

LA LIBRE PENSÉE QUÉBÉCOISE. LA LIBRE PENSÉE QUÉBÉ-

La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise.

COISE. LA LIBRE **PENSÉE** QUÉBÉCOISE. LA LIBRE PENSÉE

La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise.

QUÉBÉCOISE. LA LIBRE PENSÉE QUÉBÉCOISE. LA LIBRE PENSÉE. LA LIBRE PENSÉE

QUÉBÉCOISE.

La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise. La libre pensée québécoise.

1991

No double 14-15 - 9.00 \$

Dossier:
Jacques Lavigne

Comptes rendus de lecture



Sommaire

ÉDITORIAL (Jacques G. Ruelland)	5
NOUVELLES Free Inquiry à Bernard La Rivière	6
DOSSIER: JACQUES LAVIGNE	
Présentation (Bernard La Rivière)	7
«L'inquiétude aux aguets: entretien avec Jacques Lavigne» (Bernard La Rivière)	8
«Jacques Lavigne existe, je l'ai lu» (Marc Chabot)	10
«Pages d'album» (Pierre Vadeboncoeur)	12
«Manières de l'hétérodoxie» (Robert Hébert)	13
«Jacques Lavigne, critique de notre philosophie nationale» (André Vidricaire)	16
«Un intellectuel» (Rosaire Chénard)	21
«Hommage à Jacques Lavigne» (Jacques Cuerrier)	22
«Autour de Jacques Lavigne, philosophe» (Jacques Beaudry)	23
«L'enseignement de la philosophie aujourd'hui – Chapitre I» (Jacques Lavigne)	28
COMPTE RENDUS	
Habiter dans la pensée: <i>L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960</i> <i>Anthologie</i> , Robert Hébert (Marianne Bouchard)	33
<i>La Science comme mythe, Pour en finir avec Darwin et les théories de l'évolution</i> , Yvon Johannisse et Gilles Lane (Jean-R. Beaudry)	33
<i>Science et Liberté: De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper</i> , Jacques G. Ruelland (Bernard La Rivière)	35
<i>L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales</i> , Guy Bourgeault (Jacques G. Ruelland)	36
<i>Bioéthique: méthodes et fondements</i> , Marie-Hélène Parizeau, dir. (Jean-Claude Simard)	37
<i>Le Chercheur à la recherche de lui-même. Sens et limites de la recherche scientifique</i> , Jean-Claude Piguet, dir. (Jacques G. Ruelland)	38
<i>Introduction à la méthodologie utilisée en sciences humaines</i> , Jocelyne Lacasse (Jacques G. Ruelland)	39
<i>Les religions et la guerre</i> , Pierre Viaud, dir. (Claude MacDuff)	40
<i>Savoir-faire. Précis de méthodologie pratique pour le collège et l'université</i> et <i>L'Écritoire. Outils pour la lecture et la rédaction des textes raisonnés</i> , Robert Tremblay (Jacques G. Ruelland)	44

La Libre Pensée est la revue officielle de La Libre Pensée Québécoise, organisme sans but lucratif.

La Libre Pensée Québécoise n'est pas subventionnée par l'État; son Conseil d'administration exprime ici ses plus vifs remerciements à tous ceux et celles qui, par leurs dons généreux de toutes sortes, lui permettent d'exister.

Dépôt légal — 2^e trimestre 1984
ISSN 0822-708X

Orientations de la Libre Pensée Québécoise

La Libre Pensée est une association de recherche philosophique basée sur la raison et l'ouverture d'esprit, qui désire promouvoir les droits et libertés de la personne. Libre et adversaire de tout dogme et de tout mysticisme, elle considère comme nulle et non avenue toute conclusion uniquement basée sur ces prémisses, et conçoit les religions, les sectes, l'ésotérisme, les pseudo-sciences et toute autre croyance faisant appel au surnaturel ou au paranormal comme sources d'illusion et d'aliénation; elle appuie globalement la lutte des femmes pour les droits fondamentaux à la liberté et à l'égalité. La Libre Pensée se réclame d'une morale responsable et génératrice de paix, de justice, de respect de la nature et d'émancipation individuelle et collective; en matière de sexualité, elle s'élève contre toute forme d'oppression et prône l'épanouissement.

