop hâtivement engagé dans la défense d'une thèse ;
- de satisfaire provisoirement le besoin d'apprendre, s'il se manifeste ce besoin est souvent inspiré d'un pragmatisme intellectuel qui est peut-être anti-philosophique, mais si l'on n'a pas la force de Socrate, il vaut mieux éviter la réaction agressive d'un Calliclès traitant de « balivernes » et de « bavardages » les finesses de l'analyse notionnelle (Gorgias, 486 d). Dans une classe de trente (30) élèves, le climat se détériore vite lorsque cette réaction se répand.

Un exemple particulièrement significatif est peut-être celui de la réflexion philosophique portant sur la société. Dans la conjoncture actuelle, beaucoup d'étudiants sont pris entre l'incitation socratique à remettre en question leurs croyances sur la société et l'incitation politico-culturelle à remettre en question la société elle-même. Des deux côtés la subjectivité est fortement impliquée comme partie prenante, d'une part, comme résistance à l'auto-critique, et d'autre part, comme résistance à la pression sociale. Et le sujet voit bien le danger que la désimplification effectuée face à ses propres convictions ne soit qu'une concession indirecte au processus social, aveugle et aliénant, ou en d'autres termes, que les principes et notions qui lui servent de critères dans son auto-critique soient ceux-là mêmes de la société, camouflés dans le langage de la rationalité. La perception de ce danger me semble avoir pour effet normal de rendre suspectes des analyses « à la Socrate » des notions de bien, de peine, de force, etc. Les idées platoniciennes n'ont plus ce caractère d'« allant de soi » que même Calliclès était prêt à leur reconnaître. Comme si, pour prendre sérieusement à partie la subjectivité d'un interlocuteur prompt à contester les bases de la discussion, il fallait maintenant faire davantage appel aux données et aux notions que dévoilent ou construisent les sciences et que critique leur épistémologie. (A moins d'adopter l'autre point de vue qui est celui de l'imagination intellectuelle en position critique, championne des pulsions et des utopies, contre le monde rétréci des faits et des positivités.)

Enfin, un type particulier de savoir évoque ci-dessus pose un nouveau problème au professeur qui voudrait imiter Socrate en tout point : il s'agit de l'histoire de la philosophie.

Socrate et Platon n'enseignent pas l'histoire de la philosophie.

Certes, Socrate raconte dans *Phédon* quelles thèses professait Anaxagore mais c'est pour dire combien décevantes elles étaient, comme réponses à ses propres questions, questions qu'il est justement en train de poser à son interlocuteur Cébès, qui lui répond aussi mal. Mon hypothèse est que Socrate n'utilise de données historiques que dans le cadre et selon les besoins de la démarche dialectique entamée chaque fois entre son interlocuteur et lui-même. Je ne sais si aujourd'hui le tenant de la méthode socratique réussirait à être aussi avare que son modèle des divers ingrédients que lui offre l'histoire de la philosophie, compte tenu toujours des objectifs qu'il poursuit. J'explicite brièvement, par quelques propositions, les problèmes que recouvre cette question quelque peu rhétorique.

Les professeurs de philosophie du niveau collégial se défont mal de l'histoire de la philosophie ; j'entends d'une part, avec beaucoup de mal, et d'autre part, de la mauvaise façon. « Avec beaucoup de mal » car c'est une vieille habitude de voir d'abord et parfois exclusivement, dans les pensées des grands maîtres, des éléments doctrinaux ou des tours de force intellectuels. Puis, « de la mauvaise façon » car le souci de liquider le passé souvent noie du même coup la recherche des fonctions que peut remplir une tradition dans une culture en pièces détachées où la pensée cherche à tâtons des figures de la totalité et de la continuité.

Le projet que Socrate poursuit sur et avec Calliclès est habituellement décrit comme celui de se connaître soi-même. C'est la condition de la sagesse. Et la voie de cette connaissance est une éducation progressive de l'attention à son âme et aux idées qui l'habitent. Dans quelle mesure ce projet peut-il s'identifier avec celui que Fernand Dumont, par exemple, assigne à l'enseignement de la philosophie aujourd'hui et qu'il décrit comme « problématisation de la culture et de la société de notre temps » (p. 13) ? ²²⁶ Il s'agit, selon Dumont, de contester et de reformuler « le rapport d'ensemble de l'homme avec son monde... et d'instaurer l'étudiant dans cette recherche, cette angoisse » (p. 14) avec l'espoir de sauvegarder « la conscience du devenir historique et du devenir personnel, ... le sentiment d'un emplacement un peu ferme dans la temporalité » (p. 16-17). La poursuite de ce projet ne va pas sans une utilisation du caractère exemplaire de l'héritage philosophique entendu comme « longue suite de mises en cause des totalités toutes faites et comme fidélité ... au projet de rendre à l'homme un rapport authentique avec son monde ». (p. 17). Il est vrai que cet « héritage philosophique » ne se présente pas comme l'histoire de la philosophie et son utilisation s'oppose par bien des côtés à l'enseignement de l'histoire de la philosophie ; mais reste-t-il un « savoir » au sens adopté par les présentes réflexions ? Et si c'est un savoir, Socrate recourt-il, consentirait-il à recourir à un tel savoir ?

²²⁶ Cette citation et les citations qui suivent sont tirées d'un article de Dumont, intitulé « Sur l'Enseignement de la Philosophie » publié dans *Orphée* (Collège du Vieux Montréal), no 1, Montréal, 4e trimestre, 1969.

Le Socratisme face à la transformation des réalités socio-culturelles

Calliclès :

« Quelle sagesse est-ce là, Socrate ? ... un art qui, une fois qu'il a mis la main sur un homme bien doué naturellement, ... l'a rendu aussi impuissant à s'assister lui-même qu'à sauver des Plus grands périls et lui-même et personne d'autre ? ... Mets un terme, Socrate, à tes chicaneries, exerce-toi à la belle musique des actes. » (Gorgias, 486 b.c.)

Dans cette section j'examinerai les arguments et les attitudes de Socrate dans leur rapport aux réalités socio-culturelles considérées comme des objets pour une action susceptible de les transformer (c'est toujours dans ce sens que j'emploierai ici le mot « action »).

Socrate, selon ses propres termes, « bataille pour rendre les Athéniens meilleurs » (Gorgias, 521 a), c'est-à-dire les rendre plus attentifs à des valeurs qu'on appellerait aujourd'hui spirituelles et qui doivent déterminer les comportements les plus convenables, du fait qu'elles se rapportent toutes au bien absolu. Ainsi l'enseignement socratique cherche à orienter l'individu vers une manière de vivre qui a pour fondement le bien absolu et pour résultat la sagesse. Le type d'homme que chacun devrait s'efforcer de réaliser en lui-même et chez autrui est « l'homme beau et bon », ou selon l'expression de Robin, « l'homme accompli ». Plus idéalement encore, c'est le sage. Si donc le platonisme est une philosophie de l'agir humain, c'est en tant que théorie des valeurs et non pas théorie de l'action, au sens où nous voulons entendre ce terme. C'est une « philosophia perennis ».

Or, pour conduire son interlocuteur sur cette voie, Socrate doit l'arracher aux préoccupations de la conjoncture et l'entraîner, en dépit des résistances, vers les idéalités que sont les fondements, les raisons, les sources de sens ; voilà la troisième figure de la contrainte intellectuelle.

Calliclès, comme presque tout le monde aujourd'hui tout comme hier, est un « homme d'action » ; il investit la presque totalité de sa personne dans des entreprises pour la plupart à court terme et il braque son attention sur les résultats. L'analyse que Socrate pratique sur les termes que lui, Calliclès, a employés, lui apparaît comme une « chasse aux mots » : « Dis-moi, Socrate, à l'âge que tu as, ne rougis-tu pas d'être à la chasse des mots, et, s'il arrive qu'on se trompe d'expression, de prendre cela pour une bonne aubaine ? » (Gorgias, 489 b, c.) Cette « chasse aux mots » est d'autant plus irritante qu'elle oriente nécessairement la discussion vers un certain type d'issue, à savoir des notions idéales, universelles, proposées comme clé de voûte, à la fois point de convergence et point d'appui, des diverses notions, attitudes ou règles de comportement qui ont fait l'objet de la discussion. Essayons de dégager quelques implications pédagogiques ; elles seront centrées sur l'idée d'action.

En un premier sens de ce mot, un peu marginal il est vrai, je songe à la marge d'action qui est laissée à Calliclès dans le déroulement de la discussion. A mon avis, elle est nulle. C'est Socrate qui fait le cheminement ; il se vante de ce que les vérités qu'il a proposées ou conquises au cours de la conversation « sont retenues et enchaînées par des liens qui, même s'il est un peu trop énergique de s'exprimer ainsi, sont des rapports de fer et d'acier, au moins à ce qu'il peut sembler de prime abord » et de ce qu'il tient un langage « tel qu'il ne s'en est trouvé aucun qui fût capable, sans faire rire à ses dépens, de tenir un autre langage ». (Gorgias, 509 a.) L'interlocuteur, dans la construction de ce chef-d'œuvre, n'a pas d'autre activité que de donner son acquiescement ou ses refus, à chaque étape. Une pédagogie qui aujourd'hui procéderait systématiquement de cette façon serait vouée à l'échec.

