

Jean-Claude Simard

Professeur de philosophie, Université du Québec à Rimouski
et au Cégep de Rimouski

(1998)

“La philosophie française des XIXe et XXe siècles”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

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

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean-Claude Simard [UQAR et Collège de Rimouski],

“La philosophie française des XIXe et XXe siècles”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Klibansky et Josiane Boulab-Ayoub, **La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec.** Chapitre 1, pp. 45-118. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1998, 686 pp. Collection “Zétésis”.

Avec l'autorisation formelle de M. Jean-Claude Simard, professeur de philosophie, Université du Québec à Rimouski et au Cégep de Rimouski, le 16 mai 2005.



Courriel : jesimard@globetrotter.net

Site web : <http://www.apsq.org/sautquantique/doss/d-philosophie.html>

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 18 mai 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Introduction

- I. Un peu d'histoire
- II. Un ensemble de facteurs
- III. Le corpus : règles et limites
- IV. Périodisation
- V. Le paradigme français (1960-1980)
- VI. Prélude : la décolonisation spirituelle

Les thomistes réformistes
Humanisme et christianisme authentique

- VII. La période de l'affirmation : croyance et athéisme

Les Existentialistes : Marcel, Camus et Sartre
Phénoménologie, herméneutique et psychanalyse

- VIII. Intersection éthopolitique

Marxismes et radicalismes sociopolitiques
Structuralisme et philosophies sociales et politiques
Le féminisme philosophique
Le repli de l'influence française (1980-)

- IX. Le désengagement de la pensée

La transformation du paysage intellectuel
Le déclin de l'épistémologie française

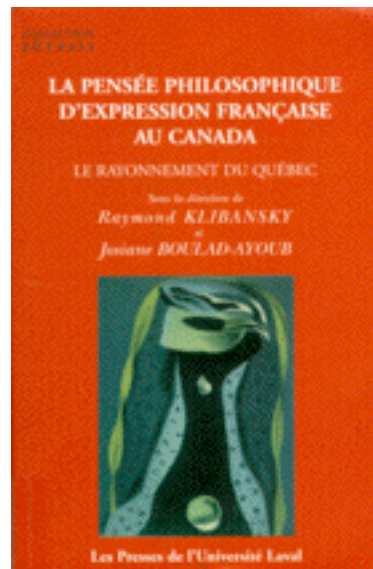
- X. Retour de l'éthique et du sujet

Références bibliographiques

Jean-Claude Simard

professeur de philosophie
Université du Québec à Rimouski et au Cégep de Rimouski

**“La philosophie française
des XIXe et XXe siècles”.**



Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Klibansky et Josiane Boulab-Ayoub, *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*. Chapitre 1, pp. 45-118. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1998, 686 pp. Collection "Zétésis".

Introduction

Nous avons déplacé, diversifié, étoilé nos sources, de Thomas d'Aquin à Carnap, à Heidegger ou à Althusser : est-ce toujours, comme hier, pour oublier l'absence ou la pesanteur d'un lieu ?

(Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », 1976)

[Retour à la table des matières](#)

Philosopher, au Québec, a toujours été le contraire d'une délivrance, car la vérité préexistait si purement et si extérieurement à la conscience que nulle initiative de la liberté n'était *possible* (Brault, 1965 : 176). Souvent cité, ce constat désabusé d'un philosophe passé depuis à la poésie résume fort bien la situation qui prévalait au début des années '60. Car avant cette date (ou avant 1945, pour certains), le Québec crouissait sous une orthodoxie particulièrement stricte. Elle a été scrutée avec attention, entre autres par Thibault (1972), Brodeur (1976) et Lamonde (1980). *Pendant ces* longues années, à peine entrecoupées d'une période plus éclectique (1760-1835), la philosophie officieuse - et souvent officielle - fut l'aristotélicothomisme ou encore le thomisme qui se prétendait *philosophia perennis*. Trois longs siècles où l'opposition à ce régime de pensée, selon les époques clérical, ultramontain ou orthodoxe, viendra de gens qui puiseront volontiers leurs idées à l'étranger. Parfois aux États-Unis, plus rarement en Angleterre, presque toujours en France.

N.B. J'aimerais remercier, pour leur lecture critique ainsi que leurs nombreuses suggestions pertinentes, Josiane Boulad-Ayoub et Georges Leroux (UQAM), Yvan Cloutier (Coll. de Sherbrooke) et Philippe Etchecopar (Coll. de Rimouski), de même que, pour son aide précieuse, Marcel Massé, technicien en documentation. Qu'ils soient tous assurés de ma vive gratitude.

Un peu d'histoire

[Retour à la table des matières](#)

Déjà, sous le Régime Français, alors que les Jésuites assurent, de 1665 à 1759, un enseignement aristotélico-thomiste basé sur leur *Ratio studiorum* (1586), « la philosophie se mod[èle] sur l'institution métropolitaine » (Lamonde, 1980 : 28). Par la suite, sous le Régime Anglais (1760-1867), l'influence du XVIIIe siècle français servira de contrepoids à l'emprise du clergé. Car même si, depuis le Traité de Paris (1763), les liens sont officiellement rompus avec la France, on sait maintenant que les biens, les personnes et les idées du Continent continuent de circuler. La fin de la Nouvelle-France ne marque donc pas celle de l'influence française, comme l'a clairement montré Galarneau (1970)¹. En même temps que naissent, d'abord à Québec (1764), puis à Montréal (1778)², une presse et une imprimerie locales, et qu'apparaissent les bibliothèques de collectivité (1779) ainsi que les premières librairies (1814), une libre pensée timide commence à se faire jour et va se manifester sous diverses formes, appuyant volontiers ses audaces sur les « Philosophes », c'est-à-dire principalement Voltaire et les Encyclopédistes, ou encore sur Rousseau et les sectateurs de la Révolution française. En fait, le retentissement de Voltaire sera suffisant pour que Trudel (1945) en fasse le sujet de sa thèse de doctorat, étape importante dans notre historiographie culturelle puisque, par la suite publié, ce travail marque les débuts de l'histoire intellectuelle pratiquée par des historiens professionnels. On en connaît l'argument central : Trudel dénonce le danger que les libres-penseurs, dont Voltaire constitue le prototype, ont toujours fait peser sur la nation fragile du Québec. Manifestant un aveuglement singulièrement partisan, ce texte aux prises de position ultra-cléricales témoigne tout de même éloquemment de

¹ Non plus que la fin du rapport inverse, d'ailleurs (Hébert, 1989).

² Deux Français, Valentin Jautard et Fleury Mesplet, vont jouer dans cette éclosion un rôle de premier plan. Voir à ce propos de Lagrave et Ruelland (1989) et de Lagrave (1985).

l'importance des échanges intellectuels avec la France, de la fin du Régime Français aux années 1900, années qu'a retenues l'historien. Ce courant d'idées pèsera d'ailleurs lourd dans la naissance de l'idéologie libérale au XIXe siècle (Bernard, 1973), comme dans la montée de la pensée radicale (Bernard, 1971), que cristalliseront les Patriotes de 1837.

Opposée à ces courants publics laïcisants, une philosophie professorale table plutôt sur les catholiques réformistes français, principalement Lamennais, de Maistre et de Bonald, et les enchâsse dans l'enseignement, tout en cherchant à utiliser leurs arguments contre le déisme ambiant (Lamonde, 1980 : 96-109), du moins jusqu'à la condamnation officielle du mennaisisme par l'Église (1834)³. C'est dans ce contexte que paraît le premier manuel de philosophie publié par un auteur québécois, l'abbé Jérôme Demers du Séminaire de Québec : *Institutiones philosophicae ad usum studiosae juventutis* (1835). Pétri d'éclectisme, il fait surtout appel aux doctrines françaises, et parmi celles-ci, à de Bonald et aux apologistes chrétiens dont il s'inspire pour réfuter « les Philosophes », tout en mentionnant ici et là les arguments des Descartes, Malebranche, Bayle, Condillac et Lamennais.

Par la suite naîtront de nombreuses associations qui prôneront les libertés individuelles - surtout de pensée, de conscience, de parole et d'association - et dont l'Institut canadien de Montréal (1845-1880) est resté l'exemple par excellence. Elles poursuivent les idées des Lumières et cherchent à diffuser la pensée libérale française ou parfois américaine. Devenu inévitable, le heurt avec Rome, qui veut pour sa part asseoir l'alliance du Trône et de l'Autel, s'exprimera dans la célèbre « affaire Guibord » (Hébert, 1992). L'ultramontanisme gagne la partie en 1879 : par l'encyclique *Aeterni Patris*, l'autorité du Saint-Siège impose en effet le thomisme comme philosophie officielle. De sorte que, la force de l'orthodoxie aidant, c'est surtout par l'essai que la pensée en liberté trouvera ensuite à s'exprimer durant près d'un siècle, soit jusqu'aux abords de la Révolution tranquille⁴.

Ainsi, de 1665, début de l'enseignement de la philosophie au Canada francophone, jusqu'à 1960, où commence une période nouvelle, la pensée française a toujours trouvé le chemin des esprits, s'exprimant dans des ouvrages théoriques, des manuels ou encore dans les essais. Cette leçon, spéculative autant qu'historique, ne sera pas oubliée. Autour de 1960, on assiste à une véritable explosion et à un investissement massif de la pensée européenne où, on le verra, la tradition hexagonale se taillera la part du lion. En fait, pour dire les choses simplement, le lien avec la

³ Sur toute cette époque et les controverses qui y firent rage, on consultera les différentes études spécialisées rassemblées dans les trois vol. du collectif *Figures de la philosophie québécoise...* (1986-1988).

⁴ Voir à ce propos la démonstration convaincante de Houde (1979) et, pour la période plus récente, la remarquable analyse de Marciel-Lacoste (1986).

philosophie française fut alors si consubstantiel qu'il invite à rien moins qu'à relire sous un angle particulier toute l'histoire de la philosophie au Québec durant ces quelques décennies. On en verra d'ailleurs un indice particulièrement probant dans le fait que l'étude de ce lien nous amènera spontanément à arpenter le contenu de la plupart des chapitres disciplinaires du présent recueil. C'est pourquoi cette section sur la philosophie française appelait un plus ample développement. Cependant, avant d'examiner en détail les études et travaux réalisés à cette occasion et d'en proposer une périodisation, assortie d'une analyse et d'une interprétation, il importe de s'interroger brièvement sur les causes de cet état de fait. Parce qu'elles indiquent en creux le lien étroit entre histoire globale et histoire culturelle, et plus spécifiquement l'évolution intellectuelle, ou plus précisément encore, le champ philosophique.

Un ensemble de facteurs

[Retour à la table des matières](#)

Il existe de nombreuses raisons de la prégnance intellectuelle de la France dans notre passé, mais trois nous semblent prépondérantes. D'abord, le facteur socio-économique. Durant une bonne partie de son histoire, le lien entre le Canada francophone et la France fut celui de colonie à métropole. Ce qui entraîna des répercussions aux niveaux social, politique et économique. Et, quoique distendu et modifié par le changement de régime en 1760, ce lien fut constamment maintenu sous d'autres formes. Ces rapports étroits ont évidemment été favorisés par une langue commune. C'est le second facteur, d'ordre linguistique. Traditionnellement, l'affirmation nationale a passé au Québec par trois canaux. le patriotisme, l'attachement à la terre et la religion, ou en d'autres termes, par la bannière, la charrue et la croix. Et hors la langue, « gardienne de la foi » et facteur de culture et de civilisation⁵, jamais on n'eût osé hisser le drapeau ou brandir le goupillon. Contournant le redoutable écueil de la traduction nécessaire de tout élément culturel, il était donc prévisible que l'affirmation nationale de la pensée après la Révolution tranquille passât d'abord par la philosophie d'expression française. Le lien entre nationalisme, langue et pensée était d'autant plus naturel que cette façon de faire plongeait, on l'a vu, de profondes racines dans notre histoire. Le troisième facteur,

⁵ Ce messianisme, qui a trouvé l'une de ses expressions les plus achevées dans le Bréviaire *du patriote* (1902) de Mgr Pâquet, n'a pas totalement disparu, comme on s'en convaincra aisément en parcourant par exemple Cunningham (1986).

celui qui retiendra plus spécifiquement notre attention, est d'ordre culturel. En effet, les agents linguistique, économique et social agissent souvent en faisceaux. Ce lien permanent avec la pensée française sous ces divers modes trouve son expression dans une affinité « naturelle » de la sensibilité, de l'esprit, en un mot, de la culture, entendue en un sens très large. Cette connivence spontanée s'est matérialisée à notre époque par de nombreux rapports fertilisants avec la France, bien sûr, mais aussi la Belgique (Leroux, 1997 : 575). Isolons-en rapidement les deux aspects les plus visibles : les différentes formes d'échanges et les publications.

En ce qui a trait d'abord aux échanges, on songe évidemment aux nombreux séjours au Québec de philosophes français. La liste en est fort longue et trop difficile à établir de manière exhaustive pour être énoncée ici. Qu'il suffise de citer, parmi les représentants les plus significatifs : Aubenque, Brun, Camus, Canguilhem, Châtelet, de Gandillac, Deleuze, Derrida, Descombes, Dufrenne, Foucault, Garaudy, Granger, Gilson, Jacques, Lecourt, Lefebvre, Marcel, Maritain, Marrou, Merleau-Ponty, Mounier, Piaget, Ricoeur, Sartre, Serres, Vignaux, Vuillemin et Wahl. En fait, pour dire rondement les choses, durant les cinquante dernières années, à peu près tous les penseurs français en vue ont séjourné au Québec à un moment ou à un autre, certains y jouant évidemment, nous le verrons, un rôle plus déterminant, tels par exemple Gilson, Maritain, Mounier, Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur et Sartre.

Beaucoup de ces philosophes ont dirigé des thèses, ici ou en France, et ont contribué à stimuler et à orienter la recherche ⁶. Ils ont dispensé des cours et donné des entrevues ou prononcé force conférences ⁷, on leur a dédié des ouvrages en témoignage de respect et de reconnaissance ⁸, on leur a consacré des colloques ⁹, on a organisé les congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française ¹⁰. De sorte qu'il n'est pas étonnant qu'on ait fondé ensuite de nombreuses associations en leur honneur ¹¹. À notre connaissance, il n'existe malheureusement

⁶ On songe bien sûr immédiatement à Maritain ou à Gilson pour l'Institut d'Études médiévales (voir ici même le chapitre sur « Les études médiévales »).

⁷ Nous disposons à présent de quelques outils pour mesurer le nombre et l'importance des conférences publiques données au Québec par des intellectuels français : Ruelland (1995) pour les cinquante premières années de la Société de philosophie de Montréal et, pour la première décennie du Cercle de philosophie de Trois-Rivières, la brochure commémorative réalisée en 1975 par Alexis Klimov, son fondateur.

⁸ Voir par exemple la dédicace « À Michel Serres » de Gravel (1980), consécutive à un séjour de celui-ci au Québec.

⁹ Par exemple le colloque Maritain à Ottawa en 1982 et le colloque Ricoeur en 1985, lui aussi à Ottawa.

¹⁰ Dont les XV^e et XX^e, portant sur *La communication et sur La création*, ont été respectivement tenus à l'Université de Montréal en 1971 et à l'UQTR en 1984.

¹¹ Faisant suite à la Section canadienne de l'Association Guillaume Budé (1947), on relève le Cercle Gabriel Marcel fondé par Alexis Klimov à Trois-Rivières (1976), suivi de la naissance du *Bulletin du Cercle Gabriel Marcel* (1979), ou encore l'Association canadienne Jacques Maritain, qui tenait

encore aucune étude systématique sur l'ensemble de ces échanges intellectuels, aussi riches que complexes. Cependant, quelques spécialistes ont produit des bilans partiels auxquels nous aurons l'occasion de faire appel et qui offrent un bon aperçu pour chacun des penseurs en cause, qu'il s'agisse de Maritain (Houde, 1973 ; 1973a), Teilhard de Chardin (Lepage, 1978), Marcel (Plourde, 1979) ou Sartre (Houde, 1980 ; Cloutier, 1988 et 1988a).

Par ailleurs, tous ces échanges ont aussi laissé des traces plus tangibles dans des publications québécoises. Les intellectuels français de passage y ont parfois fait éditer ou coéditer leurs travaux ¹², ils ont participé régulièrement à des collectifs ¹³, en plus de préfacier régulièrement des ouvrages. De plus, ils ont contribué à des recueils, quand on ne les construisait pas tout simplement autour d'une interrogation de leur œuvre ¹⁴. Enfin, ils ont aussi collaboré régulièrement à des revues. Là non plus, aucun relevé méthodique n'a été à notre connaissance établi. Signalons cependant un outil fort utile au chercheur : Beaudry (1983), qui offre un répertoire des revues philosophiques ou ayant publié ici et là des textes à caractère philosophique. Couvrant les années 1902 à 1982, il inclut aussi pour chacune d'elles la liste des principaux collaborateurs.

Bref, ces échanges autant que ces publications tissent une trame substantielle et enchevêtrée dont l'effet global est difficile à évaluer précisément. Car, derrière le terme vague d'« influence », concept d'origine occulte dénoncé par Foucault dans *L'archéologie du savoir*, se déploient ici un ensemble de traces matérielles qui forment un réseau intertextuel et interculturel exceptionnellement dense. En ce sens, on peut parler d'un procès de médiatisation à travers une interface culturelle, la France et ses représentants intellectuels. C'est toujours en ce sens circonstancié qu'il faudra entendre ici les termes « influence » ou « impact ». De sorte que, déjà, nous sommes en mesure de corroborer une importante assertion de Lamonde : au Québec, l'élite a

son colloque annuel 1986 à Ottawa et un congrès au même endroit en 1987 sur le *Court traité de l'existence et de l'existant* Teilhard de Chardin, dont l'influence philosophique ne fut pas négligeable, on le verra, possède lui aussi son Centre à Montréal depuis 1973. Et cette brève liste n'est pas, loin s'en faut, exhaustive.

¹² Par exemple Gilson (*Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montréal : I.E.M., 1947), Jean Brun (*La nudité humaine*, Québec : éd. du Beffroi, éd. nouvelle et augmentée, 1987 et *Philosophie et christianisme*, Québec : Éd. du Beffroi/Lausanne : l'Âge d'homme, 1988) ou Mikel Dufrenne (*De l'œil et de l'oreille* Montréal : L'Hexagone, 1987). De nombreuses maisons d'édition québécoises possèdent d'ailleurs des ententes avec des maisons françaises pour coéditer des ouvrages philosophiques. Songeons par exemple à la collection « Essais pour notre temps » chez Bellarmin et Desclée de Brouwer, ou encore à la petite collection « Trait d'union » au Griffon d'argile, qui, en collaboration avec les Presses Universitaires de Grenoble, a publié à ce jour des essais de Lyotard, Derrida, Nancy et Lacoue-Labarthe.

¹³ Nous en signalerons quelques-uns, particulièrement significatifs, mais leur nombre même interdit que l'on puisse envisager d'en ébaucher ici un répertoire préliminaire.

¹⁴ Signalons à titre d'exemple Madison (1975) et Lévesque et McDonald (1982).

toujours pensé français, - et relevant de la culture savante, la philosophie fut certainement élitiste avant la Révolution tranquille, - tandis que l'influence du géant américain, singulièrement présente depuis la fin de la Première Guerre mondiale, s'est surtout exercée d'abord au niveau de la culture populaire (Lamonde, 1996 : 47). Étant donné cette prégnance remarquable de la philosophie française, il est particulièrement étonnant que n'existe encore aucune étude d'ensemble sur son importance et son rôle au Canada francophone depuis les origines¹⁵, non plus que sur son impact durant les années 1960 à 1995, ni enfin sur les recherches qu'on lui a consacrées durant les années charnières 1960-1970 et ensuite. En fait, le présent travail s'imposait depuis longtemps déjà. Car si l'histoire politique, économique et sociale au Québec est solidement documentée, pour ce qui concerne le facteur culturel, et surtout intellectuel, c'est... une autre histoire. On visera en conséquence à pallier d'abord le troisième de ces manques en dressant en premier lieu un inventaire afin d'obtenir un panorama significatif. Par ailleurs, bien qu'il ne soit pas question de remédier aussi à la deuxième lacune, on voudrait cependant poser quelques jalons sur cette voie. Car il nous semble impossible de traiter la question sans évoquer en même temps, premièrement et ne serait-ce que minimalement, l'insertion culturelle de la philosophie, la contextualisation qui a servi de cadre général à ces études spécialisées, c'est-à-dire l'impact global de la pensée métropolitaine sur son ancienne colonie. Car, pour toutes les raisons que nous avons cru utiles de mentionner, la philosophie française fut sans doute, à l'exception du thomisme, la seule qui, au cours de notre histoire, a toujours su dépasser le cercle étroit des spécialistes pour exercer un effet majeur sur l'ensemble du champ culturel. En second lieu, sans prendre également en considération cette évidence majeure que de nombreux textes philosophiques ne cherchent pas tant à examiner ou interpréter les théories d'un penseur, à les présenter ou à les expliciter, qu'à les appliquer ou les utiliser, parfois de façon fort originale. La visée dépasse alors la dimension simplement académique ou doxographique, pour ouvrir une perspective critique et instrumentale, de sorte que l'œuvre d'un philosophe, plutôt qu'objet d'étude proprement dit, devient facteur de découverte, invitation au développement d'une problématique personnelle ou encore au déploiement de nouveaux concepts. Souvent, ce sont ces applications envisagées, cette instrumentalité ou ce contexte global qui expliquent et justifient les études spécialisées elles-mêmes. L'importance du phénomène ne laissait pas le choix : il fallait étendre ici la notion de « travaux » jusqu'à empiéter nettement sur celle de « recherches ». La seule contrainte que nous nous sommes imposée à ce propos : que l'auteur français étudié soit clairement repris et utilisé de façon extensive dans un travail de longue haleine.