Comité de rédaction de la revue «La Libre Pensée»

Rédacteur en chef: Jacques G. Ruelland (tél.: [514] 671-7427)
Membres: Roger Desormeaux
Bernard La Rivière
Georges Ouvrard
Leslie Piché
Jean-Claude Simard
Danielle Soulières
Collaboratrice: Élisabeth Reney-Demets (Photocomposition)
Adresse: La Libre Pensée Québécoise
C.p. 92 — succursale «Saint-Martin»
Laval, QC
H7V 3P4

Date de tombée des textes pour le numéro 16 (1^{er} semestre 1992)
le 1^{er} mars 1992

En couverture: Découpage de Natacha Ruelland, d'après une caricature de Jacques Lavigne, par C.M. (tirée de *L'Amérique française*. 5^e année, no 5, mai 1946.

Éditorial

Jacques G. Ruelland
rédacteur en chef

Voici enfin cette revue! Notre équipe a éprouvé toutes les difficultés du monde en la préparant! Nous ne manquions pas tant de textes... que de temps. Chaque auteur-e et moi en particulier avaient une excellente raison pour demander un délai avant de remettre sa production. Mais l'attente en valait la peine: jugez-en vous-même. Nous vous proposons un numéro double sur un sujet qui nous concerne collectivement au premier chef: notre identité culturelle.

De l'avis de plusieurs personnes, la *Libre Pensée* doit continuer d'ouvrir ses pages à un ensemble de sujets très généraux: la liberté d'expression, l'anticléricalisme, la promotion des valeurs humanistes, l'anti-sexisme, etc.; c'est bien ce qu'elle a toujours fait – générant parfois, d'ailleurs, des numéros quelque peu hétéroclites, mais toujours passionnants. L'équipe et moi-même désirons poursuivre cette politique d'ouverture et de liberté, sans laquelle la revue n'aurait même plus de raisons d'exister.

Mais depuis quelque temps, les textes qui nous parviennent traitent de problématiques plus spécifiquement liées au contexte socioculturel québécois dans lequel s'exerce notre liberté de pensée. Quelques recensions d'ouvrages portant sur la philosophie québécoise et de fréquentes allusions aux premiers libres penseurs au pays ont peut-être contribué à orienter la revue vers de tels horizons. Si tel est le cas, j'en suis vraiment heureux. Une histoire de la libre pensée québécoise ne peut se construire que par la lente analyse des œuvres que nos prédécesseurs nous ont léguées. Une simple chronologie ne suffit pas: il faut aussi en extraire le sens et l'exprimer dans une sorte d'exégèse. Dans ce cas, la *Libre Pensée* n'est plus seulement un lieu, un simple moyen par lequel jaillissent sur papier des idées qui, autrement, resteraient à tout jamais en quête de support; elle devient alors l'expression même de la pensée qui nous anime en tant que Québécois et Québécoises libres de penser et de s'exprimer.

C'est dans cette optique que nous vous présentons ici un nouveau dossier – continuant ainsi une pratique qui, d'après les commentaires reçus, avait été bien accueillie dès ses débuts dans le numéro 13. Ce dossier rassemble des réflexions autour d'un

philosophe québécois, M. Jacques Lavigne, né à Montréal en 1919, auteur d'ouvrages qui ont marqué l'histoire des idées au Québec. La valeur que nous accordons aux livres de M. Lavigne est indépendante de ses convictions religieuses qui, d'ailleurs, ne transparaissent pas dans tous ses écrits. Loin de nous trouver face à un croyant aussi stupide que naïf, nous avons eu la chance de rencontrer un intellectuel qui sait aussi bien faire la part des choses que respecter ses interlocuteurs. Et pour cause: la vie de Jacques Lavigne se résume en un perpétuel combat pour la liberté. La carrière de M. Lavigne, dans la mesure où elle est brièvement évoquée dans l'entrevue qu'il a accordée à Bernard LaRivière, fait songer aux mots qu'Ignazio Silone écrivait en 1937 dans *Le Pain et le vin*, alors que la moitié de l'Europe et, d'une certaine manière, le Québec, goûtaient aux «délices» de l'absence totale de liberté de pensée:

La liberté n'est pas une chose dont on vous fait cadeau, on peut vivre en pays de dictature et être libre: il suffit de vivre contre la dictature. L'homme qui pense avec sa tête à lui est un homme libre. L'homme qui lutte pour ce qu'il croit juste est un homme libre. On ne va pas mendier sa liberté aux autres. La liberté, il faut la prendre.