Problème central de l'enseignement de la philosophie

Pour ma part, je vois ici le problème central de l'enseignement de la philosophie aujourd'hui et le lieu où se décide son avenir : l'activité de l'étudiant. Il faudra inventer, ou du moins rendre possibles, des types de travaux intellectuels qui exigent ou provoquent un degré d'activité supérieur à celui qu'exige ou provoque la simple réception du savoir (prise de notes, lectures obligatoires, audition d'un

cours...). Règle générale, les travaux exigés des élèves sont d'une affligeante uniformité (commentaire de texte, dissertation, essai ...) alors qu'ils devraient être l'occasion de faire des expériences diverses, aussi neuves que possible. Et d'autre part, le contenu même des apprentissages (matière du cours) est trop peu souvent déterminé au sein d'une situation de recherche, encore moins par les étudiants, alors que les « travaux » pourraient bien jouer ce rôle dans une pédagogie qui mise beaucoup sur l'initiative de l'étudiant. Car enfin qu'est-ce qui est le plus important : que l'étudiant entreprenne, lui et non son professeur, une démarche critique et qu'il s'approprie les fruits de sa réflexion ? ou que lui soit démontrée, puis recommandée, une « règle de vie » qui puisse se réclamer de l'universalité des notions sur lesquelles elle se base et qui puisse assurer la sagesse à celui qui l'observe ? Socrate s'inscrit en force dans le *Gorgias* contre l'art oratoire, dont l'objectif est de persuader une opinion, et le distingue soigneusement de l'art d'enseigner une vérité. (*Gorgias*, 452, 453.) Mais, dans les conditions que j'ai décrites, Socrate semble encore beaucoup trop prompt à *persuader*. Les philosophes aiment trop *convaincre*.

La deuxième implication que je veux tirer concerne l'action considérée comme transformation des réalités socio-culturelles. Socrate n'oppose pas l'action sur les citoyens à la philosophie, comme Calliclès oppose le débat sur les mots à la « belle musique des actes ». Socrate entend bien « se consacrer à ce qu'est authentiquement l'art politique » et va même jusqu'à prétendre : « je suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'Etat ». (*Gorgias*, 521 d.) Mais son action consiste essentiellement, nous l'avons vu, à amener chacun, par les contraintes d'un discours fortement articulé, à admettre intellectuellement l'existence de notions idéales relatives à « ce qui vaut le mieux » et à transformer en conséquence sa propre manière de vivre.

Calliclès, pour sa part, résiste à considérer comme action l'action de Socrate. Et il est bien probable que beaucoup de nos contemporains résisteraient encore davantage, pour les mêmes raisons sans doute que Marx a résisté à Hegel. Je vais tenter d'expliquer cette hypothèse.

D'abord, il est bien certain que le grand modèle éthique platonicien ne réunit pas aujourd'hui un consensus. Au contraire, le « moralisme » auquel il nous fait songer, de même que la « morale théorique », est un appui dans lequel les étudiants, comme beaucoup de penseurs contemporains, ont peu confiance, lorsqu'il

s'agit de poursuivre des objectifs éthiques vitaux, par exemple donner un sens à sa vie. Dans ces conditions, il est difficile de voir ce que devient une démarche qui a besoin d'un consensus sur ce modèle de base.

Ensuite, c'est à des individus que s'adresse la critique de Socrate, car elle renvoie constamment à l'âme et à un idéal de sagesse personnelle. Il y a quelque chose dans cette « action » du discours philosophique qui désappointe le projet d'une pensée capable de se donner pour objet la culture même dans laquelle elle naît ; le projet d'un discours qui, se reconnaissant comme produit culturel, s'inscrirait dans la lutte pour « ce qui vaut le mieux », parmi et parfois contre les forces ordinaires qui influencent le destin collectif, au lieu de servir seulement à la réforme des conduites personnelles dans le rôle de modèle inaltérable et langage universel.

Ici je crois qu'on ne peut plus rester dans l'indécision : il faut dire si c'est pour son référentiel de valeurs sûres qu'on enseigne la philosophie, maintenant, ou si c'est pour comprendre le présent, démystifier ce qui peut l'être et inventer le sens de l'action. Si le message de la philosophie enseignée veut être une vérité ultime, alors on a besoin d'une « philosophia perennis » et la résistance de Calliclès n'est qu'un obstacle parmi d'autres auquel le pédagogue accepte sans mauvaise conscience de faire face. Si par contre la philosophie enseignée ne veut pas se définir par un message mais par une volonté de déchiffrer le sens ou le non-sens de l'existence personnelle et de l'existence collective, à un moment donné de l'histoire, alors on a davantage besoin de penser la culture, la contingence et l'engagement.

À mon avis, c'est dans les termes de ces deux projets que se pose fondamentalement le problème des objectifs de l'enseignement de la philosophie. Pour ma part, j'incline à penser que la remise en question des habitudes universitaires et scolaires va nous aider à choisir. Le projet *d'enseigner* une vérité-sagesse déjà conquise et consignée est un idéal que la plupart des philosophes n'abandonnent pas volontiers ; mais il faudra peut-être se résigner à ne le considérer réaliste que dans une situation où les disciples sont encore possibles, les consciences encore vierges et les dieux encore familiers... Comme cette situation n'est plus, il faudra se contenter d'objectifs plus modestes (!). Au niveau collégial par exemple, il suffira peut-être d'aider l'étudiant à s'identifier lui-même comme personne, par l'expérience des éléments qui concourent activement à son identité : ses rapports aux personnes, aux groupes, à la société ; son propre langage le souci de son avenir ; ses images, ses symboles, ses valeurs sa puissance de création, etc.

La praxis en pédagogie

On pressent qu'une pédagogie se trouve impliquée ici, dans la mesure où la réalisation de ce projet dépend d'instruments et de démarches spécifiques. Le problème des rapports entre la praxis et la pensée critique, par exemple, se pose avec plus d'acuité et devient un problème *pédagogique*. Comme la praxis la plus immédiate est justement le fonctionnement du groupe « professeur-élèves » engagé dans une démarche d'apprentissage, il est à prévoir que les rôles respectifs des participants changent ; le professeur en particulier, de personnage plus ou moins distant qu'il était, deviendra davantage responsable des interactions humaines. La pédagogie sera de moins en moins centrée sur le message. Et d'ailleurs pourquoi n'y aurait-il pas une façon d'encadrer la praxis telle qu'elle favorise l'auto-critique et la mise à distance philosophiques ? Nous savons tous que certaines mises en situation sont plus révélatrices pour la conscience que ne l'est l'analyse rationnelle (et rationaliste). N'est-ce pas dans l'acte de « revivre » par un engagement de tout son être certaines situations critiques du passé que le psychanalysé met son passé à distance et augmente la vérité de son image de soi ? N'est-ce pas encore dans une intense praxis qu'un individu, au cours d'une dynamique de groupe, objective l'image qu'il projette de lui-même sur autrui ? Si ces exemples sont pertinents, ils signifient que le mouvement de désengagement, si nécessaire à toute pensée philosophique, n'est pas l'inverse de l'engagement mais plutôt un événement réflexif survenant dans le mouvement même de l'engagement entendu comme intensification du vivre.

Malheureusement, j'ai l'impression que ces alternatives ne sont pas encore assez nettement posées dans le débat actuel sur l'enseignement de la philosophie au Québec. Je ne crois pas non plus que les professeurs de philosophie soient prêts, collectivement, à faire des choix clairs. Et pour l'instant, le problème de l'insertion sociale de la philosophie continuera d'être débattu surtout par la remise en question de l'enseignement universitaire traditionnel qui paraît s'être illustré par sa stérilité et son isolement vis-à-vis la culture.

Encore une fois, Socrate ne m'aidera pas à résoudre ce problème.

Le sens des situations dans l'art du dialogue

J'ai cherché jusqu'à maintenant à décrire des difficultés qui pourraient surgir, dans le contexte pédagogique actuel, du fait que Socrate, au cours d'un dialogue, néglige l'interlocuteur ou le contraint à se désimpliquer ; et cela au nom de la démarche de pensée. C'étaient les figures de la contrainte intellectuelle, assorties de diverses conséquences.

Cependant il est bien certain que les professeurs de philosophie qui voient dans l'art de Socrate un modèle et possiblement une planche de salut ne sont pas motivés par les aspects que j'ai décrits mais par d'autres qui témoignent d'un engagement de la pensée. Ce sont ceux-là que je veux évoquer maintenant, en continuant d'être attentif aux circonstances qui rendraient la méthode inapplicable ou aux conséquences qui la rendraient inadéquate.