Malheureusement, nous l'avons déjà noté, que l'on parle « études », « travaux » ou « recherches », il existe un vide criant dans notre littérature philosophique et les

¹⁵ On trouve cependant à ce propos une brève esquisse dans Pégahaire (1942).

instruments pour mener une telle analyse de la pensée française font cruellement défaut. L'actuel texte ne prétend pas traiter la question de façon définitive. Étant donné l'ampleur et la complexité de la tâche, ce serait faire preuve de beaucoup de prétention.

Mais, en s'appuyant sur ce premier balisage, quelqu'un d'autre voudra peut-être poursuivre plus avant et coordonner avec la profondeur et la largeur de vue nécessaires les divers éléments que nous serons amené à croiser au fil de notre essai. Ce serait là une retombée éminemment profitable du présent panorama et une addition valable à l'histoire récente de la pensée philosophique au Québec, qui attend toujours son Vico.

Le corpus : règles et limites

[Retour à la table des matières](#)

Comment constituer tout d'abord un corpus des écrits pertinents ? La tâche n'est pas facile parce que le chemin est peu frayé encore et on y rencontre de nombreux obstacles. Si l'on veut trouver un juste équilibre entre les considérations générales sans références précises et l'énumération brouillonne d'un palmarès sans structure, il faut se donner des limites et adopter quelques règles. Les règles d'abord. Évidemment, on peut mentionner à l'occasion une rencontre ou un colloque particulièrement importants, voire un article séminal, mais, devant la masse écrasante des textes, ceci doit demeurer l'exception et un principe évident doit prévaloir : se consacrer prioritairement aux ouvrages. Se limiter ainsi aux travaux de longue haleine ne doit cependant pas exclure, à notre avis, deux autres types de production : l'auto-édition et les numéros spéciaux de revue. La première, puissamment facilitée par les nouveaux moyens électroniques, relève de ce qu'on pourrait appeler la production semi-officielle. Il s'agira par exemple de l'édition institutionnelle, entre autres des cahiers de recherche que publient de nombreux départements universitaires de philosophie. Ensuite, les nos spéciaux de revue qui, par leur rapidité de réaction et leur facilité de préparation, indiquent souvent des tendances que les ouvrages traduiront plus tard seulement. Il s'agit de sources de second niveau, soit. Nous verrons cependant que ces livraisons spéciales, comme d'ailleurs le choix des sujets pour les mémoires de maîtrise et les thèses de doctorat dans les diverses institutions, annoncent de manière générale un mouvement des idées que manifestent ensuite seulement de manière plus visible les ouvrages publiés. Ainsi les intérêts

académiques préludent tout naturellement aux recherches spécialisées. De sorte que, sans avoir le même statut ou une diffusion comparable à celle des ouvrages publiés par des maisons reconnues, ces types de production indiquent tout de même des tendances lourdes qu'il valait ici la peine de considérer.

Faisons au passage une remarque sur les pratiques institutionnelles spécifiques telles par exemple les cours dispensés. Pour être plus précis, il faudrait pouvoir en tenir compte et examiner les syllabus de cours offerts dans les différentes universités : quand commencent-ils à porter sur la philosophie française ? à quel rythme ? comment ont-ils agi sur les recherches, les travaux ou les études ? On y décèlerait probablement une évolution similaire à celle que nous allons décrire, mais il n'était pas ici nécessaire de pousser jusqu'à ce niveau l'analyse et la chose reste pour l'instant à confirmer ¹⁶.

Ceci dit, comment entendre l'expression « Canada francophone » et cerner efficacement l'objet d'étude ? À ce propos, nous avons retenu deux limites. Le cadre linguistique, d'abord, qui va de soi. Ainsi sont exclues les études rédigées en anglais, même si, Québécois, l'auteur prend pour objet un philosophe français. Ensuite, la limite géographique. Fallait-il en effet inclure des travaux sur des auteurs européens francophones, mais non français, comme par exemple l'école belge de philosophie ou encore Piaget, dont l'influence en pédagogie et en épistémologie fut, on le sait, considérable ? Règle générale, il n'en a pas été tenu compte, mais le bon sens devant prévaloir, il n'y avait pas lieu d'en faire une règle absolue et une certaine place a ainsi été ménagée à la francophonie non hexagonale pour des exceptions qui, comme Piaget, s'imposaient naturellement. Par contre, et même s'il peut sembler artificiel de séparer ainsi une oeuvre en deux, les études publiées en France avant la venue et l'établissement d'un chercheur au Canada n'ont pas été prises en considération, ce qui exclut par exemple *La critique bergsonienne du concept* (1968) de Jean Theau, arrivé ici en 1970, ou encore *Existentialisme et acte d'être* (1947) ainsi que *L'homme de Sartre* (1949) du Père Pruche, spécialiste sartrien résidant au Québec depuis décembre 1950. Inversement, nous avons cependant régulièrement mentionné des textes publiés en français à l'étranger par des philosophes canadiens bilingues, comme par exemple les travaux de G. B. Madison, spécialiste de Merleau-Ponty et ami de Ricoeur.

¹⁶ On trouvera d'amples matériaux pour ce faire dans Godin, Savary et Vidricaire (1976).

Périodisation

[Retour à la table des matières](#)

Tous les analystes s'accordent à noter la diversité et l'ouverture qui caractérisent la pensée durant les années 60. Mais elles ne prennent tout leur sens et n'acquièrent leur relief particulier que sur le fond de l'unanimité antérieure. Il importait donc de débiter quelque peu avant 1970 pour bien saisir en amont le mouvement des idées, avant de l'examiner ensuite en aval. Et ce qui nous importe ici, c'est que la philosophie d'obédience française jouera dans cette ouverture un rôle tout à fait central. Car après la force du thomisme francophone au Québec, le bergsonisme connaîtra beaucoup de faveur durant les années 50, puis on assistera à un véritable « engouement » pour le personalisme et l'existentialisme, surtout français, assorti d'un attrait marqué pour la phénoménologie et l'herméneutique, lesquels seront suivis d'un enthousiasme plus grand encore pour le structuralisme, un mouvement lui aussi largement hexagonal. Qu'en est-il alors de la place de la philosophie anglo-saxonne durant cette première période ? Ici, la prudence s'impose si l'on ne veut pas succomber aux artifices rétrospectifs d'une sociologie spontanée de la connaissance. Le paysage philosophique actuel est plus fragmenté et ouvert que jamais, mais il est fracturé par la tendance à séparer rigoureusement « philosophie continentale » et « philosophie anglo-saxonne », deux appellations contrôlées fortement connotées et assez vagues. Cette dichotomie, qui semble à présent aller de soi, est devenue à notre avis plus tranchée avec le début des années 80 seulement, à cause, nous le verrons, de l'accélération de la mondialisation, de la transformation de la problématique de l'affirmation nationale et de l'américanisation de la planète. Durant les années 60 à 80, la philosophie anglo-saxonne s'implante peu à peu et elle se développera certes vigoureusement à la fin des années 70, mais au moment où débute notre analyse, elle n'occupe pas encore la place qui lui reviendra plus tard, alors qu'elle tiendra véritablement le haut du pavé. En fait, c'est aux alentours de 1980 seulement que son hégémonie s'établit définitivement et qu'elle prend le statut d'un nouveau paradigme, éclipsant toutes les autres traditions nationales¹⁷. Durant les années antérieures, il faut certainement voir un paysage philosophique qui se libère, un cadre qui éclate définitivement. Mais existe alors une tout autre hégémonie, ou plutôt une ligne de

¹⁷ Nous faisons référence bien sûr aux traditions helléniste, latine, hexagonale ou encore germanique, pour s'en tenir aux plus significatives.

force : celle générée par l'étude ou l'utilisation de la pensée française. Avant la polarisation sans concession qui marque les années 80, la mouvance analytique n'est qu'une tradition parmi de nombreuses autres. Et parmi celles-ci, la française est celle qui a le plus contribué à l'affirmation d'une pensée domestique originale. Ce sera en tout cas notre hypothèse de travail.

Ainsi, le portrait global que l'on obtient est en gros le suivant. En plusieurs étapes, toutes marquées au coin de l'influence française, on assiste d'abord à une libération de la pensée durant la période 1960 à 1980 : c'est l'éclatement de l'orthodoxie, la diversification et finalement, l'hétérodoxie complète. Se constitue également à ce moment une pensée nationale. Les années 1980 à 1997 marqueront pour leur part le repli de l'influence française, ainsi que l'hégémonie de la pensée anglo-saxonne et l'affirmation tranquille d'une forme d'internationalisation irréversible de notre discipline ¹⁸. Nous retiendrons donc deux grandes interfaces dont la pertinence apparaîtra mieux en cours de route : le paradigme français, qui, avec son prélude, court environ du début de la Révolution tranquille à 1980, suivi de sa résorption relative, qui s'étend pour sa part sur les dix-sept années suivantes.

Le paradigme français (1960-1980)

[Retour à la table des matières](#)

Durant les quelque vingt années où prévaut ce paradigme, l'on met surtout l'accent sur les rapports entre philosophie et littérature, ou encore philosophie et questions sociales ou morales. Cette approche épouse le modèle français, plus proche des Belles-Lettres, c'est-à-dire de l'humanisme, des arts libéraux et des études dites classiques. Elle se prolongera tout naturellement, durant les années 70, dans la soudaine irruption d'une nouvelle problématique liée aux sciences humaines.

Durant toute cette époque d'effervescence intellectuelle, les études et les recherches en philosophie française s'avèrent trop riches et diversifiées pour qu'une catégorisation sectorielle leur rende justice. Il a donc paru plus instructif de raffiner la périodisation générale en fonction des grandes problématiques abordées que de chercher à compartimenter artificiellement les champs traditionnels de notre discipline. Les étapes suivantes ont semblé en conséquence acceptables, traduisant

¹⁸ Par un autre biais, un tel constat rejoint partiellement le diagnostic de Leroux (1997 : 576).

approximativement l'ordre chronologique des études et travaux répertoriés : d'abord, la décolonisation spirituelle, ensuite, le débat entre croyance et athéisme, enfin, l'irruption massive du politique en philosophie.

Prélude : la décolonisation spirituelle

Pourquoi avoir baptisé « décolonisation spirituelle » cette première étape de notre parcours ? Ce label, forgé avec bonheur par Dumont (1981 :13), propose une interprétation du mouvement généralisé de déconfessionnalisation qui est alors à l'ordre du jour. On en saisira la portée en rappelant d'abord brièvement le style de la philosophie thomiste qui régnait alors depuis près d'un siècle.

Les thomistes réformistes

[Retour à la table des matières](#)

Au XIXe siècle, on avait coutume de dire aux jeunes Américains ; « Go West, young man ! » Au Québec, depuis 1879, le conseil était plutôt : « Ite ad Thomam ! ¹⁹ » Propédeutique de la foi, cette *philosophia ancilla theologiae* perdurera jusqu'aux années 50, où sont encore très présents les thomistes français réformistes tels par exemple Maritain et Gilson. Ce néo-thomisme trouve en effet au Québec un terreau favorable, et Gilson agit comme un incitatif majeur sur les médiévistes, tandis que Maritain est plutôt perçu comme un phare intellectuel. On ne sera donc pas étonné d'apprendre que, dans l'enquête ²⁰ sur leurs allégeances philosophiques publiée par Stanley French en 1962, plus de la moitié des professeurs québécois se déclarent encore thomistes ! Ces résultats recourent ceux du Père Saunier, c.s.v., dont le travail (Saunier, 1960), patronné par la Faculté des Arts de l'Université de Montréal en 1959, rejoint 48 professeurs de collèges classiques affiliés à cette université. Voici

¹⁹ « Malheur à moi si je ne tomise pas ! », se serait exclamé un jour Maritain (cité par Croteau, 1955 : 253).

²⁰ On en trouve un bref résumé chez Brodeur (1976 : 209).

comment Leclerc (1983 : 10-11) en commente le résultat : « [...] à la veille de la Révolution tranquille, le professeur de philosophie correspond à ce portrait-type : c'est un jeune prêtre accaparé par diverses activités extérieures à l'enseignement collégial. Il semble lire peu, ne publie pratiquement pas et paraît peu friand de colloques et congrès. Très préoccupé par le lien entre théologie et philosophie, il peut mériter l'étiquette de « néo-thomiste dominicain », du moins de formation, puisqu'il a généralement étudié à Laval, à l'Université de Montréal ou à l'Angelicum ».

Cette orthodoxie, on s'est maintes fois plu à le souligner, était particulièrement compacte. Mais cette chape de plomb ne doit pas masquer une volonté manifeste d'adapter le thomisme aux réalités nouvelles pour s'engager dans les grands débats de la Cité. Par exemple, dans l'entre-deux-guerres, le rapport individu et société est particulièrement préoccupant étant donné la montée et l'extension planétaire des divers fascismes et totalitarismes. Maritain se penchera sur ce difficile problème. Selon lui, le bien et les devoirs de l'individu sont subordonnés à ceux de la société, mais elle-même doit préséance à la personne ²¹. Et c'est justement dans la perspective de ces débats sur la société, la personne (Croteau, 1955) ou son éducation (Allard, 1978) que l'on analysera sa pensée, quitte à en dresser ensuite collectivement, à l'occasion du centenaire de sa naissance, une manière de bilan global (Allard, 1985).

La place singulière de Maritain ne tient pas seulement à ce vernis modernisant imprimé au thomisme. L'important est ailleurs. Dans cette préhistoire de notre reconstitution historique, c'est un penseur français qui sert déjà de référence principale, car c'est à travers lui que s'opère la jonction (largement fantasmatique) avec la modernité. En ce sens, l'ontothéologie particulière de Maritain est un opérateur du changement de paradigme qui marque le passage du magistère romain en philosophie (1879-) à la prépondérance française. C'est certainement l'une des raisons de sa place éminente au Québec. Dans une enquête dont les résultats sont parus en 1962, Maritain est en effet identifié comme un des « six maîtres à penser du Québec ²² », prélude aux rôles postérieurs successifs de Bergson, Ricœur, Marcel, Sartre, Althusser et Foucault. Comme on peut déjà l'anticiper, le maître à penser pourra changer à plusieurs reprises, mais pas la référence à la tradition philosophique hexagonale, qui persistera durant deux décennies.

²¹ Il y a là un lien manifeste, nous le verrons, au personnalisme de Mounier et à l'ouvrage important de Hertel (1942).

²² *Le Nouveau journal*, 7 avril 1962, sect. littéraire, p. 1, rapporté par Bourassa (1968 : 256).

Humanisme et christianisme authentique

[Retour à la table des matières](#)

Cette étape préliminaire de la déconfessionnalisation sera vite suivie par une autre : celle de la recherche d'un christianisme plus authentique, correspondant mieux aux besoins de l'époque, un christianisme en liberté, serait-on tenté d'écrire. Marquant la fin de l'unanimité idéologique, cette quête déloge la philosophie conçue, comme au Moyen-Âge, à la gloire de Dieu. Qu'on la décrive comme éclatement des cadres, vent de liberté qui souffle sur les vieilles scléroses cléricales, voire déjà comme hétérodoxie, cette explosion marque en tout cas la fin du formalisme et d'un certain verbalisme. Car chercher la religion vivante derrière le Dieu intellectualisé du thomisme, c'est retrouver l'Esprit sous la lettre et le souffle vivifiant derrière les institutions fossilisées²³, c'est en somme insuffler une nouvelle intériorité à un catholicisme par trop externe et institutionnalisé²⁴. Grâce à « des dominicains et des jésuites progressistes » (Vidricaire, 1987 : 529), l'orthodoxie se fissure et se délite graduellement. Indice parmi d'autres de ce vent de renouveau, l'atmosphère nouvelle qui se fait jour dans la *Revue dominicaine*, qui va d'ailleurs bientôt (1962) être rebaptisée d'un titre plus conforme au goût du jour, pour devenir *Maintenant*. Le terrain avait été préparé par la revue *Cité libre* (1950-1966) qui, jouissant déjà d'une vaste audience à la fin des années '50, réclamait ouvertement un catholicisme basé sur la liberté individuelle, tout en militant en faveur de la tolérance religieuse, du libéralisme politique et du réformisme en matière sociale. Au fond, ce « catholicisme de gauche » (Forest, 1976 : 73) est à la recherche d'un humanisme chrétien. Car depuis la fin d'une guerre particulièrement atroce, le thème faisait florès en France.

Humanisme intégral de Maritain (1936) avait distribué les cartes ; dès la fin de la guerre, Heidegger contestait la mise (*Lettre sur l'humanisme*, 1946), tandis que Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946) et Merleau-Ponty (*Humanisme et terreur*, 1947) en profitaient pour abattre leur jeu. Au Québec, Dumont (1961) plaide à son tour pour un « nouvel humanisme ». Ainsi, plus qu'un centre d'intérêt ou un mot-clé commode, l'humanisme devient un mot d'ordre. Avant, il s'identifiait volontiers à une

²³ La dissolution de l'appareil clérical trouve d'ailleurs son pendant livresque dans le passage du traité, méthodique et formel, à la monographie philosophique.

²⁴ Cette première volonté d'authenticité annonce celle autrement plus exigeante que revendiquera bientôt l'existentialisme.

culture littéraire appuyée sur les classiques de l'Antiquité gréco-latine. Dorénavant, étendant autant le sens du mot que le domaine couvert, on l'assigne à une forme d'anthropologie, voire à une vision du monde. C'est ainsi par exemple que Yvon Blanchard intitulera sa leçon inaugurale en 1966 à l'Université de Montréal (Blanchard, 1968) : « Humanisme et philosophie économique ».

Qu'on ne s'y trompe pas, cependant. Il ne s'agit plus seulement de redéployer une problématique ou un champ de recherche complet, mais bien de redéfinir la philosophie elle-même et le sens de son activité. Car à partir du moment où on cesse de la mettre au service de la théologie, on doit en revoir de fond en comble la signification intrinsèque et procéder à une sévère autocritique. Développer un anthropocentrisme plutôt qu'un théocentrisme n'implique pas forcément un rejet de la croyance, soit, mais si l'on veut la rafraîchir et échapper à la gangue institutionnelle, il faut à tout le moins trouver les voies d'un christianisme à visage humain. À cet effet, plusieurs penseurs seront successivement mis à contribution et cette orientation nouvelle durera un peu plus de dix ans, de la fin des années 50 au début des années 70 ²⁵. En fait, après les premiers travaux isolés, le mouvement se généralise à partir de 64-65 environ. Il sera marqué par les études sur les philosophies chrétiennes non orthodoxes, qu'elles soient d'inspiration morale (Blondel, Alain), personnaliste (Mounier), spiritualiste (Lavelle), vitaliste (Bergson) ou encore évolutionniste (Teilhard). Encore une fois, on le voit, la philosophie française occupe le devant de la scène. Et le fait qu'un Ricoeur considère favorablement le protestantisme, que Teilhard soit un Jésuite vraiment peu conventionnel, que Mounier favorise un christianisme engagé et militant, que les penseurs ainsi enrôlés soient en somme peu conformistes, ne change rien à l'affaire, bien au contraire ! Car on prétend réaliser ainsi le vœu que formulait déjà Dumont (1964) : la « conversion de la pensée chrétienne ».

Ainsi, entre 1950 et 1975, tous les intellectuels français d'obédience chrétienne seront cités à comparaître et mis à contribution. Mais Rome ne s'étant pas défaite en un jour, il faudra tout d'abord dresser une nouvelle arène théorique, et avant que de s'imposer, ils devront passer l'épreuve des Fourches Caudines : la confrontation avec l'oeuvre de saint Thomas. Ainsi, le jugement de Simonne Plourde sur l'introduction progressive de la pensée de Gabriel Marcel et de l'existentialisme au Canada vaut-il, *mutatis mutandis*, pour les autres philosophes que l'on tente alors tant bien que mal d'acclimater de diverses manières : « Au Canada français, écrit-elle, la première lecture de la philosophie de Gabriel Marcel [jusqu'en 65 environ], tout comme celle de l'existentialisme en général, s'est effectuée en référence à la philosophie thomiste » (Plourde, 1979 :158). Ceci vaut même pour des traditions philosophiques

²⁵ On en observera cependant encore quelques retombées appréciables alors que cette décennie sera bien avancée, voire terminée.

inhabituelles à l'époque (Rioux, 1963) ou qui semblent aux antipodes de la pensée de l'Aquinate, par exemple, l'étude discordante de Martinelli (1963). Cependant, l'orthodoxie va vite battre de l'aile, car il devient de plus en plus difficile de concilier le caractère immuable de la vérité révélée (ou de la *pbilosophia perennis*) avec le relativisme historique et le pluralisme doctrinal qui s'imposent peu à peu. De sorte que la remarque de Ricoeur, dans sa préface à Rioux (1963 : VIII), vaut pour beaucoup de comparaisons du genre : son thomisme « ne sort pas indemne de cette confrontation » (avec l'heideggerianisme). On sait qu'aux dires de Duplessis, à une époque pas si lointaine, la Cour suprême du Canada, comme la célèbre Tour de Pise, penchait toujours du même côté. Il en aura d'abord été ainsi pour toutes les philosophies que l'on opposait à saint Thomas²⁶, avant que la floraison d'études appuyées sur une forme de pluralisme religieux arrive à lester suffisamment le plateau moderne de la balance pour renverser le fardeau de la preuve. À cet égard, un titre de l'époque est particulièrement révélateur et en tout cas assez typique de ce genre de questionnement : *Thomisme ou pluralisme ? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie* (Racette, 1967)²⁷. Par ailleurs, l'ouvrage de Dagenais (1964) qui, à « l'idolâtrie thomiste », oppose la tradition augustinienne, tout en développant un vibrant plaidoyer pour la diversité en matière philosophique et religieuse, va aussi jouer un rôle important dans la « déthomisation ».

Au regard des très nombreux travaux et recherches qu'a générés cette vague de fond, signalons tout d'abord le panorama général de Theau (1977), qui court du début du XXe siècle à 1950 environ, et qui aborde tous les auteurs mentionnés dans les pages qui suivent. Son originalité consiste à vouloir ramener sur le devant de la scène une façon de faire de la philosophie qui, avant même la fin du paradigme français, commençait déjà à décliner.