Je crois personnellement que M. Lavigne aurait pu écrire ces lignes. À l'instar des écrits de tous les philosophes du Québec, le contenu de ses livres a peu été analysé. Pourtant, à leur lecture, il faut admettre que leur auteur endosse pleinement le point de vue de Silone: pour s'identifier soi-même, chacun et chacune, comme libre penseur-e, il faut d'abord conquérir sa propre liberté d'action pour ensuite acquérir celle de penser. C'est bien ce que soutient Marc Chabot dans son article: À quoi sert-il d'écrire des livres si l'on ne peut (ou si l'on se refuse à prendre les moyens de) diffuser les idées qu'ils contiennent?

C'est pourquoi nous vous exhortons à réagir: il est impérieux que vous nous fassiez parvenir tous vos commentaires, vos réflexions, vos textes, afin de construire avec nous notre propre liberté. De cette manière, et de cette manière seulement, la *Libre Pensée* deviendra finalement le reflet de ce que nous sommes.

Nouvelles...

Free Inquiry
June 7, 1991
Bernard LaRiviere
La Libre Pensée Québécoise

Nouvelles...

Re: Proposal that a new «Coalition of Secular Humanist, Freethought, and Rationalist groups of North America» be formed.

Dear Mr. LaRiviere:

A recent poll conducted by a City University (CUNY) group found a very high incidence of belief in religion in the United States. Some 85 % still identify with Christianity and the number of nonreligious and agnostic people is only 7-8 % Humanism is identified as a «Religion», and only 29,000 are identified as humanists.

No doubt there are criticisms to be made of the poll. From the standpoint of atheists and agnostics we come out much worse than the earlier Gallup polls, which show only 60 % members of religious organizations and some 40 % unchurched. The CUNY poll, however, shows that many unchurched still identify with a denomination, even though they are not officially listed as members.

The Council for Democratic and Secular Humanism (publishers of *Free Inquiry*), Prometheus Books, and other organizations in North America have clearly stated that secular humanism is *not* a religion and that it is possible to lead a meaningful and responsible life without religion. This position is apparently having a difficult time at present in North America, for there is the irresponsible and dogmatic position of Madalyn O'Hair's American Atheists. Another reason for this difficulty is the split within the humanist movement. Several major humanist organizations in-

sist that humanism is «religious» and they oppose any hard-hitting criticism of religion. They prefer an «ecumenical stance.» This is the position of the American Ethical Union (AEU), Fellowship of Religious Humanism (FRH), American Humanist Association (AHA) (which is split down the middle on this), and the Society for Humanistic Judaism (SHJ). These organizations are all members of NACH, the North American Commission for Humanism, an organization that goes back several years. CODESH and the Humanist Association of Canada are members of NACH, but we have been uncomfortable with the *increasingly* religious slant of NACH. For example, the annual meetings of NACH have been hosted by Unitarian Churches, Humanistic Judaism Temples, and Ethical Societies, and there are usually «services». Also, the Unitarian Universalist Church has now joined NACH. We think that this is an unwise direction for the organized humanist movement to take, since it mutes our message and dilutes our distinctive approach. We believe in responsible criticism of religion and the defense of an affirmative, non-religious humanist alternative.

We think it is time for those of us who are *secularist and non-religious* to make a statement, and we can do this by developing a new federation, hence we are proposing the formation of the «Coalition of Secular Humanist, Freethought, and Rationalist Organizations.» This loose coalition would cooperate on projects and clearly distinguish us from religious humanism. We have already talked to the following organizations, which we believe would agree to become charter members:

- (1) Council for Democratic and Secular Humanism
 - (2) Prometheus Books
 - (3) Humanist Association of Canada
 - (4) American Rationalist
- We would also like to invite:
- (5) Freedom From Religion Foundation
 - (6) Freedom Writer
 - (7) Atheists United (Los Angeles)
 - (9) the newly forming Humanist Association of Mexico
 - (10) Bertrand Russell Society
 - (11) La Libre Pensée Québécoise

May we officially propose this federation to your Board or officers? If they agree, we will move ahead and there will be two organizations in North America rather than one.