Autant la démarche socratique a comme objectif d'entraîner la pensée de l'individu hors du sentiment, du savoir positif et de la contingence socio-culturelle, autant elle est habile à utiliser le vécu des interlocuteurs comme point *de départ*, comme objet d'analyse ou comme moyen d'illustrer. Le savoir de Socrate n'est pas livresque. Les sujets des dialogues sont des problèmes que posent les interlocuteurs de Socrate ou que ce dernier décèle dans les avancés de ses interlocuteurs. La mise en question de la Sophistique et de la rhétorique, par exemple, dans le *Gorgias*, est faite avec des spécialistes de cet art. En ce sens, Socrate part toujours d'un univers de sens avec lequel ses interlocuteurs sont familiers. D'autre part, si d'aventure des thèses fallacieuses apparaissent plausibles à la faveur de généralisations hâtives ou de termes plus abstraits que clairs, Socrate est prompt et habile à les ramener à des proportions de sens commun en les appliquant à des cas concrets où l'observation commune peut être appelée à témoigner. C'est cette aptitude à se mettre au diapason de ses auditeurs ainsi que cet art de la réduction et de l'illustration qu'on pourrait appeler le sens des situations. Et, dans la mesure où Socrate possède éminemment ce sens, on peut dire que sa pensée est engagée et non purement abstraite. Cette qualité est avant tout une qualité de pédagogue et

elle se traduit par ceci, entre autres, que le dialogue socratique consiste en une chaîne d'acquiescements obtenus de l'interlocuteur.

Cette particularité de la démarche socratique me suggère la question suivante : n'est-il pas d'autant plus facile, à force dialectique égale, de construire cette chaîne d'acquiescements qu'il existe entre les interlocuteurs un consensus plus grand sur des données ou des valeurs de base ? Or n'est-il pas vrai que ce consensus repose ultimement sur l'homogénéité d'une culture partagée en commun ? Quelle est donc cette culture qu'auraient en commun, aujourd'hui, professeurs et étudiants de CEGEP ou d'universités ? Quel est ce sous-sol axiologique ou cet univers de sens qui nous permettrait d'identifier les problèmes qui se posent spontanément à l'étudiant contemporain ou à l'adolescent et qui constitueraient l'entrée naturelle en philosophie ?

M'est avis que peu de pédagogues connaissent par le dedans ces univers fragmentaires et mobiles qui constituent la jeunesse. Des groupes d'âge, qu'on appelle encore abusivement des générations, sont de plus en plus prompts à se créer des symboles, des valeurs et des règles, et à les « consommer » intensément pour devenir ensuite autre chose ou pour s'éclipser d'une scène qui curieusement ne semble guère plus apte qu'auparavant à tolérer plusieurs vedettes en concurrence. Ainsi le pédagogue se trouve sans doute réduit, pour la première fois dans l'histoire j'imagine, à passer par le détour de l'enquête scientifique, donc par la médiation du calcul statistique et impersonnel, pour connaître celui-là même auquel il s'adresse. Cela compromet sans doute un peu le socratisme, modèle pourtant fort admirable sur ce point.

Le Socratisme : Une philosophie parlée

Le dernier aspect du socratisme que je soulignerai est celui de philosophie parlée par opposition à philosophie écrite, aspect d'autant plus fascinant que nous sommes tous aux prises, dans l'enseignement, avec le problème de la trop grande spécialisation de la philosophie écrite.

Clairement ou non, on sent que dans les dialogues se trouve résolu avec aisance un des plus grands problèmes de l'enseignement de la philosophie : celui de la communication. Certes on peut soupçonner que la complaisance de Platon pour son maître y est pour quelque chose. On doit admettre aussi que le dialogue est une forme privilégiée de communication et qu'aucune institution ordinaire d'enseignement ne réussit à mettre régulièrement l'enseignant en présence d'un seul interlocuteur à la fois. Mais je soupçonne que la forme dialoguée a d'autres implications et qu'il y aurait profit à les identifier. J'en suggère deux : premièrement cette philosophie parlée n'utilise aucun texte et deuxièmement, elle utilise une langue vernaculaire.

L'instrument de la maïeutique est essentiellement la parole. La force qui meut, qui conteste et qui dévoile est parole et non texte. De même le travail de l'interlocuteur est lui aussi parole et non lecture ; Calliclès fait, avec Socrate, l'expérience pénible de l'expression et d'une étrange responsabilité face à ses propres paroles. Ce qu'il en retire ce n'est peut-être pas tant un réflexe de prudence verbale qu'un soupçon nouveau à l'endroit des mots, si aisément complices des ambiguïtés de la pensée. Ce soupçon nouveau sera un instrument de plus en plus précieux pour l'exercice critique de la pensée et pour la créativité à une époque ou la culture, comme le veulent certaines hypothèses, devient de plus en plus orale.

Dans l'opposition parole-texte c'est notre sens invétéré du « document » et notre indéracinable habitude du « livre » qui sont remis en question. Je ne veux pas oublier que le recours à ces instruments est indispensable pour assurer le caractère scientifique de toute recherche et pour assurer la continuité du discours intersubjectif, mais je veux déplorer que le texte soit souvent la base et l'unique base de notre pédagogie. Il est pourtant invraisemblable que des hommes poursuivant ensemble des objectifs d'ordre intellectuel n'aient pas des motifs, des désirs, des expériences et des pensées en nombre suffisant pour déterminer des démarches autres que l'éternelle lecture ou étude de texte. Psychologiquement, notre notion du « document » et plus généralement de l'information (le savoir du professeur) obnubile l'imagination pédagogique et paralyse les dynamismes naturels des groupes engagés dans les mêmes projets, fût-ce dans la poursuite de diplômes. Le scénario d'un dialogue socratique ne nous en apprend guère long sur ces dynamismes, mais il nous donne un exemple qui apparemment ne perd pas sa valeur

incitative du fait d'avoir été très tôt récupéré dans et transmis par l'un des plus beaux et des plus anciens *textes* de l'histoire de la philosophie.

En même temps qu'il se passe d'un texte, et peut-être pour cette raison même, Socrate semble se passer de la terminologie qui pour son interlocuteur pourrait paraître un jargon spécialisé ou un langage d'une autre époque. Ici encore la maïeutique soutient une gageure que voudrait pouvoir relever tout professeur de philosophie : Socrate se fait fort de faire partager sa docte ignorance et de faire comprendre ses menus grains de sagesse à tout interlocuteur quel qu'il soit, pourvu qu'il consente à s'engager dans le processus des questions et réponses. La langue de cette philosophie « parlée » est en un sens « vernaculaire ». Il se peut bien que cette extraordinaire constante des dialogues tienne en partie au caractère éthique des objectifs poursuivis, ou au fait que Socrate découpe systématiquement les difficultés en menus morceaux, opérant ainsi parfois une véritable programmation du contenu, au sens moderne ²²⁷.

Mais l'hypothèse que je veux davantage retenir, parce qu'elle a des implications pour nous, concerne le caractère originaire du discours socratique : Socrate fait la philosophie qu'il parle au sein de la situation qu'il vit. On dirait qu'une sorte de fatalité, celle d'une histoire trop riche en œuvres ou celle de nos carences personnelles, incline et parfois oblige les professeurs de philosophie à se faire les traducteurs de la philosophie ou des philosophes, au lieu de tenir ainsi un discours de première main. Beaucoup de problèmes pédagogiques se posent en termes de *traduction* de la pensée des grands auteurs, ou pour le dire plus crûment, de vulgarisation. Je ne veux pas nier qu'il soit opportun et légitime de poser parfois en ces termes le problème de l'enseignement, surtout au niveau universitaire, où l'on doit, dans une certaine mesure, assumer les classiques ; il faudra même consacrer des recherches à l'amélioration des techniques de vulgarisation, car il faut de toute évidence faire descendre les idées dans l'école, si ce n'est dans la rue, dans la mesure même où ces idées nous semblent pouvoir influencer la qualité de l'existence humaine. Malgré tout, je garde un soupçon. Sous l'urgence de traduire me semble

²²⁷ Voir l'étonnant parallèle entre la manière de Socrate (cf. dans le *Ménon*, le dialogue entre Socrate et le serviteur de Ménon, 82b à 85b) et la façon « programmée » de démontrer le théorème sur la duplication du carré, dans : BUGELSKI, B.R., *The Psychology of Learning Applied to Teaching*, Indianapolis (N.Y.), The Bobbs-Merrill Co.

se cacher trop souvent une tendance très peu socratique à « sacraliser » le discours philosophique existant, à le considérer comme un modèle, pas forcément exhaustif mais déjà réalisé dans le langage écrit, puis investi d'un prestige curieux qui commande respect et fidélité. Ce prestige semble tenir au fait que ce langage serait le plus vrai de tous parce que le plus profond, le plus proche de l'absolu parce qu'il en parle. Cette perception du modèle induit chez beaucoup de professeurs une crainte de déformer, de rabaisser la vérité philosophique et, d'autre part, un fort désir de fidélité soit à une doctrine déterminée, soit au « statut » du discours philosophique lui-même.