En ce qui concerne à présent les travaux plus spécialisés, il faut, à tout seigneur tout honneur, commencer par Bergson, dont le retentissement fut énorme. Au début de cette période, Langlois (1962 : 122) remarquait que Kant, en mettant en évidence les sévères limites de la raison, avait voulu discréditer la métaphysique, mais, ajoutait-il aussitôt, elle avait « reconquis partiellement ses droits au XXe siècle, grâce à Bergson et aux voies nouvelles ouvertes par la phénoménologie et l'existentialisme ». En effet, en présentant une nouvelle philosophie de la conscience, en séparant temps vulgaire et durée intime, en opposant l'intuition à l'intellect (que l'on associait spontanément à l'essentialisme thomiste), en proposant une vision créatrice de l'évolution, en examinant à nouveaux frais les rapports de l'âme et du

²⁶ Dans notre optique particulière, on peut dire que le passage d'un catholicisme fermé au christianisme ouvert, assorti d'un retrait concomitant du thomisme, signifie l'attrition définitive de l'interface romaine au profit du paradigme français.

²⁷ Auquel répondra dix ans plus tard la constellation de philosophes regroupés autour du collectif *Philosophie et pluralisme* (1977).

corps, et enfin, en ménageant une place à la liberté dans une synthèse prenant en compte la science moderne, Bergson avait tout pour séduire des penseurs en mal de renouveau. C'est ce qui explique pour une bonne part sa large audience, car il constituait une transition sans douleur vers une forme de christianisme d'autant plus dynamique qu'il avait justement formulé la théorie de la société ouverte à laquelle chacun aspirait alors. N'a-t-on pas dit qu'à ce moment, la philosophie universitaire québécoise fut thomiste d'allégeance, mais bergsonienne de cœur ? Après les études pionnières (Arbour, 1955), la recherche sur le bergsonisme s'est orientée de deux façons : soit tableur sur les grandes thématiques qui traversent l'œuvre entière (Groux, 1971 ; Danek, 1987), soit faire fond sur des dimensions plus négligées : sa pensée sociale (Lafrance, 1974) ou encore sa conception de la technique et de la place qu'elle doit tenir dans une authentique réflexion sur la nature (Ebatche, 1968) ²⁸.

Après ce penseur séminal, il faut faire une brève place à trois philosophes aujourd'hui négligés, mais qui ont certes connu leur heure de gloire : Blondel, Alain et Lavelle. En ce qui a trait au premier, deux spécialistes lui ont consacré des travaux remarquables : Renault (1965 ; 1979) et Bordeleau (1978). Pour ce qui est d'Alain, on a surtout retenu son moralisme dans la tradition du XVIIIe siècle français, de sorte qu'on l'a d'abord perçu comme éducateur public. C'est entre autres ce qui explique l'étude thématique de Reboul (1974), comme aussi l'intérêt du Frère Untel, qui en a fait son penseur de prédilection au moment d'une réforme de l'éducation à laquelle il a participé de près après l'avoir appelée de ses vœux. Pour ce qui est de Lavelle, enfin, ce spiritualiste passablement délaissé aujourd'hui, signalons un rare exemple d'un inédit français publié en coédition au Québec ²⁹.

Nous avons fait allusion déjà aux reprises du christianisme militant de Mounier. Curieusement, on ne trouve ni études de fond sur son oeuvre, ni monographie sur l'ensemble de sa réception au Québec, ce qui est d'autant plus étonnant que sont nombreux les indices de l'importance exceptionnelle de ce penseur, autant durant la « préhistoire » de notre Révolution tranquille (où se signale un important novateur, François Hertel) qu'après. À ce propos, quatre foyers rayonnants mériteraient à notre avis une attention serrée. D'abord, les rapports complexes entre Mounier, Maritain et leurs deux formes de personnalisme (ce dont Croteau [1955] témoigne à sa façon), la correspondance échangée entre les deux philosophes, les soirées de Meudon et la naissance d'*Esprit*, et bien sûr, leur impact conjugué sur les revues *La Relève* (1934-1941) et *La Nouvelle Relève* ³⁰.

²⁸ L'un des mérites de cette dernière étude est Par ailleurs de faire aussi appel à quelques textes rarement analysés de Bergson.

²⁹ Lavelle, *Carnets de guerre 1915-1918*, Paris : Les Belles Lettres/Québec : Éditions du Beffroi, 1985.

³⁰ Pour cette dernière revue, voir en particulier Cloutier (1988). Houde (1973) donne des indications intéressantes sur plusieurs de ces pistes de recherche.

Le second foyer gravite autour de la controverse qui entoure Hertel³¹. Dès ses débuts (Hertel, 1942), ce grand précurseur fait la promotion du personalisme qu'il développera ensuite dans toute son oeuvre ultérieure, très abondante. Il s'attire aussitôt la réplique cinglante de Charles de Koninck (1943). Mais la leçon n'aura pas été inutile puisque, sous la direction de Lavigne, Hubert Aquin rédige, pour l'obtention de la licence en philosophie, un mémoire directement inspiré de l'oeuvre de Mounier : *l'acquisition de la personnalité. Communauté et personnalité* (1951), avant que Lavigne lui-même ne publie son célèbre essai (1953), qui, bien que marqué par le spiritualisme alors très en vogue de Lavelle et Le Senne, reste de tonalité, sinon de facture, personaliste. Ce texte séminal, notons-le au passage, constitue, avec celui de Hertel (1942), l'un des jalons certains de l'apparition d'une modernité philosophique au Québec.

Le troisième foyer tourne autour de la revue *Cité libre*, dont on sait le statut presque mythique dans la préparation de la Révolution tranquille. Dès ses débuts, elle se met à l'enseignement du personalisme français. Marrou témoignera en ce sens³², avant d'ajouter : « La présente génération a vu mûrir toute une jeunesse résolue pour qui notre revue a été un signe de ralliement, je dirai plus, un catalyseur ; le groupe qui a rédigé ce numéro, et qui s'exprime là-bas par la courageuse revue *Cité libre*, constitue une véritable équipe canadienne *d'Esprit* ». Pelletier, dans ses mémoires, avait bien raison d'affirmer : « notre pôle intellectuel se situait au-delà de l'Atlantique, en France » (1983 : 37), car les « grands modèles français nous obsédaient encore » (1983 : 152).

Le quatrième et dernier point névralgique devrait considérer le rôle de Mounier au début de la Révolution tranquille dans l'action des catholiques de gauche, et en particulier chez des acteurs importants tels Blanchard³³ ou encore Dumont, anthropologue et sociologue, mais aussi poète et croyant. En tant qu'anthropologue, sociologue et poète, les sources de sa pensée sont aussi multiples que leurs confluences sont riches et fertiles. Celles de sa philosophie et de sa croyance, cependant, sont nettement plus faciles à circonscrire : il s'agit, pour une large part, des

³¹ Notons au passage que fait encore défaut au Québec une monographie solide sur Hertel, son personalisme et son rôle d'intermédiaire culturel, lui qui passa en France les trente-huit dernières années de sa vie. Vacher (1995) présente cependant de généreux extraits de l'oeuvre, avec commentaires juxtaposés. Bien que destiné d'abord à des élèves du collégial, l'ouvrage n'en donne pas moins un aperçu intéressant de la pensée de Hertel.

³² « Lors de mon premier voyage au Québec en 1948, je fus surpris de découvrir quelle avait été la diffusion et la profondeur de l'influence exercée, sur tout un secteur de l'élite canadienne, par *Esprit* et spécialement par Emmanuel Mounier » (« Préface française », dans *Esprit*, numéro spécial sur le Canada français, vol. XX, no 8-9, août-sept. 1952 : 169).

³³ Blanchard (1968 : 13-14) reconnaissait volontiers sa dette envers le fondateur du personalisme français, qu'il considérait comme un de ses maîtres.

oeuvres de Blondel et de Mounier qui informent en filigrane ses premiers essais (1964). D'où sans doute son engagement, ses préoccupations nationalistes jamais démenties, comme aussi son refus, même dans un effort de promotion des sciences humaines, de céder sur la personne : il faut conserver *Le lieu de l'homme*, tout en résistant au déferlement de la vague structuraliste (1968 : 229-233). Et, à la toute fin de sa vie (1996 : 178-188), identifiant dans un ultime hommage « ceux à qui [il est] redevable de quelque façon », Dumont pointera encore une fois Mounier et Weil. Parlant de celle-ci, justement, signalons le travail de Goldschlager (1982), qui tente un rapprochement audacieux entre sa pensée et celle de Spinoza, lui aussi transfuge de la tradition juive. Notons également que *Dialogue* a publié d'elle deux lettres autographes et inédites (XII-3, 1973 : 454-464), toutes deux adressées vraisemblablement à Jacques Lafitte, en 1936, s'il faut en croire l'argumentation convaincante de P. Guillerme, qui en effectue la présentation et la mise en contexte.

Enfin, le dernier penseur chrétien qu'il convient de mentionner dans cette section est Teilhard de Chardin. Bien que son oeuvre ne relève pas à prime abord de notre discipline, il faut malgré tout lui ménager une place dans notre florilège parce que son important retentissement scientifique et théologique a généré des retombées notables en philosophie. Son impact au Québec, même s'il fut au début clandestin étant donné l'interdit de publication qui touchait ses écrits autres que scientifiques³⁴, fut d'ailleurs suffisant pour faire l'objet d'un mémoire de maîtrise (Lepage, 1978). Il y a à cela plusieurs raisons. Son « néo-christianisme » synthétisait religion et science moderne, un problème qui retenait l'attention depuis l'encyclique *Humani generis*³⁵. Comme le soulignait Jean Langlois (1962 : 125), fondateur, avec Gaston Héту, du Centre Teilhard de Montréal : « ce n'est pas un des moindres paradoxes de notre temps que cent ans après le positivisme d'Auguste Comte, la science elle-même ait réhabilité la philosophie ». Homme de science et chercheur³⁶, Teilhard disposait en effet de solides lettres de créance. Même si elle paraît aujourd'hui bien timide, son audace permettait de réconcilier, dans une vision de la Totalité en mouvement, le matérialisme évolutionniste et la philosophie chrétienne ouverte, alors en ébullition³⁷. Car la continuité évolutive de son émergentisme créait des voies de passage entre le naturel et le surnaturel, de sorte que le physique, le vivant, le psychique, l'éthique et le

³⁴ L'interdiction fut levée en 1955. Auparavant, les polycopies de ses écrits devaient circuler sous le manteau.

³⁵ On en publie rapidement le texte officiel (latin et français) dans le *Laval théologique et philosophique* (VI-2, 1950 : 192-219), ce qui stimule la recherche en philosophie de la nature et en philosophie des sciences. Dès 1952, le *Laval* prépare d'ailleurs une livraison spéciale sur l'évolutionnisme (VIII-2). À ce propos, voir les travaux de Otis (1950), Simard (1956) ou encore Limoges (1970).

³⁶ Géologue et paléontologue, il avait, on le sait, découvert le sinanthrope.

³⁷ C'est sans doute pourquoi, lors de la soutenance de thèse de Mme Madaule (voir ci-après), Gouhier, grand spécialiste de Descartes, avait appelé Teilhard le « Malebranche de l'évolution » (« Teilhard en Sorbonne », *Cahiers Teilhard de Chardin*, 4 [1963] : 153-159).

mystique semblaient s'appeler et se compléter mutuellement. Nouvelle forme d'évolution créatrice, ce panthéisme orthogénétique relayait efficacement le bergsonisme, dont on a déjà dit la faveur à ce moment au Québec. Ce lien explicite avait d'ailleurs fait l'objet de la thèse de doctorat de Mme Barthélémy-Madaule : *Bergson et Teilhard de Chardin*, lequel devint bientôt un ouvrage (Seuil, 1962) et Teilhard lui-même citait fréquemment Bergson dans son oeuvre. Par ailleurs, on sait que la phénoménologie commençait au début des années '60 à avoir une audience certaine au Québec grâce à Ricoeur et à Merleau-Ponty. Or, Teilhard prétendait réaliser lui aussi une « phénoménologie ». Le fait que Merleau-Ponty ait consacré plusieurs cours au Collège de France à sa compréhension très particulière de cette méthode philosophique a sans doute aussi facilité la transition au Québec entre Bergson et Teilhard. Ajoutons enfin à tout cela qu'il était Jésuite et que les chrétiens progressistes d'alors étaient en majorité, on l'a déjà noté, des Dominicains et des Jésuites.

Tout d'abord quelques précieux instruments de travail pour qui s'intéresse à la pensée teilhardienne : les deux index de *L'Archevêque* (1967 et 1972)³⁸. Dans la préface de ce second ouvrage, Claude Cuénot, grand spécialiste et rédacteur du *Teilhard* de la collection « Écrivains de toujours » (Seuil, 1962), reconnaissait d'ailleurs l'importance des travaux réalisés ici : « le Canada français constitue dans les études teilhardiennes, la patrouille de pointe ou tout au moins l'un des éléments d'avant-garde ». Le répertoire de Poulin. (1966) pourra également rendre de bons services, même s'il n'est pas exempt d'erreurs. Signalons aussi le complément bibliographique de Houde (1965), paru dans le cadre d'une livraison qui incluait un dossier³⁹ qui a en quelque sorte accredité philosophiquement le teilhardisme au Canada. En ce qui a trait aux études⁴⁰ citons d'abord celle de Dagenais (1974) dont le titre éminemment programmatique peut en quelque sorte servir d'emblème et de devise à plusieurs recherches de l'époque. Teilhard y est analysé à la lumière de la tradition augustinienne, filiation qui se dessinait déjà clairement dans l'oeuvre antérieure de l'auteur (1964). Bergeron (1972) exploite quant à lui un thème qui est alors dans l'air⁴¹, tandis que Bonnet (1987) veut faire la part du scientifique, du philosophique et du religieux dans les quatre niveaux de son immanentisme : vie, homme, société et action. Enfin, l'historien des idées pourra tirer quelque profit du petit collectif (1985) sur Teilhard. Réalisé sous forme d'entretiens détendus avec

³⁸ Un premier index, forcément moins développé, avait paru dans Dussault, Gendron et Haguette (1967 : 197-206).

³⁹ « Teilhard et la philosophie », textes de J. Langlois, M. Ambacher, P. Couillard et R.J. O'Connell.

⁴⁰ Nous nous limitons évidemment ici aux textes à saveur philosophique et excluons d'emblée les nombreux travaux théologiques qu'a suscités Teilhard au Québec (on en trouvera une liste partielle dans Lepage 1978 : 154 ss.).

⁴¹ Surtout depuis le travail déjà cité sur *L'Action* de Blondel (Renault, 1965) et l'étude du Père de Lubac (*Blondel et Teilhard de Chardin*, 1965).

divers spécialistes, il constitue une brève synthèse des différents aspects de sa pensée, incluant la dimension philosophique de même que son audience au Québec.

Au terme de cette première étape de notre parcours, il est temps de faire brièvement le point. Au plan idéologique, l'appel fructueux aux penseurs chrétiens a facilité le passage du monolithisme au pluralisme, pendant que, dans un retrait doctrinal stratégique, le dogmatisme théologique accueillait les diverses moutures de l'humanisme. Au plan religieux, la disparition progressive du cléricisme en faveur de la laïcité a trouvé son parallèle dans le domaine politique et social, où le conservatisme a cédé devant un relatif progressisme. Nos fibres penseurs et radicaux des siècles passés eussent bien voulu attribuer ce rôle libérateur aux philosophes des Lumières et de la Restauration catholique, mais l'évolution sociale du Régime britannique et de la Confédération retardait trop sur le contexte culturel pour que la chose soit possible. Ironiquement, cette tâche aura finalement été dévolue à la philosophie française postérieure. Si elle a pu pour sa part favoriser cette attrition du thomisme doctrinaire, c'est qu'à ce moment, les études rejoignaient les préoccupations et, les textes commençant à refléter le contexte, les objets de recherche se muèrent en instruments féconds de découverte. De sorte que l'évolution de la pensée québécoise a peu à peu rattrapé l'actualité de la scène philosophique française. Par un curieux effet de loupe, en une quinzaine d'années environ, soit de la fin des années 50 au début de la décennie 70, les études canadiennes francophones ont en effet reflété le chemin de pensée des cent dernières années françaises, celui qui s'étend de la naissance de Bergson, en 1859 ⁴², à la mort de Teilhard, en 1955. Ainsi, on exagérerait à peine en affirmant que trois lustres d'historiographie philosophique ont permis de récapituler une évolution historique séculaire ⁴³. Sans donner comme Rioux (1968) dans « l'idéologie de rattrapage », on notera en tout cas le rôle qu'a joué le facteur exogène dans l'apparition progressive d'une pensée originale. Sans doute cette période de « traduction » était-elle nécessaire pour que soit sérieusement entreprise l'assimilation de la philosophie hexagonale et pour que nous cessions d'être un simple « relais (sic) continental de la culture française » (Dumont, 1971 : 98). En tout cas, au moment d'aborder l'étape suivante, on peut dire que la philosophie canadienne francophone s'est mise au diapason du XXe siècle. Comme on va le constater dans la suite de notre étude, à partir de maintenant, la pensée française sera scrutée à la loupe et chaque innovation trouvera rapidement son écho au Québec.

⁴² Quelques articles isolés et d'ailleurs fort peu nombreux ne nous ont pas convaincu de la nécessité d'inventorier les rares travaux traitant des œuvres antérieures comme celles de Comte, Renouvier et Ravaisson, qui semblent de toute façon n'avoir guère généré d'impact au Québec.

⁴³ Ce schéma organisateur nous a guidé jusqu'à présent parce qu'il traduit un mouvement historique certain, tout en permettant une reconstruction suggestive. Cependant, il ne faut évidemment pas exagérer le caractère systématique d'une telle évolution, marquée ici et là par des tangences, des renversements, voire des retours en arrière purs et simples.

La période de l'affirmation : croyance et athéisme

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette seconde étape, les philosophies à saveur chrétienne vont peu à peu céder devant le besoin croissant d'incarnation de la pensée et sa politisation montante. En quête de méthode, l'anthropocentrisme va croiser sur sa route l'herméneutique et la phénoménologie. Quant à la soif d'authenticité, dorénavant soucieuse d'écarter tout horizon prédéfini, elle va trouver d'autant plus facilement à s'étancher dans l'ivresse de la liberté proposée par l'existentialisme que celui-ci fait aussi un usage extensif de la méthode phénoménologique. « [D]'un point de vue culturel, nous pouvons [...] caractériser le moment actuel en disant que nous voulons vivre "l'aventure philosophique" au plein sens du mot » (Langlois, 1962 : 100). Cette sensibilité neuve transit par exemple les *Essais philosophiques*, un recueil de textes étudiants de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal (1963) qui illustre clairement ce besoin d'ouverture. La relève de la garde (Chamberland, Trépanier, Martineau, Lagueux, Piotte, etc.), qui investira incessamment le devant de la scène, opte bien sûr pour la philosophie de l'esprit (Lavelle) et le personalisme, des courants déjà solidement implantés, mais aussi et surtout pour Schopenhauer, l'existentialisme, la phénoménologie et le marxisme. Perspicace, Guy Sylvestre se demandera avec justesse s'il n'y a pas lieu d'y voir « un signe des temps ⁴⁴ ».

Les Existentialistes : Marcel, Camus et Sartre

[Retour à la table des matières](#)

Comme Hertel pour le personalisme, l'existentialisme a eu son précurseur au Québec en Arcade-M. Monette, dont *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran* (1945) annonce déjà un intérêt pour la thématique de l'existence. Il faut

⁴⁴ *Panorama des lettres canadiennes-françaises*, Ministère des Affaires culturelles, 1962 : 42.

préciser cependant que, dès la fin de la guerre, Camus et Sartre avaient fait ici des séjours remarquables⁴⁵ tandis que Gilson présentait les thèmes existentialistes dans trois conférences à l'Université de Montréal (avril-mai 1946). Par la suite, le catholicisme de gauche (principalement les mouniéens et *Cité libre*) contribue à renforcer le mouvement de laïcisation intellectuelle déjà en marche. La contestation de plus en plus marquée de la religion va mettre en péril la croyance et la question de l'athéisme va désormais acquérir un singulier relief. C'est dans ce cadre que l'on découvre des philosophies existentielles entièrement sécularisées (Sartre) ou qui, même, revendiquent une forme de paganisme (Camus). On lie l'engagement de Sartre et Camus à celui de Mounier⁴⁶, mais c'est pour mieux en dépasser l'horizon chrétien, fût-il modernisé. C'est pourquoi l'existentialisme athée et sa morale sans règles vont trouver à ce moment un milieu éminemment favorable. Comme le conservatisme avait cédé devant un relatif progressisme, celui-ci laisse maintenant place au radicalisme, qui va bientôt germer dans le terreau fertile des collèges. La soif intense de vie concrète et de facticité, que permet d'appréhender la méthode phénoménologique, mais aussi le reflux de l'optimisme rationaliste, auquel l'existentialisme oppose une conscience soucieuse de liberté et d'une courageuse lucidité, vont ainsi déboucher inopinément sur des problématiques autrement plus radicales : l'homme, cet être-en-situation, a-t-il seulement une nature, ou n'est-il pas plutôt un projet, un devenir qui, comme tous les autres, pourrait bien être sans finalité ? Nouvelle métaphysique, l'ontologie s'ouvre au vertige tragique de l'existence, à la solitude, à l'angoisse de l'homme et à son écrasante responsabilité dans un monde absurde. Tout à coup, on fait face à un écroulement des valeurs traditionnelles et on commence à prendre acte de la mort de Dieu annoncée par Nietzsche, au moment même où Foucault s'apprête à clamer bruyamment celle de l'homme.

Parmi les travaux générés par l'existentialisme, notons d'abord l'ouvrage de Jalbert (1971). Sans prétention à l'érudition, cette vulgarisation intelligente voulait seulement faire oeuvre utile⁴⁷. Pourtant, en se contentant de présenter dans un cadre kierkegaardien Camus, Sartre, Marcel, Teilhard et d'autres philosophes encore mal connus, elle a contribué à populariser chez nous l'existentialisme, surtout dans les collèges où le texte devait en principe servir d'introduction. Ensuite, l'ouvrage en

⁴⁵ Pour Camus, de passage à Radio-Canada dès décembre 1944, on trouvera une intéressante chronologie dans Beaudry (1989 : 34-36). En ce qui concerne Sartre, nous y reviendrons tout à l'heure.