We look forward to your response.

Sincerely yours,
Paul Kurtz, Tim Madigan, Tom Flynn,
Jean Millholland

C'est avec regret que nous avons appris le récent décès de l'un de nos plus anciens membres,

le docteur Paul-E. Gilbert,
M.D.

Nous présentons toutes nos condoléances à ses parents et amis.

Dossier

Jacques Lavigne

Présentation

par Bernard LaRivière

Voici un philosophe qui a brillé et qui brille encore: que ce soit par sa présence, dans ses livres ou même dans son isolement. Jacques Lavigne a touché tous les philosophes qu'il a rencontrés et encore plus peut-être ceux et celles qui n'en étaient qu'à un penchant pour la philosophie.

J'ai cru un moment que cet attrait m'était particulier mais j'ai constaté, en contactant les auteurs qui écrivent ici, que cette admiration est largement partagée. Des dizaines d'autres personnes auraient pu être approchées et auraient, j'en suis sûr, accepté avec autant d'empressement de parler de Jacques Lavigne comme ami, professeur ou philosophe.

Ses élèves en général se souviennent de lui avec bonheur et ceux qui ont poursuivi leurs études en philosophie lui doivent beaucoup. Je relis encore mes notes de son cours sur Aristote et les présocratiques et je me surprends à lire des phrases qui m'étaient venues encore hier spontanément, croyais-je. Je n'ai pas oublié non plus le cours qu'il donnait sur l'objectivité en 1966 et qui est devenu un livre en 1971. Depuis ce temps, s'est ajouté *Philosophie et psychothérapie* qui est, selon moi, une œuvre majeure dans le travail perpétuel d'autodéfinition de la philosophie. Personne, à ma connaissance, n'en a encore fait et publié une étude approfondie. Ce serait

pourtant un travail des plus profitables pour les professeurs de philosophie des collèges et des universités et, sûrement pour leurs étudiant-e-s. En effet il s'agit d'une interprétation de la philosophie «autre que celle d'un savoir en concurrence avec les sciences et remplacé par elle» (p. 133), une interprétation de la philosophie «en tant que traduction par l'intelligence, en idées générales et sous l'angle de la valeur, de la rencontre des pulsions et de l'affectivité d'un sujet avec la réalité sociale» (p. 134).

Les pages que Lavigne consacre dans ce livre au concept de philosophie (pp. 136 à 143) prouvent que nous n'avons pas besoin des déconstructeurs européens de la philosophie pour construire ici celle que nous pouvons. Cette étude reste à faire donc (sans parler de celle du livre de 1953, *L'Inquiétude humaine*) et déjà Jacques Lavigne nous en annonce un nouveau, cette fois sur l'enseignement de la philosophie, c'est-à-dire sur la rencontre de l'adulte et de l'adolescent-e dans l'enseignement de la philosophie.

C'est justement ce thème de la rencontre, entre philosophes surtout, qui rassemble les textes qu'a suscité Jacques Lavigne.

De sa lecture de Lavigne, Marc Chabot conclut que «Jacques Lavigne en

statue ce n'est rien. C'est de Jacques Lavigne en philosophe dont nous avons besoin». Et le souvenir lointain qu'évoque ensuite Pierre Vadeboncoeur le présente, dès l'adolescence, «comme un philosophe». Un philosophe hétérodoxe, ajoute Robert Hébert, dont nous avons besoin pour que notre pensée ne finisse jamais de questionner. André Vidricaire interroge quant à lui la place de Lavigne et de son travail dans le contexte philosophique de l'époque. Viennent ensuite deux anciens élèves, Rosaire Chénard et Jacques Cuerrier, aujourd'hui professeurs de philosophie, qui témoignent de l'importance qu'a eue pour eux le professeur Lavigne.

Notre dossier se termine sur deux extraits de livres. L'un est une réédition des premières pages du livre de Jacques Beaudry: *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*, publié aux Éditions du Bien public en 1985, et l'autre, en primeur, le début d'un livre que prépare Jacques Lavigne sur l'enseignement de la philosophie.