On imagine combien peut être déchirante, dans ces conditions, l'obligation d'enseigner la philosophie à un auditoire qui pour tout langage possède celui des mythes populaires et des *média* de masse. Dans le débat actuel sur le caractère obligatoire de l'enseignement de la philosophie au CEGEP, les arguments qui mettent l'accent sur l'inaccessibilité de la vraie philosophie, sur la pérennité des problèmes philosophiques ou sur l'impossibilité de totaliser l'expérience humaine avec des étudiants de 17 ans, sont tous un indice de ce déchirement.

À l'encontre de Socrate, beaucoup d'entre nous ne savons pas quel langage tenir devant des interlocuteurs qui ne comprennent pas le langage de nos maîtres : c'est peut-être un signe de l'éclatement de notre culture traditionnelle, mais je préfère y voir un signe d'une infidélité partielle de notre part à une conception du discours philosophique qui se prêtait mal à une sacralisation et qui ne commandait pas la fidélité : c'est la conception d'un discours adressé au citoyen.

Conclusion

L'étude que je viens de faire n'est pas une analyse du socratisme pour lui-même tel qu'on pourrait le dégager de l'ensemble des dialogues platoniciens. J'ai voulu plutôt saisir des liens entre les problèmes que pose actuellement l'enseignement de la philosophie et le socratisme considéré comme un modèle pédagogique. A cette fin, j'ai caractérisé ce dernier assez rapidement par quelques aspects relatifs à l'engagement et au désengagement de la pensée, en en tirant chaque fois des implications qui ont une interprétation dans la conjoncture présente.

1°- *La méthode socratique en tant qu'elle est une technique de démonstration et de persuasion.*

- elle crée un climat de lutte entre l'enseignant et l'étudiant, du fait qu'elle se centre sur les thèses indépendamment des personnes. Ce climat de lutte s'oppose au climat qu'on appelle « facilitant » et par lequel la pédagogie centrée sur l'étudiant entend favoriser l'initiative de ce dernier dans toute espèce d'apprentissage, au lieu d'imposer les conditions et le contenu de l'apprentissage comme on le fait traditionnellement. L'argumentation détermine un style bien précis de rapports interpersonnels ; la collaboration à une tâche commune en déterminerait un autre.

- elle accentue la figure de l'autorité dans la relation pédagogique, du fait que le maître assume un leadership ; au plan de l'habileté dialectique comme au plan des structures théoriques sous-jacentes, la lutte est inégale. Or on distingue maintenant de plus en plus nettement le rôle d'autorité du rôle de ressource. Les professeurs s'engageraient peut-être dans une pédagogie plus humaine et plus féconde s'ils exploraient ce deuxième rôle, à une époque où le premier est fortement contesté.

- finalement, elle donne préséance à une action pédagogique exclusivement centrée sur la force des raisons (ou arguments). Il en résulte que le médium de communication est principalement le discours rationnel, si agrémenté qu'il soit de métaphores. Or, ce médium n'est pas toujours celui auquel nos auditoires sont le plus sensibles : des situations concrètes dans lesquelles la communication est réalisée par d'autres média (le langage des arts, le système des interactions socio-émotives, les conventions d'un jeu, les *média* de masse, etc.) peuvent constituer de bien meilleures occasions de faire une expérience philosophique. ²²⁸

²²⁸ Si par impossible on pouvait aménager autour d'un individu des événements, des objets et des conditions psychologiques telles qu'il puisse sans aucune explication ou suggestion verbale faire l'expérience du doute cartésien, de l'illumination pascalienne ou de l'intuition bergsonienne de l'être, alors on aurait découvert l'ultime façon d'enseigner ; car on atteindrait ainsi l'objectif de tout enseignement à savoir unir dans un seul objet de conscience ce qu'on peut faire vivre et ce qu'on veut faire apprendre (Et cela serait diabolique!)

Pour évoquer ces trois caractéristiques en une phrase, je dirais que Socrate, si l'on considère sa technique, est plus soucieux de la vérité que de la personne, convaincu peut-être que c'est un « art de service » (*Gorgias*, 518 a) comme il dit, qui cherchera à faciliter l'actualisation de la personne en lui laissant sa voie, alors qu'il appartiendra à un art souverain de faire éclater la vérité concernant ce qui est bon ou mauvais pour cette personne. Les professeurs d'aujourd'hui ont à choisir dans quelle proportion ils combineront ces deux soucis.

2° - *La méthode socratique en tant qu'elle est une critique des opinions reçues et des réputations faites.*

- elle met toujours l'interlocuteur au banc des accusés. Ce trait renforce le climat défavorable décrit dans la première section ;

- les arguments de Socrate se meuvent dans un univers de sens duquel sont pratiquement exclues les connaissances positives autres que celles du sens commun ; ces arguments ou bien se tiennent au ras du vécu, ou bien relèvent d'une métaphysique. Outre que le savoir ainsi négligé peut fournir des atouts pédagogiques, il est possible que sa place dans l'exercice même de la *fonction critique* de la philosophie soit plus considérable qu'elle ne l'était au temps de Socrate. Le savoir positif est même indispensable, si l'on vise, dans l'enseignement de la philosophie, quelque chose comme « comprendre la culture ambiante ainsi que son propre rapport d'ensemble à cette culture » ; un tel savoir prendrait la forme d'information sur l'état de la culture et de la société ainsi que de cadres conceptuels pour appréhender cet aspect de la réalité ; ou bien il prendrait la forme d'histoire de la philosophie, entendue non comme « témoignage des pensées d'hier » mais comme « témoignage de la continuité d'un projet », à savoir celui de mettre en question et défaire les fausses totalités dans lesquelles l'homme pense son rapport d'ensemble au monde, et relancer constamment l'entreprise de totalisation.

3°- La méthode socratique en tant qu'elle oriente toujours le dialogue vers les valeurs idéales qui constituent le modèle intemporel de la sagesse.

- elle dissout les préoccupations qui pourraient être centrées sur l'interprétation et la transformation des données socio-culturelles : elle les réfère à une théorie du bien ; Socrate construit lui-même cette théorie et incite Calliclès à adopter une nouvelle règle de vie. Cette procédure réduit à néant la participation active de Calliclès à sa propre éducation ;

- comme elle est fondée sur une conception an-historique de la philosophie, elle évite le problème de l'insertion sociale de la philosophie tel qu'il se pose aujourd'hui à propos de l'enseignement de la philosophie. On devra décider, dans cet enseignement, si l'objet de la réflexion philosophique est une sagesse personnelle envisagée dans ses rapports avec l'absolu, ou si c'est la condition des collectivités humaines dans leurs rapports avec une histoire. Les mouvements de contestations en milieux universitaires créent une demande pour le deuxième type de réflexion. Dans ce cas, il faut introduire la praxis dans la pédagogie et prévoir des activités propres à ce mode d'enseignement.

4°- La méthode socratique en tant qu'elle utilise le vécu de l'interlocuteur au point de départ de la démarche.

- elle est un exemple du *sens des situations* indispensable en pédagogie. Le lien qui existe entre ce sens des situations et les consensus culturels de base nous rappelle que, comme enseignants, nous connaissons mal notre interlocuteur. Pour connaître les problèmes que pose la jeunesse, il faudra de plus en plus recourir à l'enquête scientifique. Quant à savoir philosopher à partir de là, cela nécessitera peut-être un entraînement ... et qui est en mesure actuellement de le donner ?

5° - La méthode socratique en tant qu'elle est une philosophie parlée.

- elle nous donne l'exemple d'un discours philosophique impromptu, libéré des textes, capable de s'insérer dans l'événement et dans l'instant de la réplique. A ce titre, elle est pour nous une occasion de remettre en question notre dépendance invétérée à l'égard des textes et documents, dépendance qui nous limite tant au plan de la créativité intellectuelle que de la pédagogie.

- elle nous donne l'exemple d'un discours philosophique adressé en tout temps au citoyen, dans une langue qui peut être intelligible sans être spécialisée. A ce titre, elle résout le problème de la communication ; ce problème est urgent actuellement, au niveau des CEGEP et probablement dans beaucoup de facultés de philosophie du monde. En ce qui concerne le Québec, l'espèce de « sacralisation », dont le discours philosophique a fait l'objet semble être un élément de ce problème.

Voilà donc, résumé en cinq points, un bilan provisoire de mes débats pédagogiques avec le plus grand professeur de philosophie de l'Occident pré-chrétien.

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)".