⁴⁶ « J'avais d'abord conçu l'engagement ou la responsabilité comme une entreprise surtout philosophique, à l'exemple des Merleau-Ponty, Mounier, Camus, Sartre. J'avais rêvé d'une action intellectuelle à la manière des *Temps modernes ou d'Esprit* » (Vallières, 1968 : 291).

⁴⁷ Elle poursuivait ainsi le travail amorcé par Wahl quelques années plus tôt (Wahl, *Existence et pensée. De Kierkegaard à Sartre et de Valéry à Claudel*, Montréal, Cahiers de l'A.G.E.U.M., no 8, s.d. [1963]). Voir à ce propos Cloutier (1989a : 127).

deux tomes de Pruche (1977 ; 1980), développement élaboré de la thèse de doctorat de l'auteur (Université de Montréal, 1957) qui doit beaucoup au *Court traité de l'existence et de l'existant* de Maritain (Paris, 1947) et qui, aussi sensible à l'approche marcellienne qu'opposé à celle de Sartre, marie explicitement existentialisme et thomisme.

En ce qui concerne plus spécifiquement Gabriel Marcel, un instrument de travail peut rendre d'excellents services : Plourde et al. (1985). On consultera aussi avec fruit le panorama déjà cité de cette spécialiste (Plourde, 1979) qui répertorie, en sus des livres et articles parus à ce jour dans des revues canadiennes (et dont l'itinéraire de recension montre la pénétration progressive de sa pensée au pays), la liste des thèses et mémoires qu'on lui a consacrés durant ces trente-huit années⁴⁸. Au niveau des études spécialisées, Plourde (1975) retient l'attention. Bien qu'elle ne prétende nullement renouveler le questionnement sur l'œuvre, cette solide présentation possède en effet une double originalité : elle réfère régulièrement au théâtre marcellien, qui avait jusqu'alors été moins pris en considération, et c'est avec l'accord du philosophe lui-même, avec qui elle a eu de nombreux entretiens, qu'elle aborde et expose l'ensemble de l'œuvre grâce au thème fructueux de l'espérance. Signalons encore Widmer (1971) et Davignon (1985), qui traitent respectivement deux problèmes aigus chez Marcel, l'existence de la divinité et le thème de l'irréductibilité du mal.

Le cas Sartre au Québec est tout à fait particulier et, fort heureusement, c'est l'un des rares exemples où un spécialiste a produit des outils de travail solides et sérieux qui permettent un examen approfondi de la réception des idées d'un philosophe français important (Cloutier, 1988 ; 1988a ; 1989 ; 1989a). « [P]our les intellectuels québécois, Sartre est presque un inconnu à la fin de 1945 » (Cloutier, 1988 : 77). C'est, début '46, la représentation de *Huis clos* au Gesù et le séjour explosif de Sartre lui-même, en mars, qui vont servir de catalyseur et mettre le feu aux poudres. Intellectuel total nouveau genre, le pape de l'existentialisme va obtenir, pendant un bref laps de temps, un « visa idéologique » (Ibid. : 159). Mais si l'événement déclenche alors une tempête dans les différents médias, ses retombées sont de bien courte durée et il faudra attendre plus d'une dizaine d'années encore avant l'assimilation réelle dans des thèses et, plus tard encore, des ouvrages. On sait que Sartre, dans la foulée du célèbre cours de Kojève sur Hegel (1933-1939) et de ses propres études sur Husserl, a distingué trois modes d'être : l'être-en-soi, l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. C'est au troisième mode, lié au problème de l'intersubjectivité qui a tant préoccupé le dernier Husserl, que s'attaque Presseault (1969), tandis que Theau (1977a), qui veut pour sa part en montrer la fécondité, cherche à illustrer l'actualité du sartrisme en période poststructuraliste. Comme partout ailleurs en Occident, la mort

⁴⁸ À quoi on ajoutera, pour la préhistoire de la pensée marcellienne au Canada francophone, Houde (1984) qui en retrace les prémices dès la fin des années '30.

de Sartre en 1980 et la publication subséquente de nombreux inédits amèneront une réévaluation de son apport. Deux travaux solides se signalent dans cette foulée. Knee (1993), dans un essai fort original, veut prouver que c'est en se nourrissant de ses propres contradictions que le sartrisme a pu s'ébranler et, se dépassant toujours sans pour autant se clore jamais dans un système, éprouver, dans le mouvement constant de cet échec sans cesse répété, la saillie même d'une authentique philosophie de la liberté. Finalement, après le reflux du marxisme, après la parution posthume des *Cahiers pour une morale*, Joannis (1996) ouvre un nouveau front dans les études sartriennes et s'interroge aussi à sa façon sur leur échec, écartant d'emblée les trois lectures traditionnelles, qu'elles soient politique, ontologique ou éthique. Ce qu'il y a selon lui de vivant dans la philosophie de Sartre (pour reprendre une expression célèbre de Croce), c'est sa solution au problème de la connaissance. La seule approche qui tienne encore la route est donc, selon lui, d'ordre épistémologique.

Au tout début - en fait jusqu'à la rupture retentissante de 1952 -, Camus fut associé ici à Sartre. C'est ensuite seulement que son oeuvre fut considérée en elle-même. Bien qu'elle soit moins technique et très marquée par l'essai, Mélançon (1976) en propose une véritable dissection, qui offre un instrument de précision à qui voudrait éventuellement réaliser un travail d'envergure à partir de l'un ou l'autre des thèmes camusiens qu'il décortique avec beaucoup de finesse ⁴⁹.

Phénoménologie, herméneutique et psychanalyse

[Retour à la table des matières](#)

Outre l'existentialisme, la méthode phénoménologique, indépendante jusqu'à un certain point de tout contenu, alimente aussi un autre courant qui draine des penseurs aussi dissemblables que Ricoeur, Lévinas, Merleau-Ponty, Henry ou Dufrenne ⁵⁰. Et à nouveau, la virulence du débat partage croyants, athées ou agnostiques. Mais il sera cette fois surdéterminé par diverses problématiques encourageant des regroupements stratégiques fort variés. Face à l'intellectualisme thomiste et à son abstraction, les alliances se noueront et se dénoueront en fonction d'une pratique différenciée de l'incarnation. Quant il faudra, contre un dualisme débilitant, unir un corps et un esprit

⁴⁹ L'auteur avait prévu une vaste synthèse basée sur son examen analytique, mais elle n'a jamais vu le jour.

⁵⁰ Fidèle aux limites jusqu'ici retenues, nous consacrons cette brève section aux seuls phénoménologues français.

depuis trop longtemps conflictuels, l'intentionnalité mobilisera indifféremment la jointure de la volonté (Ricoeur) ou l'entrelacs de la chair (Merleau-Ponty). Quand il faudra par ailleurs, contre la disjonction desséchante de la substance et de ses accidents, intégrer les divers niveaux de l'objet, on enrôlera autant le perspectivisme général de la perception (Merleau-Ponty) que celui plus particulier de l'art (Dufrenne). Bref, comme chez Dumont la culture, l'approche phénoménologique, dans sa méthode autant que dans ses points d'ancrage, voudra partout assurer et explorer le « lieu (naturel) de l'homme » enfoncé dans la concrétude.

Dufrenne et Henry ne semblent pas avoir généré de monographies au Québec⁵¹. Il en va tout autrement pour Merleau-Ponty et Ricoeur, qui ont suscité de remarquables travaux. Malgré quoi leur impact global dépasse infiniment, il faut le noter, ces quelques retombées livresques. (Ici prend tout son sens notre choix initial d'élargir les « travaux » aux « recherches ».) Par exemple, les méditations très personnelles d'un Lane, même si elles ne constituent nulle part une étude de l'œuvre comme telle, ont été puissamment fertilisées par Ricoeur. Comme sa sémiologie de l'attitude scientifique (Lane, 1969 ; 1971), sa réflexion plus générale sur les sources secrètes de l'objectivité (1970) débouche sur une forme de dialogisme métaphysique, sans doute la première assimilation québécoise cohérente et originale de l'herméneutique phénoménologique. L'intentionnalité à l'oeuvre dans la recherche d'objectivité, et que Lane veut contribuer à « démythologiser » (terme emprunté au théologien Bultmann), aboutit ainsi à une « donation ultime de sens » dont la Source évoque irrésistiblement l'envoi de litre d'un Heidegger médiatisé par Ricoeur. Un autre témoignage éloquent du rôle qu'a joué Ricoeur au Canada francophone est offert par le recueil d'hommages rassemblés par Madison (1975) pour son soixantième anniversaire de naissance. Enfin, il faut relever le collectif dirigé par Geraets (1985). Actes du colloque international tenu en 1983, à l'occasion, cette fois, de son soixante-dixième anniversaire, les quelque vingt-cinq contributions de cette livraison thématique sont articulées étroitement autour de la question de l'herméneutique du sens, point focal de toute son oeuvre.

En tant que tel, la psychanalyse n'appartient pas directement à notre champ d'investigation. Mais comme elle a parfois constitué une interface avec la philosophie française, il faut malgré tout signaler certains éléments historiques pertinents pour notre propos. D'abord, sur ses débuts au Québec, on trouvera maintes indications suggestives dans le texte de Cloutier (1991) qui lie entre autres ceux-ci à « l'hybridité territoriale » particulière des Dominicains français, établis autant en Europe qu'au Canada francophone. Ensuite, il faut noter que, dès l'origine, une certaine

⁵¹ Cantin (1992) consacre cependant une part appréciable de son travail à l'interprétation henrienne de Marx. Par ailleurs, et bien qu'il soit lui aussi un utilisateur attentif de la méthode phénoménologique, nous réservons l'étude de Lévinas pour une section ultérieure.

herméneutique du freudisme a transité soit par Ricœur, dont *De L'interprétation* (1965) cherchait, dans une veine similaire à celle de Bloch, à récupérer la charge explosive de la psychanalyse au profit d'une ouverture sur la transcendance ⁵², soit par Sartre, dont la psychanalyse existentielle indiquait la voie d'une conciliation efficace de la liberté et de l'Inconscient. Précisons enfin que ces prodromes théoriques ont tranquillement pavé la voie à l'approche langagière de Lacan, dont le travail de Lévesque (1976) a tenté de prendre la mesure, avant que Charbonneau (1997) ne se penche sur un sujet qui a été peu traité jusqu'à maintenant : l'épistémologie propre au structuralisme d'obédience freudienne. Elle cherche en effet, dans cette analyse aussi rafraîchissante que dense du lacanisme, à débrouiller l'écheveau complexe des concepts d'identité et d'objectivité dans les vingt-sept premières années de la carrière du plus controversé de tous les psychanalystes.

En ce qui a trait à Merleau-Ponty, l'engouement pour son oeuvre a trouvé une première cristallisation dans un dossier spécial de *Dialogue* (vol. V-3, 1966) qui se penchait sur son utilisation originale de la méthode phénoménologique, et où Merleau-Ponty lui-même ⁵³ présentait le courant existentialiste auquel, de manière un peu rapide, on l'associe souvent. On sait que sa pensée montre une évolution secrète dont la clé nous échappe : entre *La structure du comportement* (1942, mais terminé en 1938) et les notes de travail publiées après sa mort par Claude Lefort (*Le visible et l'invisible*, 1964 ; *La prose du monde*, 1969), le passage insensible de la phénoménologie à l'ontologie pose un singulier problème de cohérence et d'unité. C'est à cette redoutable difficulté que s'attaquaient, quelques années à peine après la parution des inédits posthumes, des travaux solides dont les résonances entrecroisées éclairaient vivement la question et faisaient progresser notre compréhension de cette « philosophie de l'ambiguïté », comme l'a heureusement baptisée A. de Waelhens. Ainsi que l'indique son sous-titre, le travail de Geraets (1971) suit pas à pas l'œuvre de jeunesse jusqu'à *la Phénoménologie de la perception*, en 1945. L'auteur croit déceler dans l'approfondissement de la phénoménologie husserlienne en 1939 un point tournant : l'infléchissement irréversible vers un transcendantalisme qui, à mi-chemin de l'empirisme et de l'idéalisme, résout les antinomies dans lesquelles risquait de l'enfermer le concept inaugural de « structure » et annonce déjà les derniers écrits. Signalons au passage que l'ouvrage de Geraets inclut deux brefs inédits : « un projet de travail sur la nature de la perception » (1933) et un rapport de Merleau-Ponty sur l'état de ses recherches en 1934. Pour sa part, Rainville (1988) cherche plutôt cette unité conjecturale dans la tension qu'impose la prise en considération simultanée de l'expression et de la portée ontologique de l'expérience, dont le caractère

⁵² Où l'appel téléologique de la liberté (Bergeron, 1975) canalise évidemment tout le régime pulsionnel.

⁵³ « La philosophie de l'existence », retranscription d'une causerie prononcée à la maison canadienne de la cité universitaire de Paris en 1959.

antéprédicatif transcende a priori la scission classique sujet-objet. Madison (1973), enfin, propose, exception faite des textes politiques, une analyse chronologique de l'œuvre entière afin d'examiner comment une pensée qui refuse d'abdiquer l'immanence résolue de la conscience n'en parvient pas moins à explorer méthodiquement ses limites extrêmes, alternativement débusquées dans la peinture, le langage, le livre, ou encore le sens même de l'entreprise philosophique. Et parlant de l'objet langagier, c'est lui qu'examine la monographie de Charron (1972). Peut-on faire dialoguer science et philosophie en confrontant les approches phénoménologique et structurale sur un thème circonstancié ? C'est ce pari que tente l'A., à qui les investigations respectives de Merleau-Ponty et Martinet sur la question servent de point d'ancrage.

Avant de quitter sa version incarnée de la phénoménologie, notons que, malgré d'évidentes qualités auxquelles nos squelettiques aperçus ne rendent évidemment pas justice, le répertoire de ces quelques études n'épuise pas le rôle éminent joué par Merleau-Ponty dans l'ouverture consécutive de la pensée québécoise, rôle souterrain et parfois difficilement décelable, et en cela même d'ailleurs, assez similaire à celui qu'a tenu Ricœur dans une tout autre veine.

Intersection éthopolitique

[Retour à la table des matières](#)

Après la décolonisation spirituelle et le débat sur l'athéisme, il est temps d'aborder maintenant la troisième et dernière étape de cette longue section, point d'orgue du paradigme français avant son repli relatif : la politisation de la pensée, nouveau canon et relais d'une confessionnalisation séculaire. C'est cette orientation qu'avec Braybrooke (1974 : 29), nous avons choisi d'appeler « l'intersection éthopolitique », c'est-à-dire « l'intersection d'une théorie éthique, d'une philosophie de l'explication en histoire et en sciences sociales, ainsi que d'une philosophie sociale et politique ». C'est en fait la recherche d'une totalité en mouvement, avec toute sa charge téléologique. Rapidement, nous allons le voir, cette politisation va véhiculer la thèse de la fin de l'idéologie et de la relève nécessaire de la philosophie, une forme culturelle prétendument dépassée⁵⁴, position qui redoublera ironiquement une thèse issue de la déconfessionnalisation : la fin de l'orthodoxie.

⁵⁴ Le thème de la fin de la philosophie est à la mode depuis Revel (*Pourquoi des philosophes ?*, 1957) et Piaget (*Sagesses et illusions de la philosophie*, 1965).

Cette période d'intense ébullition va transformer une fois de plus le sens et la portée de l'activité philosophique. Jusqu'à là, malgré son ouverture à divers courants plus ou moins novateurs et son rejet du monolithisme thomiste, la philosophie était restée assez réservée et avait en somme maintenu « les valeurs de l'humanisme traditionnel » (Savary et Vidricaire, 1976 : 239)⁵⁵. Les professeurs voyaient encore leur pratique comme « une sagesse, un art de vivre, une conscience réflexive, une recherche gratuite ou une anthropologie ». C'est ce qui va basculer du tout au tout. Dorénavant, la patrie de la pensée ne sera plus le Moyen-Âge, comme avec l'orthodoxie thomiste, non plus qu'une vague Renaissance fiée au retour de l'idéal humaniste, mais, devenue militante, elle sera identifiée à la nation en marche ou, pour la première fois, à l'avenir. Auparavant, l'idéologie de la survivance visait à maintenir le passé et la tradition⁵⁶. À présent, la direction temporelle du regard s'inverse peu à peu et on passe en quelques années du *Maintenant*, nouveau titre de la *Revue dominicaine*, au « Désormais! » du Premier Ministre Sauvé, puis à l'attente du Grand Soir. Une nouvelle constellation théorique de première magnitude se lève alors, et sur cet horizon vierge luisent trois maîtres-mots : LIBERTÉ-POUVOIR-NATION. Cette modulation idéologique massive va évidemment modifier considérablement l'espace théorique de la philosophie : à partir de ce moment, elle ne sera plus d'office théologique, réflexive, anthropologique ou phénoménologique, mais se muera en une pratique stratégique qui, en quête de l'homme total, tissera de façon serrée politique, éthique, sociologie et, bien sûr, économie. Dumont (1964) va encore une fois exercer un puissant ascendant sur cette période par son usage extensif de la sociologie historique et de l'anthropologie philosophique, à un moment où prédominent des sciences humaines désireuses de jouer un rôle social et devenant en conséquence fortement médiatiques. Expression d'une voix prometteuse au Québec, *Le lieu de l'homme* va ainsi frayer beaucoup de chemins.

Au plan institutionnel, on assiste en peu de temps à la création de nouvelles structures laïques : ministère de l'Éducation (1964), collèges d'enseignement général et professionnel (cégeps) en 67-68 et, en troisième lieu, réseau des universités du Québec et de ses constituantes (1969). Tout ceci contribue aussi à modifier radicalement l'orientation traditionnelle de la philosophie et aura une incidence énorme puisque, jusqu'alors, elle avait presque toujours été enseignée par des clercs. De sorte que la libre-pensée exprimée hors de l'institution trouvait difficilement le chemin des esprits. À présent, les idées novatrices, plus répandues depuis la fin de la Deuxième Guerre, vont être véhiculées sur une large échelle et le contenu de l'enseignement va enfin effectuer sa jonction avec l'évolution socioculturelle

⁵⁵ Les auteurs citent et résument à ce propos une recherche de R. Simoneau.

⁵⁶ L'ouvrage au titre révélateur de Groulx, *Notre maître le passé*, aurait aisément pu lui servir de blason.

ambiante. On défend alors en effet le principe d'une accessibilité générale aux études supérieures et la clientèle des institutions naissantes ne sera plus une élite destinée aux professions dites libérales. Comme l'a bien exprimé Lebel (1966 : 101), parlant de la création imminente des cégeps où la philosophie devient matière obligatoire pour tous : on prétend y « arriver à la démocratisation sociale par la démocratisation de l'enseignement ». Pour une, la pratique collégiale de la philosophie ne visera donc plus d'emblée à transmettre des vérités préalables, mais elle s'astreindra plutôt à développer la fonction critique et à favoriser l'autonomie de pensée de l'élève grâce à la laïcité, au pluralisme et à l'équilibre de la formation. Comment va se traduire précisément cette nouvelle donne ? Dans ce climat volatil, la philosophie qu'on y enseigne se signalera dès sa naissance par un profil sociopolitique explicite⁵⁷. Voulant faire office de critique social ou, comme le disait Gramsci, d'« intellectuel organique », le professeur de philosophie du collégial cherchera souvent à regrouper toutes les sciences humaines autour d'un paradigme unique pour contribuer à l'histoire totale⁵⁸. Ce rôle inédit de la pensée rejettera rapidement l'humanisme au profit du leitmotiv de « l'insertion sociale de la philosophie » (Vidricaire, 1987). Les jeunes professeurs se tourneront volontiers vers la contestation et un gauchisme débridé côtoiera allègrement la contre-culture et l'écologie. Ce faisant, les stances théoriques et pratiques qu'ils adopteront embrasseront les causes les plus diverses, pour peu qu'elles fleurent un tant soit peu l'engagement social : « droits des étudiants, des minorités raciales, des femmes, des prisonniers politiques ; pacifisme, retour à la terre, psychédéisme, liberté libidinale ; soutien aux mouvements de travailleurs et aux guerres anti-impérialistes » (Leclerc, 1983 : 23).

En ce qui concerne l'évolution de la philosophie universitaire, tous ces changements idéologiques et institutionnels vont évidemment exercer là aussi un impact notable. En se basant sur l'exemple de l'UQTR, qu'ils estiment suffisamment représentatif pour être généralisable, Savary et Pelletier (1975) situent l'introduction définitive d'une philosophie de la culture en 1968-69, ce qui semble assez plausible. Le département de philosophie de l'UQAM mettra par exemple sur pied deux nouvelles filières en 1970 : *critique* de la culture et épistémologie. Les noms de certains philosophes au programme seront alors pour le moins inusités : notons entre autres ceux de Sartre, Marcuse, Lénine, Wittgenstein, Foucault et Lacan.

Tout ce contexte idéologique et institutionnel éminemment favorable diffuse au Québec divers courants populaires de la philosophie française et, sous leurs figures successives, le structuralisme, la sémiologie et le marxisme polarisent alors les esprits

⁵⁷ Tout ceci est évidemment vivifié par le contexte politique détonnant de l'époque : Mai 68, la guerre du Viêtnam, et ce qui les accompagne alors au Québec : mouvements politiques et sociaux exaltés, naissance du Parti Québécois, et ainsi de suite. Vidricaire (1987) a bien analysé le lien étroit avec la politique durant ces années où la philosophie rêve de descendre dans la rue.

⁵⁸ Voir Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci* (1970) ; Sur Lénine (1972).

grâce à leur ascendant exceptionnel. Plus précisément, on peut selon nous repérer à ce moment quatre formes distinctes de politisation : le marxisme et les divers radicalismes sociopolitiques, le structuralisme et les philosophies qu'il draine dans son sillage, le féminisme, et enfin, les recherches en histoire de la philosophie québécoise ⁵⁹.