Rencontre, relation, voilà les mots que Lavigne lui-même associe à l'activité philosophique. Que ce soit donc dans la vie, dans les livres ou ici même dans cette revue, cette rencontre s'impose.

L'inquiétude aux aguets: entretien avec Jacques Lavigne

par Bernard LaRivière

Il y a très peu de philosophes au Québec malgré le grand nombre de professeurs et de spécialistes de la philosophie. Nous importons en ce domaine. Pour rencontrer un philosophe, je n'ai donc pas eu l'embaras du choix, et il était évident que ce que je voulais savoir était comment il est possible qu'existe ici ce genre de personnes que nous ne générons habituellement pas.

BLR: Jacques Lavigne, vous philosophiez au Québec depuis plus de 40 ans. Pourquoi?

J.L.: Je ne le sais vraiment pas, en tous les cas pas de façon claire. Depuis mon adolescence, il y a comme un programme qui, de façon plus ou moins consciente, s'ébauché en moi et ce programme je suis occupé à le déchiffrer et à le traduire en livre. À votre question je peux donc répondre d'abord que ce goût de philosopher était en moi comme une inspiration. Ensuite que mon père a certainement été pour quelque chose dans la naissance, l'orientation et l'alimentation de cette inspiration.

Mon père avait une bibliothèque bien garnie où l'on pouvait trouver les «grands livres» depuis les Grecs et les Latins jusqu'aux penseurs du début du vingtième siècle. J'avais accès à cette bibliothèque, c'est ainsi que j'ai lu Descartes à 15 ou 16 ans, la *Politique* d'Aristote à 16 ans, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet à 17 ans. Puis à la même époque, mon père me faisait part de ses opinions sur les propos de Victor Barbeau, d'Édouard

Montpetit et de certains autres de nos intellectuels.

Mon père me disait aussi qu'il m'avait inscrit dans un collège de Jésuites parce que ces Jésuites avaient été les professeurs de Voltaire et de Descartes, que certaines de leurs opinions morales avaient été combattues par Pascal dans un ouvrage intitulé *Les Provinciales*, enfin qu'Auguste Comte avait tenté d'entrer en relation avec le général des Jésuites pour qu'il l'aide à réaliser son rêve d'instaurer dans tout l'univers un nouvel ordre social et religieux.

Enfin, à propos de mon père et de sa bibliothèque, il y avait choisi un livre de chevet qu'il plaçait sur une table de nuit près de son lit: *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle.

J'ai souvent consulté ce livre.

BLR: Est-ce qu'il y a eu des professeurs qui vous ont marqué?

J.L.: Oui. Tout particulièrement le P. Paul Vanier, s.j., qui m'a enseigné en versification, soit la 4^e année de ce qu'on appelait, alors, le cours classique. Ce professeur était aussi surveillant durant les récréations, ce qui me donnait l'occasion de lui poser des questions et à lui, celle de me prêter des livres en éducation, en histoire et en philosophie. Il m'a aussi fait connaître des auteurs qu'il venait de découvrir. Par ailleurs, chaque fois que j'écrivais un article d'une certaine importance dans le *Journal du Collège Brébeuf* ou, plus tard,

dans le *Quartier Latin*, journal des étudiants de l'Université de Montréal, le P. Vanier me faisait parvenir ses commentaires toujours perspicaces.

C'est dans ce climat encourageant et stimulant que j'ai commencé à écrire mon livre *L'inquiétude humaine*; livre qui a d'abord été ma thèse de doctorat pour la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, thèse pour laquelle j'ai obtenu la mention «Avec la plus grande distinction» (*Summa cum laudae*).

BLR: ... Et vous avez eu du succès avec ce livre, les critiques ont été très positives et élogieuses.