CHRONOLOGIE SOMMAIRE

[Retour à la table des matières](#)

- 1835 Demers. *Institutiones philosophicae*
- 1874 6ème Centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin
- 1879 Encyclique *Aeterni Patris* sur la restauration de la philosophie catholique
- 1884 Adoption du manuel de Zigliara
Instauration du thomisme en théologie
- 1909 Adoption du manuel de l'abbé S.A. Lortie
- 1917 Étude historiographique de L.A. Paquet
- 1920 Fondation de la Faculté de Philosophie à l'Université de Montréal
- 1926 Fondation de la Faculté de Philosophie au Scolasticat de l'Immaculée-Conception (Montréal)
- 1927 Polémique Villeneuve-Longpré
- 1929 Fondation à Toronto du Pontifical Institute of Medieval Studies
- 1930 Fondation à Ottawa de l'Institut d'Études Médiévales
- 1931 Encyclique *Deus Scientiarum*
- 1936 Bastien, Hermas. *L'enseignement de la philosophie.*
- 1937 Manuels de MM. Grenier et Fillion

- 1939 Fondation de la Revue *Medieval Studies*
- 1942 Établissement à Montréal de l'Institut d'Études Médiévales
- 1945 Fondation de la Revue *Laval théologique et philosophique*
- 1947 Conférences Albert-le-Grand (Institut d'Études Médiévales)
- 1948 Fondation de la Revue *Sciences Ecclésiastiques*
- 1949-51 Travaux de la Commission Massey sur les Arts, les Lettres et les Sciences au Canada
- 1955 Premier Congrès National de Philosophie
- 1959 Fondation de l'Association canadienne pour l'étude de l'Histoire et de la Philosophie des Sciences
- 1958 Première réunion du Conseil Exécutif de l'Association canadienne de Philosophie
- 1962 Fondation de la Revue *Dialogue*
- 1963 Association des professeurs de philosophie de l'enseignement collégial (APPEC)
- 1966 Fondation de la Revue *Émergences* (Revue des étudiants de philosophie de la Province de Québec) ; Fondation du Centre de documentation en Philosophie canadienne (Université de Montréal)
- 1967 VIII^{ème} Congrès Interaméricain de Philosophie (Québec)
IV^{ème} Congrès international de Philosophie médiévale (Montréal)
- 1969 Fondation des Départements de Philosophie à l'Université du Québec (Montréal et Trois-Rivières)
- 1971 XV^{ème} Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française (Montréal)

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)”.

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE ²²⁹

[Retour à la table des matières](#)

1848	Huston, J.,	<i>Répertoire national</i> . Montréal, Lovell et Gibson. 1848-50, 4 vol ; Valois et Cie, 1893 (2e éd.). 4 vol.
1853	Bibaud, Maximilien,	<i>Catéchisme de l'histoire du Canada, à l'usage des écoles</i> . Montréal, en l'étude de MM. Bibaud et Richer. 1853.
1858	Bibaud, Maximilien,	<i>Tableau historique des progrès matériels et intellectuels du Canada</i> . Montréal, Cérat et Bourguignon. 1858.
1861		<i>Les Soirées canadiennes</i> . Recueil de littérature nationale. Québec, Brousseau et Frères, 1861-.
1863		<i>Le Foyer Canadien</i> . Québec. Desbarats et Derbishire 1863-66. 4 vol. <i>La littérature canadienne de 1850 à 1860</i> , publiée par la direction du <i>Foyer canadien</i> . Québec, Desbarats et Derbishire, 1863-64. 2 vol.

²²⁹ Cette bibliographie ne tient compte que des titres cités dans la présentation du recueil. Un titre marqué d'un astérisque renvoie à un texte publié dans le présent recueil.

- 1865 Fabre, Hector « On Canadian Literature ».. *Literary and Historical Society of Quebec. Transactions.* (1865-66) : 85-102.
- 1866 Casgrain, Henri-R., « Le mouvement littéraire au Canada ». *Le Foyer Canadien, IV* (1866) : 1-31 ; ou *Oeuvres Complètes*. Montréal, C.-O. Beauchemin et fils. 1896, t. 1 : 353-75.
- 1868 *Éloge de M. Désaulniers*. Saint-Hyacinthe. Le Courrier de St-Hyacinthe. 1868 : 77 p.
- 1872 [Bois, E.], *Études biographiques. M. l'abbé Raimbault, M. Pabbé Leprohon.* (Québec, 1872).
- 1874 Lareau, Edmond, *Histoire de la littérature canadienne*. Montréal. John Lovell. 1874.
- Sauvé, H., « Le sixième centenaire de saint Thomas d'Aquin en France, en Italie, en Angleterre et au Canada ». *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 3e série. IX (1874) : 393-440.
- 1876 Chauveau, P.J.O., *Mouvement littéraire et intellectuel. L'instruction publique au Canada*. Québec. Imprimerie A. Côté. 1876 : 326-27.
- Chauveau, P.J.O., *L'abbé Holmes et ses conférences de Notre-Dame*. Québec, 1876.
- 1881 Laflamme, J.C.K., « [Rapport sur l'état actuel des sciences en Canada et sur les moyens de les faire progresser] », dans Chouinard, H.J.B. *Fête nationale des Canadiens français*. Québec. Imprimerie A. Côté et Cie, 1881 : 416-429.
- 1882 *Nouvelles Soirées canadiennes. Recueil de littérature nationale*. Québec. Typographie P.G. Delisle. vol. 1, 1882-.

- 1883 David, L-O., *Monsieur Isaac S. Désaulniers*. Montréal. Librairie Saint-Joseph (Bibliothèque religieuse et nationale, 1^{ère} série). 1883. (2e éd. revue et corrigée et considérablement augmentée) 102 p. Illustré.
- 1885 Rousseau, P., *Vie de M. Billaudelle*. (Montréal, 1885).
- [Anonyme] *Vie de M. Dominique Granet*. (Montréal, 1885).
- 1891 Baillargé, F.A., *La littérature au Canada en 1890*. Joliette. l'Auteur. 1891, VIII-352 p.
- 1894 Dionne, N.E., *Vie de C.F. Painchaud*. (Québec, 1894).
- 1904 van Becelaere, L., *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours (1607-1900). Essai historique*. Introd. de J. Royce. New-York. The Eclectic Publ. Co. 1904.
- 1909 Dionne, N.E., *Pierre Bédard et ses fils* (Québec, 1909).
- Perrier, J.L., *The Revival of scholastic Philosophy in the nineteenth century*. N.Y. Columbia University Press. 1909.
- 1912 Dionne, N.E., *Une dispute grammaticale en 1842. Le G.V. Demers vs le G.V. Maguire*. Précédée de leur biographie. (Québec, 1912).
- Robert, Arthur, *Histoire de la philosophie*. Québec. Typ. La-flamme et Proulx. 1912.
- 1916 Charbonneau, Jean *Des influences françaises au Canada*. Montréal. Beauchemin, 1916 : « l'Influence du positivisme français, anglais et américain sur la mentalité franco-canadienne » : 195-209.
- L'abbé Louis-Honoré Paquet. Echos et glanures*. (Québec, 1916).

- 1917 Paquet, Mgr, « Coup d'oeil sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie traditionnelle au Canada. » *Mémoires de la Société Royale du Canada*. 3e sect. 1 XI (1917) : 37-60 ; repris et complété dans *Études et appréciations. Mélanges canadiens*. Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire. 1918 : 141-207.
- 1918 Roy, Camille, *Manuel d'histoire de la littérature canadienne française*. Québec. Imprimerie de l'action sociale. 1918, 1920, 1923, 1925.
- 1920 Lamarche, M.A., « Nos études philosophiques ». *Revue dominicaine* XXVI (janv. 1920) : 16-175 ; (juillet 1920) : 193-203.
- 1922 *Robert, Arthur, « Aspirations du Canada français. Fondements philosophiques ». *L'Action française* VII, 2 (fév. 1922) : 66-81.
- 1925 *Bastien, Hermas, « Quelle sera notre philosophie ? » *L'Action française* XIII, 1 (janvier 1925) : 312-16.
- 1927 Papillon, A., « Pour l'histoire du thomisme au Canada. » *Revue dominicaine*. XXXIII (oct. 1927) : 583-546.
- Zybura, J.S., *Present-day thinkers and the New-Scholasticism*. St-Louis. Herder Book Co. 1927 (2nd revised ed.) XVII - 543 p.
- 1929 *Le cinquantenaire de l'encyclique Eterni Patris*. Québec. l'Action sociale Ltée. 1929 : 102 p.
- 1930 Roy, Antoine, *Les lettres, les sciences et les arts au Canada sous le Régime français*. Paris, Jouve. 1930.
- 1932 Phelan, G.B. « The Teaching of Philosophy in non-catholic Universities in Canada. » *Académie canadienne Saint Thomas d'Aquin* (1932) : 85-115.