Marxismes et radicalismes sociopolitiques

[Retour à la table des matières](#)

Deux éléments antérieurs vont favoriser puissamment l'éclosion accélérée du marxisme. D'abord, la thématique de la liberté individuelle explorée par l'existentialisme, qui se mue rapidement en libération sociale et politique. Ainsi, l'engagement sartrien et sa thématique de l'enracinement historique vont prendre une couleur toute nouvelle. Ensuite, la recherche d'authenticité, qui ouvre assez tôt la sévère autocritique chrétienne sur une sociocritique, voire une auto-dérision qui va stigmatiser l'intégralité de notre histoire et condamner en bloc notre condition de « colonisés ». Comme l'apparat théorique du marxisme permet justement cette appréhension diachronique d'une histoire totale, les sciences humaines y seront enrôlées dans une vaste synthèse téléologique. Grâce à quoi, durant cette période euphorique, tout devient en apparence possible ⁶⁰.

Comme on pouvait associer *Cité libre* au catholicisme de gauche, on peut dire que ce mouvement ⁶¹ a lui aussi trouvé sa première expression dans divers périodiques, dont *La Revue Socialiste* de Raoul Roy (1959-1962), et surtout *Parti Pris* (1963-1968). Échos indigènes, mais originaux, des *Temps Modernes* ⁶², ils prônent un

⁵⁹ Les relectures de notre histoire intellectuelle furent fortement marquées par ce contexte idéologique et sociopolitique. Ainsi, la nationalisation de la pensée philosophique, dans son versant historiographique tout particulièrement, aura certainement constitué un autre aspect important de la politisation examinée ici. Mais comme l'influence française s'y révèle plutôt faible, il ne nous a pas paru nécessaire de la traiter en détail.

⁶⁰ Lagueux (1982) a bien reconstitué une partie de l'atmosphère délétère de l'époque. Cependant, l'étude extensive de ce mouvement général dans les collèges ou les universités reste encore à faire ; voir à ce propos, dans l'actuel recueil, le chapitre de Josiane Boulad-Ayoub sur le marxisme.

⁶¹ Nous limitons évidemment ici l'examen du marxisme à sa dimension philosophique, excluant ses volets politique et économique.

⁶² La lecture, au début des années '60, de « Sartre et Merleau-Ponty à leur façon, permettaient au surplus à leurs lecteurs de découvrir les ressorts philosophiques de la pensée de Marx » (Lagueux, 1982 : 29).

laïcisme radical, l'indépendance politique et un marxisme en vérité plus social, politique et économique que véritablement philosophique. Ainsi, en 1965, Ryerson avait vu juste, qui constatait dans un premier temps : « En somme, le marxisme en est encore au stade d'un courant d'idées au Canada » (1965 : 22). Après avoir relevé une série d'événements marginaux, quoique selon lui révélateurs, il ajoutait cependant, fort lucidement : « Ce sont là des phénomènes qui, à mon sens, laissent prévoir un élargissement probable du champ d'influence des idées marxistes dans la société canadienne ». À ce propos, il faut d'ailleurs faire une remarque fort importante : la politisation de la philosophie semble alors surgir *ex nihilo*. En fait, une observation plus attentive dévoile plutôt une montée continue scandée par quatre étapes distinctes : le thomisme sociopolitique de Maritain ; la transition au mouniérisme, première forme de catholicisme engagé, dont Cité libre constitue l'illustration par excellence ; l'existentialisme de Sartre qui propose une forme d'engagement indépendante de toute confession religieuse ; la relève opérée par le marxisme inspiré de Sartre et Merleau-Ponty, que relayeront plus tard ceux de Marcuse et d'Althusser. Il n'y a donc pas eu génération spontanée. La politisation de la culture, et conséquemment de la philosophie, a été favorisée au Québec par la création de l'État-Nation moderne et celle des collèges et du réseau des universités du Québec. Mais le mouvement des idées était de loin antérieur et menait directement à ce point d'orgue. On peut donc dire que la Révolution tranquille a accentué un courant intellectuel et lui a donné des ancrages solides, tant au plan social que politique ou administratif, mais elle ne lui a pas donné naissance. Tremblay a donc raison d'écrire : avant la Révolution tranquille existait déjà une « philosophie autre qui a vécu dans notre histoire nationale, mais qui est restée méconnue » (1980 :20). C'est ce que montre avec toute l'éloquence voulue le texte très étoffé de Marcil-Lacoste (1986) sur l'essai, déjà mentionné.

Si, gardant toujours l'œil sur la filière française, l'on examine le marxisme et ses diverses franges radicales, on constate tout d'abord que la décolonisation y est relue à travers la phénoménologie psychanalytique du pour-autrui sartrien, le regard de l'Autre contribuant à me constituer dans mon être même. Cette optique noyauté les théoriciens francophones de la libération du Tiers-Monde (spécialement de l'Afrique) que Sartre accrédite de son immense autorité et à qui il ouvre les pages des *Temps Modernes* : le psychiatre et révolutionnaire antillais Fanon, Memmi, romancier tunisien et sociologue à ses heures, ainsi que Berque, sociologue français. Ils seront prolongés et adaptés dans un nombre prodigieux d'essais⁶³ et d'articles, mais aussi dans l'œuvre de Vadeboncoeur et de Vallières, qui écrira d'ailleurs la Bible du mouvement : *Nègres blancs d'Amérique*. Nouvel avatar des liens étroits France-Canada, ces penseurs étrangers s'intéresseront d'ailleurs à l'occasion au cas du Québec. Ainsi par exemple, Berque, que l'Université de Montréal avait invité en

⁶³ Bouthillette (1972) en constitue un exemple assez représentatif.

1962, rédigera la préface du collectif *Les Québécois* (Maspéro, 1967), tandis que Vallières (1968) sera repris dès 1969, lui aussi chez Maspéro à Paris. La parution en livre de poche (J.J. Pauvert, 1970) de *Portrait du colonisé* de Memmi sera dédiée aux « amis canadiens français » (sic), qu'il avait visités lors d'un séjour au Québec en mars 1967. Quant à l'édition montréalaise (l'Étincelle, 1972), outre une prévisible préface de Sartre, elle inclura en appendice un entretien de Memmi avec des élèves des H.E.C. intitulé « Les Canadiens français sont-ils des colonisés ? »

La seconde forme de marxisme, la synthèse particulière de Marcuse, venue des États-Unis où le penseur dissident s'était établi depuis la montée du nazisme, se situe hors de notre champ d'investigation. Signalons pourtant que la transition vers son freudo-marxisme et son social-esthétisme, un courant qui marquera profondément les collègues naissants et la contestation étudiante dans les universités, poursuivra tout naturellement la transposition politique de la phénoménologie psychanalytique du pour-autrui sartrien. Quant à l'althussérisme, troisième et dernier avatar du marxisme, il parachèvera cette lancée en embrigadant la version lacanienne de la psychanalyse pour effectuer une lecture « symptomale » de Marx⁶⁴. Sous cette impulsion, on revoit les écrits de jeunesse à la lumière de la « coupure » althussérienne héritée de Bachelard afin d'y déceler les prodromes d'une véritable science de la société, parfois dans une optique polémique par rapport à celle d'Althusser lui-même (par exemple l'approche « logico-sémantique » de Meunier [1981]). Paradoxalement, c'est chez Martel (1984) que l'on trouve l'étude la plus serrée des thèses althussériennes. Paradoxalement, parce que rechercher une « anthropologie » chez celui qui a assis la rupture entre Science et Idéologie précisément sur le rejet résolu de toute anthropologie relève à coup sûr de la gageure, que Martel compte relever grâce au concept d'humanisme négatif

Tout compte fait, l'exercice d'un certain marxisme se sera avéré autrement plus ardu que prévu. Les mentalités peuvent bien changer, des structures neuves se mettre en place, on n'efface pas trois cents ans d'histoire d'un trait de plume. Malgré tout son bruit et toute sa fureur, il ne se sera jamais vraiment implanté au Québec et, comme partout ailleurs en Occident, on pourra commencer à en dresser le post-mortem à la fin des années 70, particulièrement sous la forme de l'épistémologie althussérienne (Lagueux, 1982). Le bilan en est d'ailleurs assez rapide : après celui du thomisme, le marxisme aura souvent été un second dogmatisme, l'enrôlement politique ayant simplement télescope l'endoctrinement. C'est ainsi qu'on peut voir l'althussérisme, doctrinaire et à prétention « scientifique », comme l'un des derniers reliquats en sciences humaines du vieux positivisme dix-neuviémiste. Et la transition du

⁶⁴ Dufour a bien analysé cette filiation lacanienne : voir « Lacan et Althusser : une rencontre et des promesses », dans le collectif *Culture et langage* (1973) : 167-195.

thomisme au marxisme s'est effectuée tout naturellement, tant au plan théorique⁶⁵ que sociologique : ce sont souvent des catholiques qui, comme en France, transposent leur mentalité autoritaire de l'un à l'autre. En épousant cette nouvelle doctrine, ils se contenteront bien souvent de matérialiser leur dogme. Et en endossant ces oripeaux criards, s'ils retournent leur veste, ils ne quittent pas pour autant le froc : l'habit ne défait pas le moine⁶⁶. L'écueil majeur du marxisme aura été en fait le nationalisme, et son internationalisme en aura constitué ici un simple renversement. En somme, paraphrasant Trudeau (1970 : 20) selon qui la doctrine thomiste de l'Église québécoise constituait une « exploitation de l'autorité papale pour le compte du nationalisme », on peut dire que le radicalisme politique des années 65-75 aura surtout été un détournement de la vulgate marxiste au bénéfice de la question nationale. Une partie appréciable du marxisme québécois aura ainsi constitué un nouvel épisode dans le procès général d'acclimatation des pensées étrangères, ces « modèles philosophiques mal assimilés » (Lagueux, 1973 : 518) et, dans ce cas précis, peut-être inassimilables. C'est ce que Guy Rocher (1973 : 22) a proposé d'appeler les « idéologies d'emprunt ».

Structuralisme et philosophies sociales et politiques

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'aborder le structuralisme, il faut toucher ici un mot du surgissement massif de la philosophie allemande au début des années 70, L'apparente offensive des Husserl, Heidegger, Marx et Nietzsche force certes l'attention, mais à en exagérer la portée, on s'égare rapidement, car leurs oeuvres sont fréquemment médiatisées par un intellectuel français qui les filtre, les transforme ou même les recrée. Comme le Sartre des débuts adapte la pensée de l'existentialisme athée (le premier Heidegger) et Derrida le second Heidegger, tandis que Marcel fait de même pour l'existentialisme chrétien de Jaspers ou Kierkegaard, comme la phénoménologie est filtrée par Merleau-Ponty et Ricoeur, après l'avoir été Par le Sartre de *L'être et le Néant*, comme le marxisme, nous l'avons vu, passe d'abord par Merleau-Ponty ou le second Sartre avant de transiter quelques années plus tard par Althusser, de même la radicale critique nietzschéenne sera tout d'abord tamisée par Foucault, Deleuze et Lyotard.

⁶⁵ Les deux philosophies partagent un même messianisme comme aussi une même prétention totalisante et centralisatrice.

⁶⁶ Un cheminement tout à fait caractéristique à cet égard est celui de Vallières, redevenu depuis quelques années un nouvel ancien chrétien.

Ainsi, sauf quelques notables exceptions (Rioux, Giroux, Couturier, Murin), c'est plus tard seulement que les auteurs allemands seront étudiés pour eux-mêmes et que de solides spécialistes sauront enjamber systématiquement les intermédiaires français. En ce sens, la lame de fond structuraliste, bien illustrée par le marxisme spécifique d'Althusser, draine dans son sillage les monstres sacrés allemands. C'est, on le sait, l'importante hypothèse de Ferry-Renaut, dans *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris, 1988). Bien que les auteurs, pour des motifs polémiques, l'aient trop systématisée⁶⁷, elle reste à notre avis globalement juste et vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour le Québec. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui vont pourvoir d'une force singulière les thèses véhiculées par le structuralisme : fin de la philosophie et remplacement par des sciences humaines devenues autonomes grâce à une méthode enfin rigoureuse, d'une part, omniprésence du langage, apte à remettre radicalement en cause le sujet et ses représentations, d'autre part. Également, c'est dans ce contexte que se réveillera une vieille controverse et que les sectateurs de l'anti-humanisme en découdront avec le (déjà) vieil humanisme (Migueluez, 1973). D'autant plus que se profile la grande ombre de Mai 68 qui alimente ce nietzschéisme francophone en y surimposant la thématique multiforme du Pouvoir : il n'y pas d'histoire totale ; il est impossible d'éradiquer le Pouvoir, on peut seulement le subvertir ; si on peut mobiliser l'histoire, ce ne saurait être pour un « nous » collectif, mais seulement pour des groupuscules, car l'action a de sens que locale. Lane (1973) s'élèvera autant contre ces positions que contre la contestation qu'elles autorisent, pendant que, la même année, quelques philosophes regroupés dans un collectif (1973) enregistreront ce changement de sensibilité en traitant diverses problématiques culturelles⁶⁸ de l'heure à la lumière des ténors du mouvement : Lacan, Althusser, Foucault, Derrida et Lévi-Strauss.

On sait que le structuralisme revendiquait à l'origine de nombreuses filiations, dont l'une des moins connues est l'œuvre immense de Dumézil. Sa reconstruction de la tripartition fonctionnelle des mythologies indo-européennes affleure dans la recherche très originale de Hébert (1978). Cet essai suggestif et singulier aboutit, via une sémantique du concept de réflexion et de la tradition qui s'en inspire, à ce que l'auteur a appelé par la suite une ethnophilosophie. Sans avoir l'air d'y prendre garde se joue là une excentration sensible du sujet classique et de l'intériorité à laquelle il prétend accéder par l'instrumentation réflexive. Une seconde source du structuralisme, beaucoup mieux identifiée, est l'ethnologie structurale de Lévi-Strauss. Associée aux travaux de Saussure, elle a contribué autant à renouveler la problématique du langage qu'à assurer dans cette foulée l'émancipation des sciences humaines. Au Québec comme ailleurs en Occident, on a voulu en faire la base d'une

⁶⁷ Après qu'ait éclaté « l'affaire Heidegger » (1987), ils ont voulu faire pièce à l'heideggerianisme alors dominant en France.

⁶⁸ Entre autres la violence, l'information quotidienne, l'idéologie et le vocabulaire de l'échec.

nouvelle pratique qui puisse remplacer l'anthropologie chrétienne et même succéder de manière générale à l'humanisme philosophique. Falardeau⁶⁹ a bien exprimé la chose, qui voyait dans une éventuelle hégémonie des sciences humaines, ces « instruments de libération », les prémices d'une levée de l'opposition traditionnelle entre sciences et lettres. En détrônant l'humanisme désuet, « elles nous ont acheminés, dit-il, vers la connaissance renouvelée de l'homme total⁷⁰ ». Le Père Louis-Marie Régis, qui a contribué à diffuser ici la pensée de Lévi-Strauss et de son humanisme teinté de rousseauisme, ajoutait à ce propos : « si une science renouvelée du langage a permis au XIIIe siècle d'inventer une culture ou un humanisme scolastique, pourquoi la linguistique structuraliste ne fournirait-elle pas à l'homme du XXe siècle la possibilité d'avoir un humanisme qui soit sien [...] ?⁷¹ » Cette interrogation, doublant le réquisitoire de Lévi-Strauss contre l'eurocentrisme, a été entendue, car la réflexion sur les sciences humaines prendra par la suite son essor et occupera un large créneau exploré dans ses principaux champs disciplinaires : psychologique (Kaufmann), sociologique (Miguellez) et économique (Nadeau et Lagueux). Parmi cet éventail, il faut ménager une place particulière aux recherches de Pestieau, préoccupé par les rapports entre philosophie, anthropologie et politique (Pestieau, 1973 ; 1983), et sensible pourtant aux analyses ethnologiques de Clastres sur les sociétés sans État (Pestieau, 1984).

L'insistance extrême du structuralisme sur le langage a contribué à asseoir vigoureusement cette thématique au Québec. Au point où, durant les euphoriques années 70, on a pu voir dans le champ d'articulation des signes l'espace théorique de l'ontologie future. Ainsi, le tournant linguistique des années 80, qui s'inscrira dans le repli du paradigme français et accompagnera l'intensification de l'influence anglo-saxonne, pourra s'appuyer sur de solides fondations. Déjà, la faste année 1973, qui marque la parution simultanée de deux recueils en ce sens (Montefiore, 1973 ; Collectif, 1973), donne aussi naissance au *Journal canadien de Recherche Sémiotique*, qui devient en 1981, *Recherches Sémiotiques*, revue officielle de l'Association Canadienne de Sémiotique. Autour de cette publication se rassembleront des gens de tout horizon, qui y créeront un foyer actif de recherches interdisciplinaires marquées par les sémioticiens américains comme Peirce et Morris, mais aussi par les sémiologues francophones, tels Barthes et Greimas, ou encore par les travaux iconoclastes de Derrida. Réactivant la vieille complicité française entre philosophie et humanités, tout en renouvelant de fond en comble les fondements, des chercheurs comme Lemelin (la jointure derridienne de la philosophie et de la

⁶⁹ « Perspectives d'un humanisme contemporain », in collectif (1969) : 273-278.

⁷⁰ Ibid., p. 278. Durant la période de questions qui suit, il ajoute d'ailleurs qu'il « faut constituer [...] une anthropologie générale » (p. 302) sur la base des sciences humaines. Voir, dans le même sens, Dumont (1961).

⁷¹ « L'être du langage et l'humanisme médiéval et contemporain », in collectif (1969 : 281-294), p. 294.

littérature), Angenot (la sociosémiotique) et Bouchard (la théorie générale de la littérature) vont développer des méthodes originales d'analyse discursive et s'interroger à nouveaux frais sur les rapports du signifiant et du signifié. Deux directions notables de cette avenue de recherche sont illustrées par Angenot (1985) et par Bouchard (1984), qui se penche pour sa part sur le rôle problématique de la métaphore en philosophie, ainsi que sur son statut. Rejetant la définition hyperbolique qu'en propose Derrida dans son célèbre texte, « La mythologie blanche » (1972), laquelle a pour conséquence dirimante de faire de la métaphore un philosophème antérieur au concept et, à la limite, de réduire celui-ci à celle-là, il cherche plutôt à nuancer la position avancée par Ricoeur dans *La métaphore vive* (1975) en interprétant cette « figure de style » comme acte linguistique qui joue de l'écart sémantique.

Deleuze constitue un cas unique. On sait qu'alternent chez lui études extrêmement fouillées des philosophies classiques ⁷² et travaux éminemment personnels issus entre autre de son association avec Guattari. Étant donné sans doute le contexte sociopolitique détonnant, les philosophes collégiaux ont surtout retenu son économie libidinale et son anarchisme libertaire post-soixante-huitard (Guilmette, 1985). Ce freudo-marxisme enté sur les concepts de désir productif et de machine désirante prolongeait celui de Marcuse, relais lui-même, on s'en souviendra, des lectures ricœurienne et sartrienne de Freud. C'est ainsi que Savoie (1980), dans un essai inclassable et percutant, mettra en application le concept deleuzien de devenir-animal, tandis que Bertrand (1975), relançant la lecture deleuzienne de l'histoire chez Nietzsche, en profitera pour faire l'apologie de l'anti-histoire, autant sous la forme de l'oubli vital que sous celle, plus primitive, de non-sens primordial. Cette remise en cause radicale de toute forme d'historicisme, qui annonce déjà le paradigme postmoderne des années 80, est aussi à l'œuvre dans l'« humanisme nomade » de Rodrigue (1980), comme dans le travail de Bertrand et Morin (1979). Ceux-ci, emboîtant habilement le pas à la déterritorialisation deleuzienne, contestent la « fixation identitaire » de la philosophie québécoise, crispée sur la nation, l'histoire ou un marxisme débilisant, pour proposer en lieu et place un « territoire imaginaire ». Cette forme particulière d'individualisme, attachée à dépayser la culture et à désaffecter l'État, trouvera son prolongement chez Morin (1982).

Une dernière retombée du mouvement structuraliste est l'épineuse problématique de l'idéologie. Confluence étroite de l'analyse sociopolitique dominante et de la vogue des sciences humaines, associées toutes deux à la thématique langagière, ce champ a connu, dans la seconde moitié de la décennie 70, une faveur d'autant plus grande qu'il constituait aussi un des topoï majeurs de l'althussérisme. De sorte que les analyses

⁷² Bien qu'on observe à ce propos des recensions régulières, cette partie de l'œuvre n'a fait l'objet d'aucun travail de longue haleine dans notre milieu.

navigueront entre l'idéologie-langage (culturel) et l'idéologie fausse conscience (politique) ou système d'idées (sociales). De plus, à l'instar de la sémiotique, ce champ d'études, interdisciplinaire par principe, rejoindra des gens d'horizons très variés, tout en générant bien sûr aussi des retombées notables en philosophie. Élaborer cette question nous amènerait cependant à sortir du cadre imposé, car malgré la prégnance des sciences humaines et du structuralisme, on n'y rencontre aucun examen précis d'une philosophie française particulière. Aussi nous contenterons-nous de signaler d'abord le collectif dirigé par Savary et Panaccio (1984), Actes d'un colloque tenu à Trois-Rivières en 1980, où l'éventail des contributions retenues donne une bonne idée de la diversité des questions traitées dans ce vaste cadre ; ensuite les travaux de Josiane Boulad-Ayoub, qui a contribué à renouveler le questionnement sur l'idéologie, la vie symbolique en général (Boulad-Ayoub, 1995) et son rôle dans la genèse de la Révolution Française (Boulad-Ayoub, 1989).