J.L.: C'est vrai et on peut dire que j'ai connu alors des années de gloire. Mais ce triomphe n'a pas duré longtemps, quatre ou cinq ans tout au plus. Dans ce premier contexte, je suis devenu très rapidement professeur titulaire. Toutefois, au terme de ces quatre années dont je viens de parler, je me suis progressivement aperçu que, par différents moyens, on cherchait à se débarrasser de moi de telle sorte qu'au bout d'un temps très court, j'ai été forcé de quitter l'Université de Montréal. Puis, par la suite, j'ai réussi à être employé par un collège où j'étais très connu, mais au bout de deux ans j'ai été forcé de donner ma démission. La raison? Elle était la même qu'à l'Université de Montréal. On m'accusait d'être un mythomane, un paranoïaque, ou tout simplement un menteur dans une matière grave. Pourquoi toutes ces accusations sérieuses qui m'ont fermé presque toutes les portes des maisons

d'enseignement collégial de la région de Montréal en vertu d'un système de soupçons utilisé par les principaux dirigeants de l'organisation de l'éducation au Québec? Mais enfin quel était ce mythe que, soi-disant, j'inventais, ce mensonge que je ne cessais de reprendre, malgré les pressions constantes exercées sur moi par les prestigieuses autorités de l'Université de Montréal, de la Faculté des sciences sociales de la même université, de même que celle des collèges les mieux cotés? En réalité, c'est évident, c'est ma carrière que l'on tentait de détruire et non sans un certain succès. Mais, enfin, quel était donc ce mensonge qui était si inacceptable pour les autorités? Disons d'abord que le plus important ce n'était pas qu'il y ait un mensonge, ce qui était important, très important, c'est qu'il n'y en ait pas de mensonge sauf chez moi. C'était cela la vérité qu'il fallait maintenir à n'importe quel prix.

Le mensonge, pour les autorités de l'université et des collèges, c'était que j'avais affirmé et continuais de répéter que j'avais entrepris et poursuivais des recherches théoriques et expérimentales sur le comportement symbolique à partir de l'analyse systématique d'un cas de type pré-psychothotique et de ses interactions avec le personnel et la direction des institutions où il circulait comme professeur. C'est à partir de ces recherches que j'ai écrit deux livres, l'un de 256 pages *L'Objectivité*, publié en 1970, et l'autre de 300 pages, intitulé *Philosophie et psychothérapie*, publié en 1987. Je suis en train de rédiger un troisième livre qui portera le titre de *L'Enseignement de la philosophie aujourd'hui* et qui s'inspirera des mêmes recherches dont les autorités affirmaient qu'il s'agissait d'un mensonge. Regardée aujourd'hui, cette histoire d'autrefois paraît bien étrange. Il ne faut pas oublier qu'autrefois, pour les autorités en place, mes recherches, par conséquent les trois livres dont je parle, n'étaient que le plus important symptôme qui faisait de moi un mythomane, un paranoïaque, un menteur.

BLR: N'y a-t-il pas eu quelqu'un pour vous aider dans ces moments difficiles?

J.L.: Oui, le docteur Henri Samson, s.j., médecin, psychiatre, psychothérapeute

(d'orientation psycho-analytique), prêtre, jésuite. Ce docteur Henri Samson, a dirigé mes recherches, il m'a présenté le sujet que j'ai analysé dans mes recherches, il m'a servi de guide et, évidemment, a endossé la validité, la pertinence, la valeur thérapeutique et morale de mes recherches et explications sur le comportement symbolique. Je m'étonne toujours qu'on ne se soit pas adressé au docteur Samson comme je croyais qu'on le faisait tout naturellement au moment où on mettait en doute l'existence de mes recherches de même que leur authenticité ainsi que ma compétence et même mon équilibre mental.

BLR: Quand je vous ai connu, vous arriviez au Collège de Valleyfield comme professeur de philosophie.

J.L.: Ce collège où j'ai enseigné durant près de vingt ans n'évoque en somme que de très bons souvenirs.

Lorsque je suis arrivé pour l'entrevue du début, je n'avais pas l'intention de parler de mes trop fameuses recherches sur le symbolisme. J'avais pris cette résolution depuis déjà deux ans parce qu'il était clair que ces recherches, à Montréal, on les avait systématiquement discréditées, et c'est peu dire. J'avais une jeune famille, j'étais en chômage et j'avais donc besoin de gagner ma vie. Or, à Valleyfield, dès la première entrevue, on m'a parlé de mes recherches et demandé du même coup si j'accepterais d'en enseigner le contenu dès cette année dans un cours de trois leçons par semaine, cours qui durerait toute l'année. Toujours est-il que j'ai été engagé, que j'ai enseigné la philosophie comme je l'entendais et que j'ai pratiqué la psychothérapie auprès des étudiants et étudiantes qui me le demandaient. À ce propos, je crois que j'ai vraiment aidé ces jeunes. Il m'arrive de les rencontrer au hasard des circonstances après 10, 12 et même 20 ans, et ils me disent que c'est comme si j'avais participé à leur naissance à eux-mêmes, à celle de leur autonomie et à l'acquisition progressive de la confiance qu'ils ont maintenant en eux.