- Hart, C.A. « Neo-scholastic Philosophy in American Culture ». *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, ed. by C.A. Hart, N.Y., Benziger Brothers, 1932 : 23-25.
- Bastien, Hermas « La philosophie américaine ». *La défense de l'intelligence*. Montréal. A. Lévesque. 1932 : 169-174.
- 1933 Bastien, Hermas *Témoignages*. Montréal. A. Lévesque. 1933 : 187-207.
- Collab. *Noces d'or sacerdotales de Mgr L.-A. Paquet*. Québec. Imprimerie franciscaine missionnaire. 1933 : 330 p.
- 1935 Roy, Maurice « Pour l'histoire du thomisme au Canada ». *Essais et Bilans. Journées Thomistes I*. Ottawa. Collège Dominicain. 1935 : 17-28 ; ou *Le Canada français* XXIII, 2 (1935) : 161-171.
- Dandurand, Albert *Littérature canadienne-française*. Montréal. Imprimerie Populaire. 1935.
- 1936 Bastien, Hermas *L'enseignement de la philosophie. I : Au Canada français*. Montréal. Ed. Albert Lévesque (ACF, Documents historiques) 1936 : 220 p.
- 1937 Saby, P. « Activités de la « sagesse » canadienne ». *Les Carnets du théologue* 11, 2 (juin 1937) : 51-57.
- 1938 Villeneuve, J.M.R. « L'Université, école de haut savoir et source de directives sociales. » *Quelques pierres de doctrine*. Ottawa. Ed. de l'Université, 1938 : 77-112 [Conférence au Cercle universitaire de Montréal, le 13 janvier 1934]
- 1941 *Beauregard, Lucien « La part de M. Isaac L. Désaulniers à l'introduction du thomisme au Canada français, vers l'époque de la renaissance religieuse de 1840 à

1855. » *Société canadienne d'histoire de l'Eglise catholique*. Rapport (1941-42) : 77-88.
- Robert, Patrice « Les Franciscains canadiens et les études médiévales. » *Chronique franciscaine du Canada*. II, (1941) : 59-100.
- 1942 Peghaire, Julien « Les philosophes de France au Canada ». *Bulletin des études françaises*. VII (mai 1942) : 159-162.
- 1944 Soeurs de Ste-Anne *Histoire des littératures française et canadienne*. Montréal. Procure des Missions. éd. de 1944.
- 1945 Forest, Ceslas M. « Vingt-cinq ans de philosophie à l'Université de Montréal ». *Activités philosophiques*. Montréal. Le Centre de psychologie et de pédagogie. 1945-46 : 9-29.
- 1946 Brunet, Berthelot *Histoire de la littérature canadienne française*. Montréal. Ed. de l'Arbre. 1946. [La littérature des clercs : 106-126].
- 1948 *La situation actuelle de la philosophie parmi les catholiques dans divers pays*. Utrecht-Bruxelles. Spectrum (1948).
- 1950 Audet, Thomas-André « Etudes médiévales et culture canadienne ». *Revue dominicaine*. LVI (fév. 1950) : 66-79.
- Lacroix, Benoit *Pourquoi aimer le Moyen Age ?* Montréal. Oeuvre des Tracts, # 367. 1950 :16 p ; ou *Revue Dominicaine* (1949) :152-161 ; 217-224.
- 1951 de Koninck, Charles « La philosophie au Canada de langue française » *Recueil d'études spéciales de la Commission Massey*. Ottawa. Imprimeur du Roi. 1951 : 135-143, ou *Laval théologique et philosophique* VIII, I (1952) : 103-111.

- Mailloux, N. « La psychologie m. *Recueil de quelques études spéciales. Commission Massey.* Ottawa. Ed. Cloutier, impr. du Roi, 1951 : 165-177.
- 1952 Collab. *Philosophy in Canada. A Symposium.* With an introduction by F.H. Anderson. Toronto, 1952 : 48 p.
- Décarie, Vianney « L'enseignement de la philosophie dans nos collèges et universités ». *Culture XIII*, 1 (1952) : 56-62.
- 1953 [Anonyme] « Sur la condition du philosophe ». *Cité libre* 111. 7 (mai 1953) : 15-19.
- Mailloux, Noël « Le dixième anniversaire de l'Institut de Psychologie de l'Université de Montréal ». *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, 2 (1953) : 7-12.
- 1955 MacLeod, Robert B. *L'enseignement de la psychologie au Canada.* trad. par H. Germain et M. Houbert. Ottawa. Conseil canadien de recherches en Sciences Sociales. 1955 : 70 p.
- 1956 Racette, Jean « La philosophie au Canada ». *Archives de Philosophie*, XX, 4 (juillet 1956) : 123-131.
- 1957 Bourgeault, Guy « La Faculté de Philosophie de l'Immaculée-Conception ». *Lettres du Bas-Canada*. XI, 3-4 (sept. déc. 1957) : 165-179.
- Gaudron, Edmond « French-canadian Philosophers », dans J. Park (ed) *The culture of Contemporary Canada*. Ithaca, Cornell. Univ. Press, 1957 : 274-292.
- 1958 Langlois, Jean « La philosophie au Canada français ». *Sciences ecclésiastiques*. X, 1 (1958) : 95-105.
- Mourant, J.A. « États Unis d'Amérique et Canada », dans M.F. Sciacca (éd) *Les grands courants de la pensée*

- mondiale contemporaine*. Paris-Milan. Fischbacher-Marzorati. 1958, t. 1. Panoramas nationaux : 423-514. [Au sujet du Canada : 497-511]
- 1960 Régis, L.M. « La religion et la philosophie au Canada français ». dans M. Wade (éd) *La dualité canadienne*. Québec. Presses de l'Université Laval, 1960 : 56-77.
- 1961 Blanchard, Yvon « Situation de la philosophie au Canada français ». *Recherches et Débats*. Paris, Fayard. 1961 ; # 36 : 197-201.
- *Brault, Jacques « Philosophie et religion. Réponse à une question ». *Livres et auteurs canadiens* (1961) : 76-77.
- 1962 Mshvenieradze, V.V. « Early canadian philosopher : a Soviet View ». *The Marxist Quarterly I* (spring 1962) : 65-75.
- Langlois, Jean « Le rôle de la philosophie dans la culture canadienne ». *Dialogue*, 1, 2 (sept. 1962) : 117-128.
- 1963 Sylvestre, Guy « Notre littérature philosophique ». *Mémoires de la Société Royale du Canada*. 4^e série, sect. 1, vol. 1 (1963) : 117-123.
- Lagueux, Maurice « Réflexions sur l'enseignement de la philosophie au Collégial ». *Cité libre*, n.s. XIV, 56 (avril 1963) : 22-27.
- Racette, Jean « Faire évoluer notre enseignement de la philosophie ». *Collège et Famille*. XX, 1(1963) : 1-15, ou *Thomisme ou pluralisme ?* Montréal-Bruges, Ed. Bellarmin DDB, 1967 : 23-44.
- Paré, Jean « Bill 60 et philosophie ». *Maintenant* 22 (oct. 1963) : 295-296.

- Chamberland, Paul « Philosophie et quotidienneté ». *Essais Philosophiques*. Montréal. Cahiers de l'AGEUM, # 9 [1963-64] : 9-22.
- Piotte, Jean-Marc « De l'humiliation à la révolution ». *Essais philosophiques*. Montréal. Cahiers de l'AGEUM, # 9 [1963-64] : 30-40.
- Lockquell, Clément « Quelle a été l'influence de notre enseignement de la philosophie sur notre littérature ? » *Mémoires de la Société Royale du Canada*, 4e série, (1963) : 25-30.
- 1964 Wyczynski, Paul « Histoire et critique littéraires au Canada français ». *Littérature et société canadiennes-françaises*. F. Dumont et J.C. Falardeau (éds). Québec, Presses de l'Université Laval (Colloque de la revue Recherches Sociographiques). 1964 : 1-69.
- Falardeau, J.C. *L'essor des sciences sociales au Canada français*. Québec Ministère des affaires culturelles (Coll. Arts, Vie, Science au Canada français). 1964 (2e tirage) 67 p.
- *French, Stanley « Considérations sur l'histoire et l'esprit de la philosophie au Canada français ». *Cité Libre* XV, 68 (juin-juillet 1964) : 20-26.
- de Koninck, Charles « Philosophie et autorité ». *Maintenant*, 25 (janvier 1964) : 16-18.
- Parent, et als. *Rapport de la Commission Royale d'enquête sur l'enseignement*. Québec. Ed.officiel, 1964, T. 11, chap. XXIV : « La formation philosophique » : 191-204.
- Dagenais, André *Vingt-quatre défauts thomistes. Mémoire sur l'éducation*. Montréal. Ed. du Lys, 1964.