Le féminisme philosophique

[Retour à la table des matières](#)

La troisième et dernière forme de polarisation qui retiendra brièvement notre attention est le féminisme. En partie peut-être à cause de la proximité géographique des activistes et théoriciennes américaines (Friedan, Millett, Firestone, etc.) et de leur excellente audience, le Québec a en effet donné naissance à un mouvement féministe vigoureux, dont le volet théorique marque sans doute l'une de ses originalités philosophiques au sein de l'univers francophone. Le privé est-il politique et le clivage homme-femme transcende-t-il les limites de classe (marxisme) ou de peuples (question nationale), de sorte que la lutte des sexes aurait priorité sur toutes les autres ? Le travail intellectuel peut-il s'effectuer sur une base collective (sororale) ? S'il y a une condition féminine particulière, y a-t-il pour autant une identité spécifique de la femme ? Toute théorie est-elle sexuée et existe-t-il des signes philosophiques du sexisme ? C'est à la plupart de ces questions, mais singulièrement aux deux dernières, que s'attaque l'essai approfondi et décapant de la regrettée Marcil-Lacoste (1987). Elle y aborde toutes les orientations philosophiques sans distinction, et la tradition française, représentée entre autres par Malebranche, Buffier, - le philosophe dont l'étude avait lancé sa carrière, - Rousseau et le personnelisme, ne se distingue malheureusement guère des autres ⁷³, puisqu'elle est comme elles toutes marquée par le préjugé, de même que par une logique et une axiologie inégalitaires. Avant l'étude

⁷³ Quoiqu'il faille sans doute en excepter Poulain de La Barre, philosophe français du XVIIe siècle et, selon elle, l'un des premiers féministes de la modernité.

de Marcil-Lacoste, le féminisme québécois avait trouvé d'abord une inspiration existentialiste chez Simone de Beauvoir, la « papesse » du mouvement, pour s'étoffer ensuite au contact des théoriciennes américaines, ou encore prendre un tour social ou psychanalytique avec des intellectuelles françaises contemporaines comme Badinter ou Irigaray, qui ont figuré en bonne place dans la plupart des études ⁷⁴. Par ailleurs, les nombreuses livraisons spéciales consacrées au féminisme par les revues canadiennes francophones ont aussi fait la part belle aux réflexions de Lacan et de Derrida sur la question. Dans le dossier « Aspects philosophiques du féminisme ⁷⁵ », par exemple, Linda Godard étudie la « sexualisation » de l'écriture chez Derrida à partir de *Éperons : les styles de Nietzsche* (1978), tandis que Madeleine Laroche-Parent se penche sur *Le séminaire, livre XX, Encore* (1975) de Lacan afin d'y débrouiller la notion complexe de « femme barrée » (« La femme », selon la graphie un rien fantasque de Lacan). Enfin, il ne faudrait pas quitter cette brève section sans mentionner le XIIe Colloque interdisciplinaire de la Société de philosophie du Québec (octobre 1992) qui portait sur « Les femmes et la société nouvelle ». Les dix-huit contributions regroupées ensuite dans une livraison thématique de *Philosophiques* (XXI-2, aut. 1994 : 299-548) par Maria de Koninck et Guy Bouchard, un des bons spécialistes québécois de la question, esquissent un bilan du mouvement féministe tout en tentant de tracer quelques linéaments des sociétés de l'avenir.

En histoire générale, comme dans la pratique plus spécifique de l'histoire culturelle et intellectuelle, il est toujours ardu d'identifier la source exacte des transformations majeures apparues à une époque donnée. En particulier lorsqu'on veut évaluer la portée précise des facteurs endogènes et exogènes. Pour le Québec, enclave francophone dans un continent anglo-saxon, la détermination de ce type de causalité historique s'avère singulièrement délicate. C'est sans doute pourquoi elle a été souvent étudiée, qu'il s'agisse de l'impact de la Grande

Bretagne, de Rome (Lamonde, 1972, 1980 ; Thibault, 1972 ; Brodeur, 1976) ou bien sûr de la France (Hébert, 1989, 1992 ; Cloutier, 1988). Récemment, Lamonde, qui s'est pour sa part longuement penché sur l'emprise culturelle américaine depuis la fin du XIXe siècle, a tenté un bilan provisoire de ses recherches sur la question des influences conjuguées (Lamonde, 1996). Pour la période plus récente, quelle est la part respective de ces influences, entre autres dans le champ théorique ? Cette question, qui engage la compréhension de tout l'épisode crucial de la Révolution tranquille, trouve à notre avis l'une de ses articulations majeures dans l'évaluation de

⁷⁴ Irigaray a d'ailleurs participé à l'occasion à des collectifs québécois. Voir par exemple « L'invisible de la chair », son analyse de Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*) dans Brisson (1984) : 175-194.

⁷⁵ *Philosophiques*, XII-2 (print. 85) : 105-190, recueil de cinq textes produits « exclusivement par des femmes philosophes » (p. 105).

l'impact de la pensée française. Au vu de son effet extraordinaire durant la période que nous venons de traverser, il est en effet évident qu'elle aura été, parmi les

facteurs exogènes ayant marqué le champ philosophique, une influence tout à fait déterminante durant quelque vingt ans. C'est pourquoi il convenait certainement de parler à ce propos d'un paradigme. Nous l'avons suivi depuis son lointain prélude, avec les opérateurs néo-thomistes, pour assister à l'apparition rapide du pluralisme, des nombreuses figures de l'existentialisme et de la phénoménologie, et terminer par les diverses formes de politisation de la philosophie. Mais ces retombées de l'althussérisme, du structuralisme et du féminisme, toutes issues de l'arrimage étroit avec la pensée hexagonale, constituent les soubresauts ultimes d'un régime intellectuel dont ils marquent véritablement la fin. À partir du début des années 80, l'utilisation de la pensée française va subir de profondes transformations. Et, à ce point de notre parcours, il est temps de prendre acte d'un nouvel acteur, exogène lui aussi, et qui sera décisif pour l'étape que nous abordons à présent : l'empire de la civilisation américaine.

Le repli de l'influence française (1980-)

[Retour à la table des matières](#)

Avec le début des années 80, on entre dans une ère que beaucoup ont qualifiée de postmoderne. Lyotard ⁷⁶ a proposé de la caractériser philosophiquement par le reflux des « grands récits » qui constituaient, selon lui, une des marques de la modernité. Cette disparition des référents universels conduit à la recherche d'un humanisme non métaphysique aux conséquences multiples : incommensurabilité des jeux de langage inspirée de Wittgenstein, critiques acerbes du rôle de l'État et problèmes aigus de légitimation politique, informatisation des sociétés et individualisme, voire même narcissisme, rôle politique, enfin, de la contre-culture. Ces quelques lignes de force s'inscrivent à leur tour dans une mondialisation de la pensée, qui va bien au-delà de l'internationalisme antérieur. Ainsi, la prophétie d'Axelos sur le « devenir-monde de

⁷⁶ Le milieu québécois n'a donné aucune étude spécifique sur Lyotard. Mais, par un curieux retour des choses, *La condition postmoderne* (Minuit, 1979), peut-être la mieux connue de ses nombreuses productions, celle en tout cas qui a tant fait pour asseoir et populariser le concept de postmodernisme, a d'abord été publié ici, puisqu'il s'agissait à l'origine d'un rapport réalisé à la demande du Conseil des Universités : *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées* (Québec : Gouvernement du Québec, 1979).

la philosophie » semble en voie de se réaliser. Le Canada francophone participe à cette « pensée planétaire », et la petite société québécoise frileuse et figée, autrefois fermée sur elle-même, qui s'était mise en mouvement après la Deuxième Guerre mondiale, puis à nouveau après la Révolution tranquille, s'ouvre de manière irrévocable à tous les horizons. La roue du devenir s'accélère et sa traction la connecte à tous les chemins de pensée du monde ambiant, même s'ils risquent parfois de ne mener nulle part. Deux signes parmi d'autres de ce dépassement du provincialisme intellectuel et de toute pensée « paroissiale ». D'abord, le volumineux recueil de Geraets (1979), qui, avec des textes de Dufrenne, Granger, Vuillemin, Ricœur pour le domaine français, de Habermas, Apel et Gadamer pour le domaine allemand, et de Hempel pour la tradition analytique, est d'autant plus représentatif de cette mondialisation de la pensée que l'on s'y interroge précisément sur les figures nouvelles de la rationalité. Et, deuxième signe tout aussi éloquent, le XVIIe Congrès mondial de philosophie tenu à Montréal (1983), sur le thème de « La philosophie et la culture ».

Dans ce contexte, la prépondérance de la pensée française au Québec va naturellement marquer le pas, comme partout ailleurs dans le monde. Et au creux de ce repli, la philosophie d'obédience anglo-saxonne va instaurer tranquillement son hégémonie naissante. En fait, la mondialisation étant aussi - surtout, pour plusieurs - une américanisation, l'attrait irrésistible de la sirène U.S. avait commence à s'exercer un peu partout dès l'apparition du poststructuralisme. En France, c'est à ce moment que plusieurs philosophes de marque vont séjourner aux Etats-Unis⁷⁷ et y établir des passerelles théoriques. C'est par exemple le cas pour la pragmatique du langage inspirée de Wittgenstein, Austin et Searle (Lyotard), la théorie du chaos (Serres) et la théorie de Shannon et Weaver sur l'information (Serres, Morin), de même que pour la théorie de la complexité (Morin). En Allemagne, on constate un phénomène similaire chez Apel et Habermas, dont la *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) fait aussi une large place à la pragmatique du langage. La pensée anglo-saxonne devient ainsi rapidement la référence internationale et le Québec n'échappe évidemment pas à cette vague de fond. Les formes principales de cette philosophie vont en conséquence s'implanter solidement ici, comme l'avait bien observé, de son poste privilégié de directeur du Bulletin de la *Société de philosophie du Québec*, Panaccio (1980). C'est alors qu'apparaît un engouement pour la logique et la philosophie des sciences, pour la philosophie du langage, avec ses trois champs majeurs (syntaxe, sémantique et

⁷⁷ On songe entre autres à Morin (*Journal de Californie*, Seuil, 1970), résultat d'une invitation du Salk Institute, à Lyotard (*Le mur du Pacifique*, Christian Bourgeois, 1979), à Girard et Ricoeur qui vont enseigner à l'Université de Chicago, tandis que Serres fait de même à Stanford, à Foucault qui effectue des voyages réguliers aux États-Unis à partir du début des années 70 et songe même sérieusement à s'y établir à demeure, et enfin à Derrida qui va entraîner dans son sillage la création d'une importante école d'interprétation à Yale.

pragmatique), pour la philosophie de l'action, et donc... pour certaines divisions de l'actuel recueil.

Le modèle français cédant peu à peu, la philosophie, moins littéraire et plus technique, voit se déliter son association traditionnelle avec les arts libéraux. Elle se professionnalise, comme tend à le faire aussi l'enseignement. C'est l'éclosion massive des monographies et des auteurs étudiés tels qu'en eux-mêmes, c'est-à-dire sans lunettes cléricales ou sociopolitiques. C'est ce que nous proposons de regrouper sous le vocable « désengagement de la pensée ». Car, vigoureuse déjà dans les années 70, cette tendance s'accroît et devient alors dominante.

Par ailleurs, cette horizontalisation internationale s'accompagne d'un resserrement corrélatif de tous les champs philosophiques. Avec la recherche de pointe et le mûrissement des thématiques apparaissent ainsi des oeuvres fortes, singulières, qui ne se réclament d'aucune école. C'est ce que Leroux (1997 :571) appelle la « mondialisation des problématiques », caractérisée par « la communication universelle de la pensée ». Par exemple, on ne va plus passer aussi volontiers par la médiation française pour accéder aux maîtres allemands et l'étude de la phénoménologie husserlienne, de la psychanalyse, de l'herméneutique gadamérienne, de la déconstruction heideggerienne ou de la pragmatique universelle de Habermas va dorénavant s'effectuer directement, sans intermédiaire.

Le désengagement de la pensée

[Retour à la table des matières](#)

Comme partout ailleurs en Occident, le rejet des mythologies narratives mène dans un premier temps à la remise en cause radicale de toute politisation de la pensée. En France, sous l'impulsion de Soljénitsyne, les « nouveaux philosophes » opérationnalisent ce renversement, tandis qu'au Québec, Gervais (1990) décortique le lien causal qui, de la pensée dialectique, mènerait au phénomène totalitaire. Cette mise entre parenthèses du doublet nodal infrastructure économique et superstructure politico-sociale, ainsi que de sa lunette réductrice, va sonner le glas des diverses formes du marxisme (Cantin, 1992) autant que du nationalisme philosophique. La notion de totalité en mouvement décline déjà lorsque Pestieau demande si « l'histoire

a [...] mal tourné » (1973 : 74), pendant que Bertrand et Morin entreprennent leur critique féroce de la pensée dialectique (1977), tout en proposant, via leur déterritorialisation deleuzienne de la pensée, un passage de Marx à Nietzsche comme référent philosophique (Bertrand et Morin, 1979 ; Morin, 1982). On va également observer l'attrition rapide d'une problématique qui avait mobilisé jusque là une imposante somme d'énergie : c'est alors que s'achève en effet le vaste panorama sur les idéologies au Canada français, de 1850 à 1976 (Dumont, Hamelin & Montminy [dir.], PUL, 6 tomes, 1971-1981).

Conjuguée à la baisse de pression nationaliste, la mise en veilleuse du débat sur l'idéologie crée un climat nettement moins polémique dont vont profiter les travaux sur l'histoire de la philosophie québécoise. Après la politisation des années 70, on visera d'abord - et sans doute plus sagement - à produire des instruments de travail (Beaudry, 1983,1989), à scruter des cas particuliers (Beaudry, 1985, 1986 ; Cloutier, 1988 ; Collectif, 1986-88) ou à prendre la mesure des changements récents en déchiffrant certains de leurs traits essentiels (Cauchy, 1988 ; Leroux, 1997). Parmi ces vecteurs de transformation, deux touchent notre optique particulière et méritent à présent une attention plus spécifique : la transformation du paysage intellectuel hexagonal et le déclin de son épistémologie.

La transformation du paysage intellectuel

[Retour à la table des matières](#)

La mondialisation de la pensée, enveloppée et théorisée par Lyotard dans le concept global de postmodernisme, va toucher de plein fouet la philosophie française. En trouvant diverses expressions chez des penseurs comme Lyotard lui-même, mais aussi Derrida, Serres et Morin, elle engendrera en outre de larges répercussions au Québec.

Nous avons fait allusion déjà à cette tradition qui consistait à donner libre cours à la pensée philosophique par les voies détournées de la littérature ou de l'essai (Marcil-Lacoste, 1986). La réflexion sur le langage et son expression littéraire va prendre un tour plus radical avec le déconstructionnisme de Derrida, dont nous avons mentionné l'impact dans les recherches sur la métaphore (Bouchard) ou le féminisme. L'impérialisme langagier du structuralisme est chez lui toujours actif, mais, dans la mutation qu'il opère, la littérature ne sert plus le sujet, la langue ou la nation, et elle

est explorée telle qu'en elle-même la change l'acte d'écriture. Ce lien éventuel à la philosophie, les deux étant unifiés dans le concept majeur de « différence », sera scruté par Lévesque (1976) dans le but d'en délimiter les contours et d'en décloisonner les registres. Dans un style unique au Québec qui rappelle Blanchot, il y explore la fragmentation originelle de la pensée, dominée par la prégnance du langage et la dérive du sens : incapacité de fermer le discours sur lui-même, non plus que la conscience sur la présence à soi ou la représentation sur son orbe. Ce livre venait à son heure et il constitue un des très rares textes philosophiques qui ait connu plus d'une édition au Québec, tout en étant revu et augmenté pour une collection de poche française (1978). Lévesque poursuivra ce questionnement sur la pluralité textuelle avec une équipe de spécialistes réunis autour de Derrida qui interroge le propre chez Nietzsche et la traduction chez Jakobson (Lévesque et McDonald, 1982), tandis que McDonald (1986), travaillant elle aussi dans le cadre d'une conception intensive du langage, pratiquera la substitution des genres et fera vaciller les différences du concept et de l'affect chez les écrivains comme chez les philosophes.

Les deux penseurs suivants ont voulu, dans le repli de tout humanisme, produire une anthropologie sur des bases encore inexplorées. Pour Morin, c'est le biologique qui fera office de fondement, et, complice actif des sciences cognitives, le dispositif conceptuel de la complexité - information, rétroaction et auto-organisation - en sera l'outil privilégié. Pour Serres, à la recherche d'une pratique plurielle et démultipliée de l'histoire des sciences, c'est plutôt la culture qui pourra continuer le bachelardisme par d'autres moyens et constituer le cadre général d'une anthropologie des sciences (Simard, 1987). Dans une copieuse et riche présentation, Weinmann (1994) a cherché à reconstituer l'itinéraire de pensée disparate et touffu de Morin, dont les travaux extrêmement divers touchent autant la biologie de la complexité que la sociologie des médias, la politique planétaire, l'anthropologie de la mort, l'art cinématographique ou l'autobiographie.

Le « roman » psychanalytique qu'il mobilise pour réaliser ce pari que personne n'avait encore sérieusement tenté est aussi celui qu'il avait appliqué dans son très original essai d'ethnohistoire du Québec (Weinmann, 1987), qui devait d'ailleurs autant aux idées de Morin qu'à celles de Serres sur les origines oubliées ou de Girard sur le meurtre fondateur.

Outre celles que nous avons rappelées, une autre caractéristique du postmodernisme a trait au concept très particulier de sublime chez Kant. Le paganisme essentiel revendiqué il y a vingt ans par Lyotard (*Instructions païennes*, 1977) avait fourni déjà une première caution au travail de Gravel (1980) sur la dramaturgie de Sophocle et l'esthétique du tragique. La relecture lyotardienne de la troisième *Critique* de Kant (1985) met plutôt en lumière un autre propre de la postmodernité : la confusion des genres, l'absence de critères de jugement et, de

manière générale, la disparition actuelle de la catégorie esthétique du beau. Cette résurgence de la dimension métaesthétique du sublime, qui veut représenter l'imprésentable tout en figurant l'infini, générera à son tour une pléiade de recherches - ce qui n'est que justice, étant donné que le concept de postmodernisme était au départ repiqué du domaine architectural - dont on trouvera par exemple de nombreux échos atténués dans Foisy (1996).

Le déclin de l'épistémologie française

[Retour à la table des matières](#)

Encore une fois, le motif récurrent de la fin d'une certaine philosophie refait surface : on prétend la relever et en relayer la fonction, faisant ainsi écho à la fin de l'orthodoxie ou de l'idéologie, ou à son remplacement par les sciences humaines. Cette fois, elle est réduite à servir la science et le désengagement de la pensée va s'exprimer par une suspension axiologique couplée à une méthodologie ouvrant spontanément sur l'agnosticisme. Thuillier, dans un pamphlet ⁷⁸ qui connaît alors un certain retentissement, résume bien cette option. sauf évidemment à dire n'importe quoi, une solide formation en science s'avère à présent indispensable à qui veut faire sérieusement de la philosophie. En caricaturant à peine, on peut affirmer que la fonction de la philosophie mise de l'avant est de servir de police de la pensée pour arrêter les métaphysiciens trop aventureux qui en outrepassent les limites légitimes ; elle est en substance prophylactique et thérapeutique, comme le souhaitait le premier Wittgenstein.

L'ensemble du champ épistémologique est traité ailleurs dans ce volume. Passons donc plus rapidement pour nous arrêter au seul angle particulier qui nous a retenu jusqu'à présent : l'impact de la pensée française. Car aujourd'hui, en tant que disciplines autonomes, l'épistémologie et l'histoire des sciences ⁷⁹ sont d'inspiration très majoritairement anglo-saxonne ⁸⁰. Depuis quinze ans, les nombreux spécialistes de la génération des années 70 se sont concentrés soit sur ses lointains inspirateurs

⁷⁸ *Socrate fonctionnaire, essai sur (et contre) l'enseignement de la philosophie à l'Université*, Laffont, 1970. Ce brûlot relayait, rappelons-le, ceux de Revel (1957) et Piaget (1965), déjà cités.

⁷⁹ Le champ de la logique, lui aussi largement autonome, n'a pas à être discuté ici, non plus que celui de la philosophie moderne du langage : en effet, malgré un certain impact, d'ailleurs circonscrit, des Bouveresse, Vuillemin, Granger, Engel et autres, ces deux domaines ne semblent à peu près rien devoir actuellement à la tradition française.

⁸⁰ Theau (1976), qui avait bien anticipé ce changement d'allégeance, cherchait à y réagir, mais la mise en garde était trop intempestive pour produire quelque effet.

(Frege, Russell, Wittgenstein), soit sur ses représentants plus actuels (Quine, Popper, Kuhn, Lakatos, Van Fraassen, Feyerabend, Putnam). En ce qui a trait aux sciences humaines, le portrait est un rien différent, à cause de Dumont et de l'impact des structuralistes français, qui, on l'a vu, ont été beaucoup pratiqué ici. Mais à cette exception près, l'épistémologie n'emprunte à peu près plus rien à cette tradition, dont, on va le constater, subsistent à peine de vagues échos chez Lacharité, Gagnon, Gauthier ou Robert. Cependant, il convient malgré tout de rappeler qu'elle a aussi été d'inspiration francophone à l'origine, comme en témoigne le contingent de travaux sur Meyerson, Brunschvicg, Bachelard et Piaget dont il faut à présent traiter.

Meyerson d'abord, bien oublié aujourd'hui, mais qui connut une certaine faveur dans les débuts de l'épistémologie au Québec (voir par exemple de Koninck, 1963). Il en va de même aussi pour Brunschvicg, sur lequel on ne relève pas vraiment d'études spécialisées, mais dont l'idéalisme néokantien est encore ici et là discernable dans l'œuvre majeure de Gauthier, qui affirmait d'ailleurs volontiers que « toute l'épistémologie française est issue [de lui] en ligne droite, qu'on le reconnaisse ou non aujourd'hui » (Gauthier, 1971 : 819). Rappelons à ce propos que son mémoire de maîtrise (Université de Montréal, 1962) portait précisément sur *Le devenir de la conscience dans la philosophie de Léon Brunschvicg*. Cependant, Gauthier a rapidement évolué depuis vers un constructivisme radical qui accorde au langage, nouvel *a priori*, une place beaucoup plus grande et que Kant, Cohen ou Brunschvicg ne lui auraient évidemment jamais reconnue.