BLR: Plusieurs ont poursuivi leurs études à l'université dont un certain nombre en philosophie.

J.L.: J'image donc alors que j'ai réussi à faire passer quelque chose de ce qu'était pour moi, à ce moment-là la philosophie, et encore davantage aujourd'hui comme prise de conscience de ce va-et-vient entre l'intelligence, l'affectivité et les puissances vitales les plus premières sinon les plus primitives comme le désir et l'amour de la vie et, avec cet amour, l'attachement indispensable au réel et aux valeurs par lesquelles un prix est attaché à ce réel.

Cependant est-il possible d'affirmer aujourd'hui que la philosophie est parfaitement ajustée aux besoins, aux exigences de la connaissance de notre époque? On peut difficilement le soutenir, il me semble, si l'on tient compte de l'ensemble des éléments qui ont été progressivement identifiés durant ce siècle et dont la prise de conscience est maintenant nécessaire, entre autres, à une capacité adéquate de communiquer. Tous les jeunes du Québec à un certain âge, et à un certain niveau doivent suivre obligatoirement des cours de philosophie. C'est la loi. Or, il n'est pas certain que, forcément, l'enseignement à l'université pour préparer des professeurs en vue de l'enseignement de la philosophie dans les collèges, soit parfaitement adéquat. Qu'il le soit d'abord quant au temps que l'on consacrerait à l'étude de la philosophie; adéquat ensuite quant à la matière qu'on y couvrira par exemple pour ce qui est de l'épistémologie des sciences de la nature, des connaissances des sciences de la psychologie et du langage qui se sont développés de façon remarquable durant ce siècle.

BLR: À partir de là doit-on conclure que les œuvres de la tradition soient caduques?

J.L.: Je n'irais pas jusque-là ou bien, encore, je commencerais par dire qu'il s'agit d'une question très complexe. Je pense même qu'en passant par dessus l'origine des commencements de la pensée rationnelle on installerait dans l'histoire de l'évolution de la culture un trou, une destruction irréparable en éliminant la possibilité d'une forme de prise de conscience des manières de progresser de la pensée. Par ailleurs, dans cette pensée en progrès, on peut distinguer un certain nombre d'étapes qui questionnent d'une manière radicale le langage humain pour en dégager un langage de

base. Parmi ces étapes, je rangerais la philosophie d'Aristote, ensuite la science des XVI^e et XVII^e siècles (physique) puis la découverte de l'inconscient par Freud, les développements de la psychologie, des sciences du psychisme et du langage dont je viens de parler. C'est en général des éléments de cette nature que j'entends analyser dans mon nouveau livre: *L'enseignement de la philosophie aujourd'hui*.

BLR: Pourriez-vous nous donner un aperçu du contenu possible de ce prochain livre?

J.L.: Il n'est certainement pas sans difficulté au début de la rédaction d'un ouvrage d'en fournir un plan précis dont on pourrait affirmer qu'il sera sans variations et dont on pourrait prévoir, par conséquent, que d'une manière ou d'une autre il ne serait pas modifié. Par ailleurs, il est bien difficile de dire de quelle manière l'inspiration est retenue dans son moi et comment peu à peu, cette inspiration se déploie en ordre et s'exteriorise. Je tenterai toutefois, et il me fait plaisir de le faire, de répondre de mon mieux à votre demande. Ce sera tout de même une réponse plutôt synthétique, ramassée où je choisirai les mots qui conviennent pour traduire ma pensée,

mais souvent dépouillés, privés des explications qui leur auraient donné leur pleine signification.

Ce livre sur l'enseignement de la philosophie aujourd'hui se divisera en deux parties et à partir de là sera peut-être publié en deux tomes. La première partie contiendra les principaux objets à partir desquels on pourrait construire ce langage de base dont j'ai fait, par hypothèse, la première fin de l'activité philosophique à ce niveau. La deuxième partie porterait sur l'analyse des visions du monde, sur la question de la métaphysique, sur le problème du sens de la vie, sur celui des valeurs, de la morale et du bonheur.