- Desbiens, Jean-Paul « Le philosophe et notre actualité ». *Revue de l'école normale Laval* I, 1 (oct. 1964) : 2-9, ou *Perspectives sociales*, 19, 6 (nov.-déc. 1964) : 124-128.
- Racette, Jean « La philosophie au Canada français ». *Dialogue* 111, 3 (déc. 1964) : M8-298, ou ; *Thomisme ou pluralisme ?* (1967) : 73-85.
- 1965 Irving, John
& Johnson, A.H. « Philosophical Literature to 1910 » dans Carl F. Klinck (ed). *Literary History of Canada*. Toronto, 1965 : 431-444.
- Irving, John
& Johnson, A.H. *Philosophical Writings (1910-1964)*,; *Ibidem* : 576-597, ou *Histoire littéraire du Canada, littérature canadienne de langue anglaise*, trad. par Maurice Lebel. Québec, 1970.
- Varet, G. & Kurtz, P. *Répertoire international de la philosophie et des philosophes*. N.Y. Humanities Press. 1965. [Canada : 60-64]
- Blais, Martin « Les nouveaux philosophes ». *Maintenant* 40 (avril 1965) : 143-144.
- Sr. St-Edouard « Le rapport Parent et la philosophie une conception pauvre et étriquée ». *Prospectives* 1, 2 (avril 1965) : 5-6.
- Racette, Jean « Le Rapport Parent et l'enseignement de la philosophie ». *Le Devoir*, 16 mars 1965, ou. op cit. : 87-98.
- Lelièvre, L. *L'enseignement du thomisme dans les collèges - classiques*. Montréal. Fides (Philosophie et probl. contemp.) 1965.

- 1965 Naud, André *Le Rapport Parent et l'humanisme nouveau*. Montréal, Fides (coll. Présence) 1965.
- Hamelin, J.M. *La philosophie est-elle de trop ?* Québec. Imprimerie franciscaine missionnaire, 1965.
- *Brault, Jacques « Pour une philosophie québécoise ». *Pari ! pris II*, 7 (mars 1965) : 9-16.
- Ryerson, S.B. « La pensée de Marx au Canada ». *CitéLibre*, N.S. XV, 76 (avril 1965) : 17-22.
- 1966 Collab. *Mémorial Doucet-Longpré*. Québec. Ed. Culture. 1966, VI - 207 p.
- Houde, René, et als. « Une enquête sur la conception de la philosophie dans les collèges classiques ». *Prospectives III*, 3 (juin 1966) : 129-133
- *Desbiens, Jean-Paul « Le philosophe et l'actualité nationale ». *Perspectives sociales 21*, 3 (mai-juin 1966) : 59-61.
- 1967 Goudge, T.A. « A Century of philosophy in English speaking Canada ». *Dalhousie Review*, 47, 4 (1967-68) : 537-49.
- de Grandpré, P. (éd) *Histoire de la littérature française au Québec*. Montréal, Beauchemin, 1957. 4 tomes.
- Tougas, Gérard *Histoire de la littérature canadienne française*. Paris, Presses Universitaires de France. 1967 (4e éd).
- Desroches, Albert « A qui servira le mini/programme de philosophie du cours collégial ? » *Prospectives III*, 4 (sept. 1967) : 229-33
- Marsolais, Arthur « L'enseignement de la philosophie au cours collégial ». *Prospectives III*, 5 (nov. 1967) : 301-302.
- Corbo, Claude,

- Marie-Josée d'Aoust
et Brodeur, Jean-Paul
- « L'impuissance de nos idées ». *L'épochè* (1967)
- Panaccio, Claude
- « Présence sociale de la philosophie ». *Emergences* 1, 2 (1967) : 7-13 ou *Cahiers de Cité libre* 5 (1967) : 68-76.
- Racette, Jean
- Thomisme ou pluralisme ?* Montréal-Bruges, Bellarmin-DDB, 1967.
- 1968 Décarie, Vianney
- « La recherche en philosophie au Canada français », dans L. Baudoin (éd) *La Recherche au Canada français*. Montréal. Presses de l'Univ. de Montréal. 1968 : 143-148.
- Cauchy, Venant
- « Philosophy in French Canada : Its past and its future ». *Dalhousie Review* XLVIII, 3 (1968) : 384-401.
- 1968 Lebel, Marc
- « L'enseignement de la philosophie au Petit Séminaire de Québec 1765-1880 ». *Aspects de l'enseignement au Petit Séminaire de Québec 1765-1945*. Québec. Société historique de Québec. (Cahiers d'histoire, no 20) 1968 : 11-77 et 199-220 ; publiés antérieurement dans la *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. XVIII et XIX.
- Bahm, A.J.
- Directory of American Philosophers. IV*. Albuquerque. 1968. [Québec : 172-176].
- Allain, Greg
- « Le philosophe et l'action ». *Le Poing* (déc. 1968) : 11-17.

- Chapdelaine, Gilles « Vers une philosophie québécoise ». *L'Épochè* 6 (mars 1968) : 3-20.
- 1969 *Dumont, Fernand Sur l'enseignement de la philosophie. Philosophie et enseignement de la philosophie. (*Actes de la 6ème semaine interuniversitaire de philosophie*). Québec, Université Laval, 1969. Miméo. Publié ensuite dans *Orphée* (1970) [Revue des étudiants du Cégep Vieux-Montréal]
- Collab. « La philosophie pour tous ? » Dossier de la Revue *Maintenant*, no 89 (oct. 1969) : 239-255.
- 1970 Collab. *Histoire littéraire du Canada ; littérature canadienne de langue anglaise*. trad. M. Lebel. Québec, 1970.
- Lamonde, Yvan « L'enseignement de la philosophie au Collège de Montréal, 1790-1876 ». *Culture XXXI*, 2 (juin 1970) 109-123 ; 3 (sept. 1970) : 213-224 4 (déc.1970) : 312-326.
- Lacharité, N. « L'enseignement de la philosophie au Canada français de 1968 à 1970 ». *Revue de l'enseignement philosophique* (Paris), XX, 6, (août-sept. 1970) - 1-8.
- 1971 *Lacharité, N. « Calliclès parmi nous : essai sur les limites de lapédagogie socratique ». *Prospectives* 7, 1 (fév. 1971) : 32-43.

Historiographie de la philosophie au Québec (1853-1970)”.

INDEX DES NOMS CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

ALLAIRE, abbé

Arthur ALLAIN, Greg

AMBACHER, Michel

ANDERSON, Fulton H.

ANGERS, Père Pierre, s.j.

AQUAVIVA, Père, s.j.

ARBOUR

ARCHAMBAULT, abbé Alexandre

ARÈS, Père Richard, s.j.,

ARISTOTE

ARISTOPHANE

ARMOUR, Leslie

ARON, Raymond

AUBRY, abbé Joseph

AUDET, Père Thomas-André, o.p.

AUGUSTIN, (saint)

BACON, François,

BACHELARD, Gaston

BAILLARGÉ, abbé Frédéric

BAHM, A.J.

BARBEY, Père P.,

BARRUEL, Père Augustin

BARBEDETTE, abbé D., p.s.s.

BASTIEN, Hermas

BAZIN, Hervé

BEAVEN, James

BEAUREGARD, Mgr Lucien

BECELAERE, van L., o.p.

BÉDARD, (bon.) Pierre

BÉGIN, abbé Louis-Nazaire

BERDIAEFF, Nicolas

BERGER, Nicolas-Sylvestre

BERKELEY, George

BERGSON, Henri

BIANQUIS, Geneviève

BIBAUD, Maximilien

BT LAUDELL, abbé Pierre-Louis

BLAIS, Martin

BLANCHARD, Yvon

BOIS, abbé Édouard

- BONALD, (comte) Louis de
BORGIA, François,
BOSSU, abbé
BOSSUET, Jacques-Bénigne
BOURGEAULT, Père Guy, s.j.
BOURDALOUE, Louis
BOUVIER, Mgr Jean-Baptiste
BOUVART, Père Martin, s.j.
BOURASSA, Henri
BOURGET, Mgr, Ignace
BRAULT, Jacques
BRAUN, Père Antoine-Nicolas
BRETT, Georges-Stanley
BRODEUR, Jean-Paul
BRUNET, Berthelot
BRUNET, Michel
BUGELSKI, B.R.,
BURKE, abbé, Edmund
CABANIS, Pierre Jean-Georges
CAIRD
CALLISTHENE
CAMIER, abbé
CASGRAIN, abbé, Henri-Raymond
CATHERINE de Sienne (sainte)
CATHREIN, Père Viktor
CAUCHY, Vincent
CHAMBERLAND, Paul
CHANDONNET, abbé, Thomas-Aimé
CHANNEVELLE, Père, s.j.
CHAPDELAINE, Gilles
CHOQUETTE, Mgr Charles-Philippe
CHARLAND, Père Vincent-Cléophas, o.p.
CHARTIER, chan., Émile
CHARBONNEAU, jean
CHAUVEAU, Pierre-Joseph Olivier
CHENU, Père Dominique, o.p.
CHINIQUEY, Rév. Charles
CHOUINARD, Honoré-julien
CHOCARNE, Père B., o.p.
CLARKE, Père William N.
COCHIN, Jacques-Denis
COMTE, Auguste
CORBO, Claude
COUSIN, Victor
DAGENAIS, André
D'AOUST, Marie-Josée
DANDURAND, Albert
DARWIN, Charles
DAUNOU, Pierre-Claude
DAVID, Laurent-Olivier
DÉCARIE, Vianney
DEMERS, Père Louis-Jean
DEMERS, abbé Jérôme
DENEY, abbé, John
DÉSAULNIERS, abbé Isaac-Lesieur
DESROCHERS, Albert
DESBIENS, Jean-Paul, f.e.c.
DESCARTES, René
DESTUTT de TRACY, Antoine
De WULF, Maurice