Bachelard est certainement le seul épistémologue français qui a reçu une attention soutenue de la Révolution tranquille à aujourd'hui et l'examen des travaux qu'on lui a consacrés montre à sa manière l'évolution rapide des études québécoises. Par exemple, témoignage éloquent, Lalonde (1966) se présente encore sous forme scolastique, avec thèses et preuves à l'appui, l'auteur tentant d'y prouver que, chez Bachelard, le psychologique l'emporte globalement sur l'attitude purement philosophique. Cependant, dès les années 60, ce réductionnisme aura fait son temps et le fond moderne va vite cesser d'épouser des formes dépassées. Presque en même temps, Ambacher (1963) dresse en effet, à l'occasion de la mort du philosophe, un premier « bilan de l'œuvre qu'il nous a léguée », bilan plutôt lacunaire puisqu'il prend en compte le seul versant épistémologique. Situation qui sera bien vite rectifiée, car dès 1970-1971, années fastes pour les études bachelardiennes au Québec, paraissent coup sur coup trois ouvrages corrigeant cette omission : Therrien (1970), Naud (1971) et Préclaire (1971). Dans un essai où elle défend, contre les philosophies de la mort de l'homme, une vision humaniste appuyée sur la redécouverte de l'imaginaire, Préclaire se penche sur la « poétique » bachelardienne afin d'y chercher une sagesse et, ultimement, une leçon de vie. Quant à Naud (1971), il aborde lui aussi le versant esthétique de l'œuvre afin de déceler, dans l'apparent fouillis des brillantes lectures sur la création littéraire, un ordonnancement structuré de l'imaginaire, ce qu'on

pourrait appeler une typologie élémentale. À cette systématique symbolique, il tentera par la suite de greffer, dans un texte plus ambitieux (1979), une ouverture sur la transcendance. Therrien (1970), pour sa part, tente lui aussi de situer l'innéisme symbolique de Bachelard dans le cadre d'une réhabilitation de l'imagination apte à alimenter une révolution permanente de l'esprit. Loin de se limiter aux exigences propres à une économie de la sensibilité, son effort vise un renouvellement anthropologique du cogito cartésien, dont la clarté toute diurne doit à son avis être complétée par un supplément de conscience, celui qu'autorise précisément la libération de l'imagination créatrice. Dans une veine tout à fait différente, le collectif dirigé par Lafrance (1987) considère surtout le volet épistémologique du bachelardisme en dix études de haute tenue qui traitent tout l'éventail de questions suscitées par sa réflexion sur les sciences, depuis le statut des mathématiques jusqu'au progrès anthropologique, en passant par une confrontation avec diverses figures de la rationalité française (Descartes, Bergson et Sartre). En fait, un seul ouvrage ose s'attaquer sérieusement aux deux versants apparemment irréconciliables de l'entreprise bachelardienne, Roy (1977), qui cherche à en réduire l'irritant dualisme méthodologique grâce aux concepts de la théorie moderne de la communication. Il aboutit ainsi à une intéressante théorie du langage littéraire, approche « scientifique » qui lui semble apte, sur la foi du cas bachelardien, à lever l'opposition épistémologique séculaire entre science et littérature. Enfin, terminons ces quelques aperçus consacrés au philosophe champenois en signalant l'instrument de travail proposé par Ruelland (1980).

Dans ce bref répertoire sur l'impact des épistémologues francophones au Québec, il fallait ménager une place à part à l'œuvre de Piaget, parce que son retentissement, s'il a été important dans le champ intellectuel, a en outre fertilisé d'autres domaines connexes, comme on va le voir à l'instant. On sait qu'il voulait faire de l'épistémologie une discipline expérimentale. Pratiquant avec brio l'interdisciplinarité, il a réformé la psychologie de l'intelligence, tout en étendant aussi ses recherches à la biologie, la logique, l'histoire des sciences et, bien sûr, l'épistémologie où il s'est surtout penché sur la relation sujet-objet ainsi que sur les concepts de causalité, de temps et d'espace. L'importance de son impact justifierait l'ouverture d'un champ de recherche particulier en histoire de la pensée québécoise, lequel, à notre connaissance, attend encore ses défricheurs. Il faudrait, à première vue, y distinguer quatre étapes distinctes. Tout d'abord, dès les années 50, les travaux en psychologie expérimentale menés à l'Institut de psychologie rattaché à la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, qui l'introduisent et le font connaître au Québec ⁸¹. Dans ce cadre, il faut citer en particulier les analyses de T Gouin-Décarie, dont les retombées seront aussi

⁸¹ On sait que, dès sa fondation (1942), le doyen Forest avait imprimé à l'Institut de Psychologie une orientation expérimentale (Forest, 1976 : 70 sq.).

nombreuses que fructueuses⁸². Dans un deuxième temps, sans doute issu plus ou moins directement du premier, son utilisation en pédagogie. Piaget a largement inspiré la réforme scolaire de l'élémentaire et du secondaire au Québec⁸³. Or, c'est Desbiens, enseignant et par la suite attaché, comme on sait, au ministère de l'Éducation nouvellement créé⁸⁴, qui réalisera les premières analyses de son épistémologie génétique (Desbiens, 1966 et 1968, refonte de sa thèse de doctorat). En ne l'inféodant d'aucune façon à la théologie, il joua ainsi au Québec un rôle pionnier dans le processus d'autonomisation de cette discipline, où l'usage des doctrines piagésiennes aurait donc posé un jalon majeur. Cependant, si le succès monstre de ses *Insolences* (1960) accéléra la Révolution tranquille, curieusement, il semble avoir exercé en revanche moins d'influence directe au strict plan philosophique. Indice probant de cet impact en demi-teinte, Robert (1978) qui constitue entre autres choses une application des théories de Piaget à l'histoire de la connaissance, ne mentionne les ouvrages de Desbiens ni dans son texte, ni dans sa bibliographie. Dans la foulée de cette troisième vague, il faut encore relever les travaux de Gagnon, qui, en début de carrière, a contribué à assurer ici la diffusion des thèses piagésiennes en analysant chez lui les rapports complexes que tissent épistémologie, philosophie et psychologie. Sans produire sur la question d'ouvrage spécifique, il a cependant participé à de nombreuses activités en ce sens, et sa contribution (Gagnon, 1977) à la table-ronde « Le constructivisme piagésien et les épistémologies traditionnelles » tenue dans le cadre du deuxième colloque interdisciplinaire de la Société de philosophie du Québec (*Philosophie et psychologie*, 1976)⁸⁵, ne constitue qu'un exemple parmi de nombreux autres de ses essais novateurs sur le sujet. Enfin, la quatrième et dernière étape de l'utilisation des travaux du psychologue suisse explore le développement des capacités intellectuelles au collégial, combinant étroitement réflexion épistémologique sur l'acquisition de la pensée formelle à l'adolescence et pédagogie de la réussite. En rabattant l'épistémologie de Piaget sur la psychologie de l'intelligence, on la ramène ainsi à son principe, refermant du même coup, dans ce retour à sa découverte initiale, le cercle de ses utilisations québécoises. Dans cette avenue ouverte par Torkia-Lagacé (1981) se sont engouffrés nombre de recherches, parmi lesquelles se détachent les analyses basées sur la méthode LOGOS. Animé entre autres par Désilets et Roy, ce groupe de recherche veut assurer l'autonomie de pensée de l'élève en appuyant l'enseignement de l'analyse, de la synthèse, de l'argumentation et de la critique rationnelle sur la théorie cognitive du développement

⁸² Un bon exemple, à la frontière de la psychologie et de l'épistémologie de la causalité : Laurendeau et Pinaud (1962).

⁸³ En particulier par le biais des auteurs du célèbre Rapport Parent, dont on peut difficilement exagérer l'importance. Voir par exemple le t. II, § 23 et § 66 ss.

⁸⁴ On l'y trouve successivement directeur du cours préparatoire aux Études supérieures (1964-1967), directeur des programmes à la Direction générale de l'enseignement collégial (1967-1969) et directeur général de l'enseignement élémentaire et secondaire.

⁸⁵ On en trouvera les *Actes* dans la livraison d'Oct. 77 de *Philosophiques* (Vol. IV-2).

des stades opératoires chez Piaget. Ce souci forme la base de leur manuel de logique informelle (1984), le premier d'une longue série d'ouvrages destinés à l'enseignement de la méthodologie au collégial, série qui se poursuit encore présentement.

Avec Foucault, héritier présomptif de Canguilhem autant que de Bachelard ⁸⁶ une épistémologie française qui semble vraiment sur son déclin connaît son rayonnement ultime. Bien que le volet épistémologique de son oeuvre n'ait généré aucune étude d'envergure, il a cependant contribué à susciter des recherches importantes. Ainsi, lorsque paraît en 1966 *Les mots et les choses*, Lacharité (1968) compare analyse foucauldienne et « problématique logico-analytique » (les termes sont de l'auteur) : peut-on synthétiser les approches structuraliste et analytique des épistémès, de la structure logique du langage et de son statut ⁸⁷ ? À l'occasion de la publication de *L'archéologie du savoir* (1969), il revient sur les mêmes questions (Lacharité, 1970) pour déterminer les structures inconscientes qui seraient au fondement de tout savoir. Cette voix alors nouvelle au Québec a mené aux travaux ultérieurs de l'A. sur l'analyse des entreprises de recherche (Lacharité, 1981). Par ailleurs, la perspective foucauldienne informe aussi le travail déjà mentionné de Robert (1978), qui tente d'en compléter la synchronicité épistémique par une diachronie héritée principalement de Marx et Piaget.

⁸⁶ L'autre héritier du bachelardisme, Michel Serres, qui militait explicitement à ses débuts pour un « nouveau nouvel esprit scientifique », s'est orienté depuis peu vers d'autres horizons. À l'aise aussi bien en physique (thermodynamique) et en mathématiques que dans les domaines plus littéraires, il a été d'abord tenté par une théorie générale de la « littérature » comparée, avant de pratiquer la littérature elle-même (il vient de publier un recueil de nouvelles). Sa trajectoire, dont nous avons évoqué ci-dessus un autre aspect, témoigne aussi à sa façon du repli de l'épistémologie hexagonale en même temps que d'amours plus traditionnelles en France : le mariage philosophie-littérature.

⁸⁷ Lacharité accreditait ainsi une tendance qui a connu beaucoup de succès dans les *années ultérieures* (voir par exemple Montefiore [1973]) et qui est même devenue pour certains l'une des originalités du Canada francophone en philosophie, voire sa marque de commerce : constituer une plaque tournante du rapprochement entre philosophie continentale et philosophie anglo-saxonne.

Retour de l'éthique et du sujet

[Retour à la table des matières](#)

Avec l'attrition définitive des dogmatismes, on peut observer une seconde conséquence du rejet postmoderne des grandes mystiques narratives : la dissolution du rêve d'une histoire totale libère un espace théorique pour l'émancipation de diverses branches de la philosophie. Au terme presque de notre long parcours, il reste à examiner dans cette foulée, liée à la reprise originale de l'incommensurabilité des genres discursifs chez Lyotard, la tripartition philosophique du politique, du juridique et de l'éthique.

Au début des années 60, la philosophie cherchait à échapper définitivement à l'emprise de la religion. De façon assez similaire, ce sont maintenant divers secteurs de la recherche philosophique qui, comme l'épistémologie avant eux, envisagent une forme d'autonomie. Et de manière générale, il s'agit des domaines axiologiques et pragmatiques, ceux que le marxisme et le nationalisme avaient voulu enrégimenter dans un mouvement totalisant, à l'intersection du politique, du social et de l'éthique. Ainsi, l'inévitable refrain du dépassement nécessaire de la philosophie, que nous avons vu surgir à chaque nouvelle mouture de la sensibilité théorique, est cette fois embouché par l'éthique appliquée. On prétend une fois de plus relever un genre périmé et en relayer la fonction, dans une thématique qui rappelle l'ouverture des années 50 (la fin de l'orthodoxie), l'ambition des années 60 (la fin de l'idéologie), le rêve des années 70 (la philosophie remplacée plus efficacement par les sciences humaines) ou la prétention des années 80 (la philosophie, servante de la science en sa fonction purement prophylactique).

Au Québec, Grand'Maison évoquait dès 1977 *Une société en quête d'éthique*, tandis qu'en France, l'infléchissement inattendu de la trajectoire de Foucault (surtout *Le souci de soi*, 1984, t. 3 de son *Histoire de la sexualité*) accréditait cette orientation⁸⁸ et que l'« affaire Heidegger » montrait les insoutenables malentendus

⁸⁸ Ce n'est nullement un hasard si Olivier (1995), la seule étude d'importance sur Foucault penseur politique - lequel a généré au Québec, il faut bien le dire, un impact incomparablement plus

auxquels s'expose une pensée qui prétend, déconstruisant l'histoire entière de la métaphysique, faire l'économie de toute réflexion morale. Ainsi, sous trois modes privilégiés, bioéthique, éthique des affaires et éthique de l'environnement, on assiste depuis à une véritable explosion de l'éthique appliquée, dont un numéro thématique de *Dialogue* (XXX-3, été 91), sous la responsabilité de M. McDonald et M.-H. Parizeau, ainsi qu'une récente et volumineuse livraison spéciale de *Philosopher*⁸⁹, offrent un excellent aperçu. Il est loin le temps où le rédacteur anonyme de la « Chronique » de *Philosophiques* (vol. II-I [avril 75] : 177) écrivait, à propos d'un colloque sur l'éthique à Rimouski : « Les pistes de recherche dans [c]e domaine [...] sont à peine déblayées ». En fait, cet engagement rafraîchi ouvre la voie à une relecture de Jankelevitch et Lévinas chez qui l'éthique de la responsabilité commande une métaphysique du dialogue qui, dans le cas lévinassien, déplace radicalement l'orientation vers l'ontologie fondamentale que Heidegger avait imprimée au mouvement phénoménologique et que Sartre et Merleau-Ponty avaient largement exploitée. C'est le fil conducteur de cet « autrement qu'être » que choisit de retenir Plourde (1996) pour introduire à la lecture de Lévinas, pendant que Saint-Germain (1992), dans une analyse aussi drue que son objet, associe plutôt éthique, judaïsme et Livre à la thématique dissolvante de l'Altérité.

À l'interface de l'éthique, mais sans que l'incommensurabilité des modes discursifs permette toujours avec elle une authentique fécondation mutuelle, on assiste aussi à l'épanouissement des philosophies politique et juridique. À telle enseigne que beaucoup se demandent à présent si les Droits de l'homme ne constituent pas, pour l'époque présente, le nouvel « horizon indépassable », comme le disait Sartre du marxisme de l'après-guerre. On ne trouve évidemment dans le domaine francophone rien de comparable à Rawls ou Habermas. Mais Ferry (*Philosophie politique*, 1984) et Renaut (*L'ère de l'individu*, 1989) donnent le signal du « retour au sujet » en montrant que tous les procès de subjectivation ne se ramènent pas forcément à cette métaphysique de la subjectivité qu'a tant décriée le structuralisme. C'est dans le droit fil de cette « recomposition du sujet » - pour reprendre le titre d'une de leurs interventions récentes - que Renaut et Sosoe (1991), autant contre les historicismes épistémique (Foucault) ou libidinal (Deleuze) que contre les critiques dissolvantes de la démocratie (Heidegger, Strauss), s'astreignent à ressusciter l'antique droit naturel dans une version revue et corrigée pour notre temps. Ce remaniement extensif du moralisme kantien, dont on trouve l'analogue chez

important que l'épistémologue -, retient la thématique du nihilisme envisagé comme stance éthique à l'égard du monde. Prenant à bras le corps tout un pan du nietzschéisme français, l'auteur se demande avec Foucault quelle attitude politique demeure envisageable lorsqu'on a pris acte, justement, de l'extension universelle du nihilisme considéré comme lieu laissé vacant par l'attrition définitive des grands référents.

⁸⁹ « Le défi éthique, enjeux et perspectives » (Actes du colloque de janvier 1994, *Philosopher* 16 [1994]).

Habermas, Appel et Rawls, recoupe l'autre retour à Kant, d'ordre esthétique, déjà évoqué. À l'encontre du positivisme juridique, un humanisme postmoderne est donc après tout encore envisageable, pour peu qu'à une éthique de la finitude, on donne comme base le sujet de droit, conçu dans une perspective normative.

Au terme de ce périple long et complexe, il est temps de tirer quelques conclusions. Dans l'important matériel produit ici depuis plus de trente ans, nous avons tenté de frayer une voie transversale en opérant une coupe en forêt. Aussi bien avons-nous annoncé la couleur dès le départ : à notre avis, la prise en compte *sérieuse* de l'influence de la philosophie française, ainsi que des travaux et recherches qu'elle a su constamment générer, obligeait à toutes fins utiles à refaire l'histoire de la philosophie québécoise des dernières décennies au gré de ce fil conducteur particulier. L'affirmation n'était nullement exagérée, si l'on en juge par la longue cohorte de philosophes cités à comparaître et la somme impressionnante des travaux de qualité inventoriés et appelés à la barre. Où en sommes-nous à présent, au moment d'écrire ces dernières lignes ? Grâce aux maîtres à penser, Maritain, Bergson, Mounier, Marcel, Sartre, Ricoeur, Althusser et Deleuze, tous les grands courants français ont successivement occupé le devant de la scène québécoise, depuis le néo-thomisme jusqu'à l'anarchisme libidinal, en passant par le personnalisme, le vitalisme, l'existentialisme, chrétien aussi bien qu'athée, la phénoménologie, sans oublier évidemment les divers avatars du marxisme. Depuis 1980 environ, le fait français, qui s'était intensifié et diversifié durant deux décennies, mais qui remontait en fait aux débuts de la colonie, s'éclipse devant un second, d'obédience anglo-saxonne. La philosophie hexagonale est ainsi devenue au Québec une voix parmi d'autres, à valeur sentimentale ajoutée, certes, mais dont le coefficient émotif n'autorise plus guère la pertinence *a priori*. L'assise traditionnelle de la culture savante (France) a ainsi été dévorée par celle de la culture populaire (États-Unis) ; si le thème de l'idéologie est disparu, c'est aussi qu'on ne peut plus opposer les deux traditions nationales à l'enseigne desquelles chacune d'elles logeait et trouvait depuis toujours à s'incarner. Cet aplatissement du référent savant sur le référent populaire et leur jonction dans un même signifié national exprime une nouvelle jointure sociologique de la connaissance, assez particulière dans un Québec où l'histoire se résuma souvent à l'intégration, plus ou moins réussie, il est vrai, des diverses traditions étrangères.

Au Canada francophone, sa grande époque étant révolue, la pensée française couve actuellement sous la cendre. A-t-elle vraiment dit son dernier mot ou y reviendra-t-on dans l'avenir avec la fougue des années 60 à 80 ? La chose est pour l'instant bien difficile à dire. Surtout si, élevant pour terminer le regard, on considère l'essence même de la philosophie et les carcans étouffants qu'on a parfois voulu, depuis quarante ans, lui imposer. Car, après la fin proclamée des orthodoxies et des idéologies, après la fausse relève par les sciences humaines ou l'intégration avortée dans un marxisme militant, après le relais manqué comme thérapeutique scientifique

ou le redéploiement problématique dans une éthique appliquée, l'inusable refrain du dépassement de la philosophie n'a sans doute pas dit son dernier mot. Heureusement, la métaphilosophie québécoise n'est pas encore pour demain et la chronique d'une mort annoncée ne l'empêche nullement de revivre constamment sous de nouvelles figures, phénix qui aime abîmer une agonie toujours prématurée dans l'assomption indéfinie de sa perte. Tout comme le rire hellénique des dieux, la ruse de la raison est sans doute inextinguible et Kant, malgré un effort surhumain, n'est pas parvenu à en déraciner la fibre métaphysique. Mais à l'avenir, cette pulsion originelle saura-t-elle encore trouver en France son modèle en même temps que son idéal ?

Références bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Allard, Jean-Louis

L'éducation à la liberté ou la philosophie de l'éducation de Jacques Maritain. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », II)/Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 1978.

(dir.)

- *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985.

Ambacher, Michel

« La philosophie des sciences de Gaston Bachelard », *Dialogue*, II-1 : pp. 13-24, 1963.

Angenot, Marc

Critique de la raison sémiotique, Fragment avec pin-up, Montréal, PUM, 1985.

Arbour, Roméo

Henri Bergson et les lettres françaises, Paris, José Corti, 1955.

Beaudry, Jacques

- *Philosophie et périodiques québécois. Répertoire préliminaire, 1902-1982*, Trois-Rivières, Éd. Fragments (« Les Cahiers gris », 2), 1983.

- *Autour de Jacques Lavigne, philosophe. Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1935 à aujourd'hui*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1985.

- *Roland Houde, un philosophe et sa circonstance. Itinéraire intellectuel d'un philosophe québécois de 1945 à aujourd'hui*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1986.

- *La philosophie et le Québec - Des noms et des notes, 1*, Sherbrooke, Les Éditions Ex Libris (« Itinéraires intellectuels »), 1989.

Bergeron, Philippe

- *L'action humaine dans l'œuvre de Teilhard de Chardin*, Montréal, Fides, 1972.

Bergeron, Rosaire

- *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Fribourg, Éd. univ./ Montréal, Bellarmin, 1975.

Bernard, Jean-Paul

- *Les Rouges : libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, Montréal, PUQ, 1971.

- *Les idéologies québécoises au XIXe siècle*, Boréal Express, 1973.

Bertrand, Claude et Michel Morin

- *Le contrat d'inversion*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, 1977.

- *Le territoire imaginaire de la culture*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1979.

Bertrand, Pierre

L'Oubli, révolution ou mort de l'histoire, Paris, PUF, 1975.

Blanchard, Yvon

Humanisme et philosophie économique, Montréal, PUM, 1968.

Bonnet, Nicole

Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin, Paris, Le Cerf/Montréal, Bellarmin « Recherches, Nouvelle série », II), 1987.

Bordeleau, Léo-Paul

Action et vie sociale dans l'oeuvre de Maurice Blondel, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 12), 1978.

Bouchard, Guy

Le procès de la métaphore, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1984.

Boulad-Ayoub, Josiane

- *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1989.

- *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Bourassa, André-G.

« Morale et dialectique inductive », *Dialogue*, VII-2 : 254-267, 1968.