- DIONNE, Narcisse-Eutrope
 DONEY, abbé
 DOUVILLE, abbé, Arthur
 DOUCET, Père Victorin, o.f.m.
 DUCHAÎNE, abbé Amable-David
 DUMONT, Fernand
 EMERSON, Ralph Waldo
 EPICURE
 FABRE, Hector
 FALARDEAU, Jean-Charles
 FARGES, Mgr, A., p.s.s.
 FÉLIX, Père Célestin-Joseph, o.p.
 FÉNELON, François, de
 FILLION, abbé Philéas, p.s.s.
 FISBACKER FISKE, John
 FONSEGRIVE, Georges-Pierre
 FOREST, Père Ceslas, o.p.
 FOURASTIÉ, Jean
 FRENCH, Stanley
 GAGNON, abbé, Cyrille
 GARNEAU, abbé, P.-B.
 GARNEAU, René
 GARAT GAUDREAU, Père, Edmond, o.f.m.
 GAUTRUCHE, Père, Pierre
 GERMAIN, H.
 GIGOT, abbé
 GILSON, Étienne
 GONZALEZ, cardinal, Zefcrino, o.p.
 GOSSELIN, chan., David
 GOSSELIN, Mgr, Amédée
 GOUDIN, Père Antoine, o.p.
 GOUDGE, Thomas A.
 GRANDPRÉ, Pierre de
 GRANET, abbé, Dominique, p.s.s.
 GRATTON, Père Joseph, o.m.i.
 GREGOIRE XVI, pape
 GRENIER, Mgr, Henri
 GUÊNIER, Père, François-Bertin, s.j.
 HAMELIN, abbé, Jean-Marie
 HART, Charles A.
 HEBERT, Anne
 HEGEL, Friedrich
 HERTEL, François
 HEIDEGGER, Martin
 HICKEY, Antony
 HOBBS, Thomas
 HOLMES, abbé, Jean
 HOUDE, Renée
 HOUDE, Rolland
 HOUBERT, M.
 HUDON, Père, Théophile
 HUGON, Père Édouard
 HUME, David
 HUSTON, James
 IGNACE de LOYOLA (saint)
 IRVING, John
 JANIÈRE, Père, Joseph
 JAMES, William
 JASMIN, Père, Arthur
 JOHNSON, Allison
 H. JOUIN, Père, Ludovic, sj.
 KANT, Emmanuel

- KONINCK, Charles, de
KOYRÉ, Alexandre
KNIGHT, Margaret
KURTZ, Paul
LABERGE, Mgr, Damase, o.f.m.
LABROSSE, Père, Jean-Baptiste, s.j.
LACORDAIRE, Père, Jean-Baptiste, o.p.
LACHARITÉ, Normand
LACHANCE, Père, Henri-Louis, o.p.
LACROIX, Père, Benoit, o.p.
LAFLAMME, abbé, Joseph-Louis
LAFLÈCHE, Mgr, Louis-François
LAGUEUX, Maurice
LALONDE, abbé, Maurice
LAMARCHE, Père, Marc-Antonio, o.p.
LAMENNAIS, Félicité, de
LAMONDE, Yvan
LANGLOIS, Père, Jean, s.j.
LAREAU, Edmond
LAROCQUE, Mgr, Joseph
LAROCQUE, Mgr, Charles
LARTIGUE, Mgr, Jean-Jacques
LAVAL, Mgr, Montmorency, de
LAVIGNE, Jacques
LAURIER, sir Wilfrid
LEBEL, Maurice
LEBEL, Marc
LEBRUN, Isidore
LEDOUX, Père, Athanase, o.f.m.
LÉGARÉ, Père, Joseph
LÉGARÉ, Mgr, Cyrille
Le JEUNE, Père, Louis, s.j.
LEIBNITZ, Gottfried
LELIÈVRE, abbé, Lucien
Le LORROUX, Père, F., s.j.
LÉON XIII, pape
LEMIEUX, abbé, Joseph
LeMOYNE, Jean
LEPROHON, abbé, Jean-Onésime
LIBERATORE, Père, Matteo
LOCKQUELL, Clément, f.e.c.
LOCKE, John
LONGPRÉ, Père, Ephrem, o.f.m.
LORENZELLI, cardinal, Benedetto
LORTIE, abbé, Stanislas-Alfred
MacDONALD, Mgr, Alexander
MACKENZIE
MacLEOD, Robert
MAGUIRE, abbé, Thomas
MAHER, Père, s.j.
MAILLOUX, Père, Noël, o.p.
MALEBRANCHE, Père, Nicolas, de
MANOLESCO, Jean
MARCOTTE, Gilles
MARCUSE, Herbert
MARITAIN, Jacques
MARSOLAIS, Arthur
MARX, Karl
MATHIEU, Mgr, Olivier
MAURALT, abbé, Thomas
McPHERSON, H.P.
MERLEAU-PONTY, Maurice

MERCIER, François	PLATON
MEYER, Père, s.j.	PRIMEAU, Louis
MICHELET, Jules	PRINCE, abbé, Jean-Charles
MILL, Stuart	PRUCHE, Père, Benoît, o.p.
MONSABRÉ, Père, o.p.	PUECH, Père, M., o.f.m.
MORIN, Victor	PURCHOT, Joseph
MOURANT, John A.	RACETTE, Père, Jean, s.j.
MSHVENIERADZE, V.V.	RACINE, Mgr, Antoine
MÜNSTERBERG, Hugo	RACINE, Louis
NAUD, abbé, André, p.s.s.	RAIMBAULT, abbé, Jean
NIETZSCHE, Friedrich	RAYMOND, abbé, Joseph-Sabin
ODELIN, abbé, Jacques	RÉGIS, Père, Louis-Marie, o.p.
OLIER, abbé, Jean-Jacques, p.s.s.	RENAN, Ernest
O'NEIL, Père, M.-A., o.f.m.	RICKABY, Père, Joseph, s.j.
PAINCHAUD, abbé, Charles-François	RICOEUR, Paul
PANACCIO, Claude	RIOUX, Bertrand
PAPILLON, Père, A., o.p.	ROBERT, Père, Patrice, o.f.m.
PAQUET, Mgr, Louis-Adolphe	ROBIN, Léon
PAQUET, abbé, Louis-Honoré	ROBERT, abbé, Arthur
PAQUET, Hon., El.-Théodore	ROCHEMONTEIX, Père, Camille, de, s.j.
PAQUETTE, M.	ROTHENFLUE
PARE, Jean	ROY, abbé, Maurice
PARENT, Étienne	ROY, Camille
PASCAL, Blaise	ROY, Antoine
PAUWELS, Georges	ROY, Père, Joseph
PECCI, cardinal, Joachim	ROUSSEAU, Jean-Jacques
PÉGHAIRE, Père, Julien	ROUSSEAU, Pierre
PERRIER, Joseph-Louis	ROUSSEAU, François
PHELAN, Père, Géraud-B.	ROYCE, Josia
PIE XII (pape)	RUMILLY, Robert
PIOTTE, Jean-Marc	RUSSELL, Bertrand

RUSSO, Père	TETREAULT, François
RYERSON, Stanley	TITCHENER, Edward Bradford
SABY, Père, Pierre	TONGIORGI, Père, Salvatore
SANSEVERINO, Gaetano	TOUGAS, Gérard
SATOLLI, cardinal, Francesco	TRUDELLE, abbé, Charles
SAUVÉ, Henri	TUFTS, James Hayden
SCHELER	TURNER, Mgr, William
SCOT, Père, Duns, o.f.m.	TURQUET, abbé, Joseph
SIMARD, Père, Georges, o.m.i.	VADEBONCOEUR, Pierre
SIMARD, Émile	VALET, abbé, p.s.s.
SOCRATE	VARET, Gilbert
SPENCER, Hiram	VIDRICAIRE, André
SPINOZA, Baruch	VILLENEUVE, Père, Rodrigue, o.m.i.
STALINE, Joseph	VOGUÉ, vicomte Eugène-Melchior, de
STAM, Mme Lucette	VOLNEY, comte Constantin, de
ST-EDOUARD, (soeur)	VOLTAIRE, François-Marie
STOCKL, chanoine	WADE, Mason
SUAREZ, Père, Francisco, s.j.	WAELEHENS, Alphonse, de
SYLVESTRE, Guy	WATSON, John
TAINE, Hippolyte	WINDLE, Bertram
TAMBURINI, Père, Thomas	WRIGHT, Frances
TANGUAY, abbé, Cyprien	WYCZYNSKI, Paul
TAPARELLI, d'Azeglio, Louis	ZIGLIARA, cardinal, Tommaso
TASCHEREAU, cardinal, Elzéar- Alexandre	ZYBURA, J.S.
THÉRIO, Adrien	
THOMAS-D'AQUIN, (saint)	

Fin du texte