Bouthillette, Jean

Le Canadien français et son double, Ottawa, l'Hexagone, 1972.

Brault Jacques

« Pour une philosophie québécoise », dans *Lamonde* (1972) : 173-181, 1965.

Braybrooke, David

« The Philosophical Scene in Canada », *The Canadian Forum*, vol. LIII, no 636, 1974.

Brisson Marcelle (dir.)

Éros au pluriel, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1984.

Brodeur, Jean-Paul

« De l'orthodoxie en philosophie », *Philosophiques*, III-2 : 209-253, 1976.

Cantin, Serge

Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon, Ste-Foy PUL, 1992.

Cauchy, Venant

« La philosophie au Québec et au Canada français », dans *Doctrines et concepts. Cinquante ans de philosophie de langue française*, Paris, Vrin : pp. 17-34, 1988

Charbonneau, Marie-Andrée

Science et métaphore : enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan (1926-1953), Québec, PUL, 1997

Charron, Ghyslain

Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 1), 1972.

Cloutier, Yvan

- *Sartre au Québec (1945-1954)*, UQTR, thèse de doctorat (philosophie), 1988.

- « Philosophie et marketing : Sartre à Montréal, mars 1946 », *Philosophiques*, XV-I : pp. 169-190, 1988a.

- « Sartriana québécoise. Chronologie, bibliographie et médiagraphie commentées », *Philosophiques*, XVI-2 : pp. 373-393, 1989.

- « De quelques usages de Sartre au Québec (1945-1970) », *Présence francophone*, 35 : 117-136, 1989a.

- « Les Dominicains et l'import-export : psychanalyse et existentialisme au Québec », *Horizons philosophiques*, II-I : pp. 91-104, 1991.

Collectifs

- *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Age* (Actes du IVe Congrès international de philosophie médiévale, Montréal, 1967), Paris, Vrin/Montréal, Institut d'études médiévales, 1969.

- *Culture et langage*, Montréal, Hurtubise HMH (« Cahiers du Québec », II), 1973.

- *Philosophie et pluralisme*, Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin (« L'Univers de la philosophie », 6), 1977.

- *Pierre Teilhard de Chardin : la victoire sur le non-sens*, Montréal, Éd. Paulines, 1985.

- *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, 3 vol., Montréal, UQAM, Dépt. de philosophie (« Recherches et théories »), 1986-1988.

Croteau Jacques

Fondements thomistes du personnalisme de Maritain, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1955.

Cunningham, Henri-Paul

« La Culture d'expression française en Amérique et la philosophie », conférence de clôture de *Urgence de la Philosophie* (Actes du colloque de Québec, 1985), Québec, PUL : pp. 605-628, 1986.

Dagenais, André

- *Vingt-quatre défauts thomistes. D'Augustin par Duns Scot, à Teilhard de Chardin*, Montréal, Éd. du Lys, 1964.

- *Le Dieu nouveau*, Québec, Garneau, 1974.

Danek Jaromir

Henri Bergson. Intuition de la durée, Québec, Fac. de philosophie de l'Université Laval (« Logos et Ethos, Études philosophiques », 7), 1987.

Davignon, René

Le mal chez Gabriel Marcel, Paris, Le Cerf/Montréal, Bellarmin (« Recherches, Nouvelle Série », 4), 1985.

De Koninck, Charles

- *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Éd. de l'Université Laval-Fides, 1943.

- *Notions et rôles de l'identité chez Meyerson*, Québec, Librairie Philosophique M. Doyon, 1963 (inclut un texte de Meyerson).

De Lagrave, Jean-Paul

Fleury Mesplet (1734-1794), diffuseur des Lumières au Québec, Montréal, Patenaude, 1985.

De Lagrave, Jean-Paul et Jacques Ruelland

Valentin Jautard (1736-1787), premier journaliste de langue française au Canada, Ste-Foy, Le Griffon d'argile, 1989.

Desbiens, Jean-Paul

- *La psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget : présentation sommaire et remarques critiques*, Québec, PUL, 1966.

- *Introduction à un examen philologique de la psychologie de l'intelligence chez Jean Piaget*, Québec, PUL/Fribourg, Éd. univ., 1968.

Désilets, Jean et Daniel Roy

L'apprentissage du raisonnement : comment distinguer le possible et le certain, Montréal, HRW (« les Éditions parallèles »), 1984.

Dumont, Fernand

- « Les sciences de l'homme et le nouvel humanisme », *Éducation des adultes*, cahier no 6 (Montréal) : pp. 20-40, 1961.

- *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montrie HMH, 1964.

- *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968.

- *La vigile du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH (« Constantes », 27), 1971.

- « Une Révolution culturelle ? », dans *Idéologies au Canada français, 1940-1976, t. I : La presse-La littérature*, Québec, PUL (« Histoire et sociologie de la culture », 12) : pp. 5-31, 1981.

- *Une foi partagée*, Bellarmin (« L'essentiel »), 1996.

Dussault, Gendron et Haguette

Panthéisme, Action, oméga chez Teilhard de Chardin, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer/Montréal, Bellarmin (« Essais pour notre temps », 7), 1967.

Ebache, Roger

La philosophie dans la cité technique, Québec, PUL, 1968. Foisy, Suzanne (dir.)

« Critères esthétiques et métamorphoses du beau », *Philosophiques* (livraison thématique), XXIII-I : pp. 5-137, 1996.

Forest, Ceslas-Marie

« Les débuts de la philosophie universitaire à Montréal. Les Mémoires du Doyen Ceslas Forest, o.p. (1885-1970) », présentés par Y Lamonde et B. Lacroix, *Philosophiques*, III-I : pp. 55-79, 1976.

Gagnon, Maurice

« Épistémologie génétique, science et philosophie », *Philosophiques*, IV-2 : pp. 225-244, 1977.

Galarneau, Claude

La France devant l'opinion canadienne (1760-1815), Paris, A. Colin/Québec, PUL (« Les Cahiers de l'Institut d'histoire », 16), 1970.

Gauthier, Yvon

Philosophie mathématique de Cavailles (recension), *Dialogue*, X-4, 1971.
Geraets, Theodore

- *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la « Phénoménologie de la perception »*, La Haye, Martinus Nijhoff, préf. de Lévinas, 1971.

(dir.)

- *La rationalité aujourd'hui / Rationality To-day* (Actes du congrès international tenu à Ottawa en 1977), Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 13), 1979.

(dir.)

- *In Search of Meaning / À la recherche du sens*, numéro spécial de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. LV-4, 1985.

Gervais, Richard

Dialectique et totalitarisme, Montréal, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1990.

Giroux, Laurent

Durée pure et temporalité : Bergson et Heidegger, Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin (« Recherches », 4), 1971.

Godin, G., Savary, Claude, et Andér Vidricaire (dir.)

Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires de philosophie au Québec, Québec, Université Laval, Institut supérieur des Sciences humaines, 1976.

Goldschlager, Alain

Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation, Sherbrooke, Éd. Naaman (« Études », 33), 1982.

Gravel, Pierre

Pour une logique du sujet tragique. Sophocle, Montréal, PUM, 1980. Guilmette, Armand

Gilles Deleuze et la modernité, Trois-Rivières, Éd. du Zéphyr, 1985. Hébert, Robert

- *Mobiles du discours philosophique. Recherche sur le concept de réflexion*, Ville LaSalle, Éd. Hurtubise HMH (« Brèches »), 1978.

- *L'Amérique française devant l'opinion étrangère, 1756-1960. Anthologie*, Montréal, l'Hexagone, 1989.

- *Le Procès Guibord ou l'interprétation des restes*, Montréal, Triptyque, 1992. Hertel, François

Pour un ordre personnaliste, Montréal, Éd. L'Arbre, 1942. Houde, Roland

- « Essai de bibliographie méthodique (Teilhard de Chardin, 1955-1964) », *Dialogue*, III-4 : pp. 368-381, 1965.

- « Mort du philosophe, vie de la philosophie - Jacques et Raïssa Maritain au Québec », *Relations* no 383 : pp. 166-168, 1973.

- « Jacques et Raïssa Maritain au Québec - II. Éléments de bibliographie critique », *Relations* no 384 : 214-217, 1973a.

- *Histoire et philosophie au Québec. Anarchéologie du savoir historique*, Trois-Rivières, Les Éditions du Bien Public, 1979.

- « Sartre ici - bibliographie anatomique (préliminaire) », *La Petite revue de philosophie*, Vol. 2 : 137-161, 1980.

- « Pour saluer Alexis Klimov - Reconnaissance de Marcel Raymond (1915-1972) », dans *De la philosophie comme passion - Hommage à Alexis Klimov*, Québec, Éd. du Beffroi : pp. 171-195, 1984.

Jalbert, Guy

Problématique de l'humanisme contemporain, Paris-Tournai, DDB/Montréal, Bellarmin (« Hier-Aujourd'hui », 6), 1971.

Joannis, David Guy

Sartre et le problème de la connaissance, Ste-Foy, PUL, 1996.

Knee, Philip

Qui perd gagne. Essai sur Sartre, Québec, PUL.

Lacharité, Normand

- « Les conditions de possibilité du savoir : deux versions structuralistes de ce problème », *Dialogue*, VII-3 : pp. 359-373, 1968.

- « Archéologie du savoir et structures du langage scientifique », *Dialogue*, IX-II : pp. 35-53, 1970

- *Le modèle E. R. : un système de catégories destiné à l'analyse des entreprises de recherche*, PUQ, 1981.

Lafrance, Guy

- *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 3), 1974.

(dir.)

Gaston Bachelard. Profils épistémologiques, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa Philosophica », 32), 1987.

Lagueux, Maurice

- « À propos d'un livre récent sur la philosophie au Québec » (recension de Lamonde, 1972), *Dialogue*, XII-3 : pp. 515-520, 1973.

- *Le marxisme des années soixante. Une saison dans l'histoire de la pensée critique*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1982.

Lalonde, Maurice

La théorie de la connaissance scientifique selon Gaston Bachelard, Ottawa, Fides. (« Philosophie et problèmes contemporains »), 1966.

Lamonde, Yvan

- *Historiographie de la philosophie au Québec, 1853-1971*, Montréal, Hurtubise HMH (« Cahiers du Québec »), 1972.

- *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH (« Cahiers du Québec »), 1980.

- « La France puis l'Angleterre, les États-Unis et le Vatican devant l'opinion québécoise », dans Y. Lamonde et G. Gallichan (dir.), *L'histoire de la culture et de l'imprimé. Hommages à Claude Galarneau*, Ste-Foy, PUL : pp. 45-59, 1996.

Lane, Gilles

- *Notre monde apparent. Notes pour une philosophie de la nature*, Paris-Bruelles, DDB/Montréal, Bellarmin (« Essais pour notre temps », 14), 1969.

- *Être et langage, essai sur la recherche de l'objectivité*, Paris, Aubier-Montaigne (« Présence et pensée »), 1970.

- *L'avenir d'une prédiction. Notes pour une philosophie des sciences*, Montréal, PUQ, 1971.

- *L'urgence du présent. Essai sur la culture et la contre-culture*, Montréal, PUQ, 1973.

Langlois, Jean

« Le rôle de la philosophie dans la culture canadienne », *Dialogue*, 1-2, 1962.

L'Archevêque, Paul

- *Teilhard de Chardin. Index analytique*, Québec, PUL, 1967.

- *Teilhard de Chardin. Nouvel index analytique*, Québec, PUL, 1972.

Laurendeau, Monique et Adrien Pinaud

La pensée causale, Paris, PUF (« Bibliothèque scientifique internationale »), préface de Piaget, 1962.

Lavigne, Jacques

L'inquiétude humaine, Paris, Aubier (« Philosophie de l'esprit »), 1953.

Lebel, Maurice

« Le Rapport Parent », dans *Éducation et humanisme -Essais*. Sherbrooke, Éd. Paulines, 1966.

Leclerc, Bruno

L'enseignement de la philosophie au collège. Au présent de la question, UQAR, mémoire de maîtrise (Sciences de l'Éducation), 1983.

Lepage, Luc

L'impact de la pensée de Teilhard de Chardin sur un groupe de biologistes et de théologiens québécois entre 1940 et 1970, UQAM, mémoire de maîtrise (Sciences religieuses), 1978.

Leroux, George

« La philosophie au Québec depuis 1968 : esquisse d'une trajectoire », in R. Hamel (dir.), *Panorama de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal : Guérin littérature : pp. 569-587, 1977.

Lévesque, Claude

L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida, Montréal, VLB, 1976 (repris dans « 10-18 », Paris, 1978).

Lévesque, Claude et Christie V. McDonald (dir.)

L'oreille de l'autre Otobiographies, transferts, traductions -Textes et débats avec Jacques Derrida. Montréal, VLB Éditeur, 1982.

Limoges, Camille

La sélection naturelle. Étude sur la première constitution d'un concept (1837-1859), Paris, PUF, 1970

Madison, G. B.

- *La Phénoménologie de Merleau-Ponty, une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, préface de Ricœur, 1973.

- *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil (« L'ordre philosophique »), 1975.

Marcil-Lacoste, Louise

- « L'essai en philosophie : problématique pour l'établissement d'un corpus », *Philosophiques*, XIII-I : pp. 65-111, 1986.

- *La raison en procès. Essais sur la philosophie et le sexisme*, Ville LaSalle, Éd. Hurtubise HMH (« Brèches »), 1987.

Martel, Donald

L'anthropologie d'Althusser. Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 27), 1984.

Martinelli, Lucien

Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique, Paris/Montréal (« Conférences Albert le Grand »), 1963.

McDonald, Christie V.

Dispositions. Quatre essais sur les écrits de Jean-Jacques Rousseau, Stéphane Mallarmé, Marcel Proust et Jacques Derrida. Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1986.

Mélançon, Marcel

Analyse de la pensée d'Albert Camus, Fribourg : S.E.G.E.S., 1976, réédité au Québec sous le titre *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Montréal, Société de belles-lettres Guy Maheux (« Le Chariot »), 1978.

Meunier, Jean-Guy

Genèse du matérialisme dans les écrits de jeunesse de Karl Marx, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 19), 1981.

Miguel, Roberto

Sujet et histoire. Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa (« Sciences sociales », 3), 1973.

Montefiore, Alan (dir.)

Philosophie et relations interpersonnelles. Rencontre de deux traditions, Montréal, PUM, 1973.

Morin, Michel

L'Amérique du Nord et la culture. Le territoire imaginaire de la culture, t. II, Ville LaSalle, Hurtubise HMH (« Brèches »), 1982.

Naud, Julien

- *Structure et sens du symbole. L'imaginaire chez Gaston Bachelard*, Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin (« Recherches », 5) 1971.

- *Une philosophie de l'imagination*, Montréal, Bellarmin (« Recherches », 23) / Desclée, 1979.

Olivier, Lawrence

Michel Foucault. penser au temps du nihilisme, Montréal, Liber, 1995. Otis, Louis-Eugène

La doctrine de l'évolution, 2 volumes. Montréal, Fides (« Philosophie et problèmes contemporains »). Tome I : *Un exposé des faits et des hypothèses* ; Tome II : *Un point de vue philosophique et théologique*, 1950.

Panaccio, Claude

« Table-ronde sur le positivisme : introduction anecdotique », *Bulletin de la Société de philosophie du Québec*, VI-I : pp. 7481, 1980.

Panaccio, Claude et Paul-André Quintin (dir.)

Philosophie au Québec. Montréal, Bellarmin (« L'Univers de la philosophie », 6) / Paris-Tournai : Desclée, 1976.

Péghaire, Julien

« Philosophes de France au Canada-Français », dans Houde (1979) : pp. 97-101, 1942.

Pelletier, Gérard

Les années d'impatience, 1950-1960. Montréal, Stanké, 1983.

Pestieau, Joseph.

- *Essai contre le défaitisme politique*, Montréal, PUM, 1973.

- *L'espoir incertain. Essai sur le pouvoir*, Montréal, Hurtubise HMH (« Sciences de l'homme et humanisme », 10), 1983.

- *Guerre et paix sans État. Anarchie et ordre coutumier*. Montréal, l'Hexagone (« Positions philosophiques »), 1984

Plourde, Simonne

- *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*. Montréal, PUQ, 1975.

- « Présence de Gabriel Marcel au Canada (1940-1978) », *Pbilosophiques*, VI-I : pp. 147-173, 1979.

- *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*. Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 1996.

Plourde, Simonne et al.

Vocabulaire pbhilosophique de Gabriel Marcel, Paris, Le Cerf/Montréal, Bellarmin (« Recherches, nouvelle série », 6), préface de Ricœur, 1985.

Poulin, Daniel

Teilhard de Chardin. Essai de bibliographie (1955-1966), Québec, PUL, 1966.

Préclaire, Madeleine

Une poétique de l'homme. Essai sur l'imagination d'après l'œuvre de Gaston Bachelard, Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin (« Hier- aujourd'hui », 3), 1971.

Presseault, Jacques

L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer/Montréal, Bellarmin (« Essais pour notre temps », 13), 1969.

Pruche, Benoît

Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle. Tome I : Introduction générale. Critique existentielle, Paris, Desclée/Montréal, Bellarmin (« Recherches », 18), 1977. Tome II : *Analytique existentielle*, Paris, Desclée / Montréal, Bellarmin, 1980.

Racette, Jean

Thomisme ou pluralisme ? Réflexions sur l'enseignement de la philosophie. Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer/Montréal, Bellarmin (« Essais pour notre temps », 8), 1967.

Rainville, Maurice

L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Merleau-Ponty, Montréal, Bellarmin, 1988.

Reboul, Olivier

- *L'élan bumain ou l'éducation selon Alain*. Montréal, PUM / Paris, Vrin, 1974.

Renaut, Alain et Lukas Sosoe

Philosophie du droit, Paris, PUF (« Recherches politiques »), 1991.

Renault, Marc

- *Déterminisme et liberté dans « L'Action » de Maurice Blondel*. Lyon, E. Vitte, 1965.

- *Le Singulier. Essai de monadologie*. Montréal, Bellarmin, « Recherches », 22) / Desclée, 1979.

Rioux, Bertrand

L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas. Montréal, PUM, 1963.

Rioux, Marcel

« Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, XLI-I : pp. 95-124, 1968.

Robert, Serge

Les révolutions du savoir, Longueuil, Le Préambule, 1978.

Rocher, Guy

Le Québec en mutation, Montréal, Hurtubise HMH, 1973.

Rodrigue, Réal

Défaire l'histoire, Longueuil, Le Préambule, 1980.

Roy, Jean-Pierre

Bachelard, ou le concept contre l'image, Montréal, PUM, 1977.

Ruelland, Jacques

- *Bibliographie des œuvres de Gaston Bachelard, ainsi que des divers ouvrages que sa pensée et sa personne ont inspirés*, Montréal, UQAM, Département de philosophie (« Recherches et Théories », 21), 1980.

- *Philosopher à Montréal : histoire de la Société de philosophie de Montréal*, Montréal, Humanitas (« Circonstances »), 1995.

Ryerson, Stanley

« La pensée de Marx au Canada », *Cité libre*, numéro spécial XV-76 : pp. 17-22, 1965.

Saint-Germain, Christian

Écrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès, Montréal, PUQ, 1992.

Saunier, A. R.

Rapport de l'enquête menée auprès des professeurs de philosophie des Collèges classiques affiliés à l'Université de Montréal, Université de Montréal, 2e éd., 1960.

Savary, Claude et Claude Panaccio (dir.)

L'idéologie et les stratégies de la raison, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, (« Brèches »), 1984.

Savary, Claude et Denise Pelletier

« Quelques remarques sur l'évolution de la philosophie au Québec de 1965 à 1975 », *Bulletin de la Société de Philosophie du Québec*, 1-4 : pp. 55-59, 1975.

Savary, Claude et André Vidricaire

« L'histoire de la discipline "philosophie" dans les universités québécoises », dans Panaccio et Quintin (1976) : pp. 239-263, 1976.

Savoie, Roger

Le philosophe chat ou les ruses du désir. Montréal, Les Quinze (« Prose exacte »), 1980.

Simard, Émile

La nature et la portée de la méthode scientifique, Québec, PUL, 1956.

Simard, Jean-Claude (coord.)

« L'anthropologie des sciences : un programme pour la philosophie ? » (entrevue avec Michel Serres), *Philosophiques*, XIV-I : pp. 147-171, 1987.

Theau, Jean

- « Remarques sur l'épistémologie française et américaine », *Philosophiques*, III-2 : pp. 183-207, 1976.

- *La philosophie française dans la première moitié du XXe siècle*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 8), 1977.

- *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa (« Philosophica », 9), 1977a.

Therrien, Vincent

La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire, Paris, Klincksieck, 1970. Thibault, Pierre

Savoir et pouvoir Philosophie thomiste apolitique cléricale au XIXe siècle, PUL « Histoire et sociologie de la culture », 2), 1972.

Torkia-Lagacé, Mirette

La pensée formelle chez les étudiants de Collège I, objectif ou réalité ?, Québec, DGEC, 1981.

Tremblay, Robert

« La fonction de la philosophie au Québec : une question sociale et politique », *Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec, III-I* : pp. 7-28, 1980.

Trudeau, Pierre Elliott (dir.)

La Grève de l'amiante. Ottawa, Éd. du Jour, 1970.

Trudel, Marcel

L'influence de Voltaire au Canada. Montréal, Fides, 2 vol., 1945.

Vacher, Laurent-Michel

Découvrons la philosophie avec François Hertel, Montréal, Liber, 1995.

Vallières, Pierre

Nègres blancs d'Amérique, Montréal, Parti Pris, 1968.

Vidricaire, André

« Penser tout seul ensemble », dans *Le monde selon Graff, 1966-1988*, Montréal, Éd. Graff : pp. 525-532, 1987.

Weinmann, Heinz

- *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, l'Hexagone, 1987.

- « Edgar Morin : l'Oedipe du complexe », dans *Edgar Morin. La complexité humaine*, choix de textes présentés par H. Weinmann, Flammarion (« Champs », 189) : pp. 9-138, 1994

Widmer, Charles

Gabriel Marcel le théisme existentiel, Paris, Cerf, 1971.