À propos de la morale, il convient de noter qu'elle doit être classée tantôt dans la première partie et tantôt dans la seconde. Malheureusement, je ne peux pas développer plus longtemps, mais on saisira sans doute que si je n'obéis pas à la loi qui m'oblige à ne pas trahir la vérité des faits, c'est tout le processus de la connaissance qui est faussé.

Dans la première partie, il y a un départ dans la science, une proposition qui vient de la science, qui a été isolée et qui,

maintenant, est le point de départ de la philosophie, d'analyses, de modèles, etc., qui appartiennent à la connaissance philosophique et qui en tant que langage de base sont à l'origine de l'authenticité de la connaissance, la correction dans l'assimilation des autres sciences et dans la perception de la variété des objets que nous offre la vie. Cette première partie est donc très importante; selon moi, c'est la plus importante, non pas parce que ces objets sont grandioses, mais parce que l'on s'y efforce de contrôler les fondements de la connaissance dans ses rapports avec l'affectivité et les pulsions et de comprendre par l'analyse le plus grand nombre de ses vicissitudes.

BLR: Nous pouvons donc être sûr de vous lire encore bientôt?

J.L.: C'est ce que j'espère et à quoi je travaille.

BLR: M. Lavigne, je vous remercie pour cet entretien que vous nous avez accordé.

Jacques Lavigne existe, je l'ai lu

par Marc Chabot

L'histoire ne tombe pas du ciel. Elle est conçue selon les perspectives que projette sur le passé celui qui le ressuscite. Or ces perspectives dépendent beaucoup de la situation de l'esprit qui les imagine, c'est-à-dire de l'expérience de l'historien, de son attention au présent.

(Jacques Lavigne, «La figure du monde» (1954), in *Autour de Jacques Lavigne*, Jacques Beaudry, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1985, p. 111).

Je ne crois pas que les philosophes aiment qu'on reprenne sans cesse leurs

pensées pour que des idées nous viennent. Le philosophe est toujours un être qui pense devant les autres, espérant, je suppose que ces autres s'y mettent à leur tour afin qu'une communauté de penseurs advienne.

Le philosophe ne peut pas penser à la place des autres. Il ne peut pas le faire, simplement peut-il espérer penser avec les autres. Simplement proposer quelques hypothèses pour que notre monde puisse sortir de sa léthargie, pour que nos cerveaux bougent.

Alors seulement son travail dans la communauté peut être entendu. Tout est là, tout s'accomplit chaque fois qu'on peut l'entendre, chaque fois que nos esprits sont disposés à recevoir la parole et la pensée.

Nul mieux que Jacques Lavigne n'a su dire et redire qu'il est urgent de penser. Nul mieux que Jacques Lavigne n'a tenté d'inventer une parole abstraite qui pouvait porter le nom de philosophie.

D'ici, philosopher semble une tâche impossible. Une tâche au-delà de nos forces. Tout nous encourage à nous en distancer, à

nous en éloigner. Une histoire en miettes n'a pas grand'chose à offrir au philosophe. Pour penser, il faut un point d'appui, une tradition, une matière solide sur laquelle il est possible de frapper avec un marteau. Mais que peut un marteau devant des miettes? Que peut le marteau si rien ne peut se défaire, si tout est défait ou pas encore fait?

*Nous recevons notre présent d'un passé sur lequel nous ne pouvons rien. Notre temps peut nous paraître absurde, il n'en demeure pas moins le donné qu'il faut d'abord accepter en entier. (...) Le passé est un poids et l'avenir un irrationnel, à écrit Jacques Lavigne dans *L'Inquiétude humaine* (Aubier, 1953, p. 184).*

Chaque fois que nous jetons un regard sérieux sur notre passé, nous sommes consternés par les mensonges de notre présent. Surtout lorsque nous nous efforçons de philosopher. Il faut accepter «l'absurdité» du présent. L'impossibilité pour le présent de respecter le passé. L'impossibilité pour le présent de prévoir l'avenir. «L'absurdité» du présent tient tout entière dans son incapacité à déchirer le voile du passé.

Or, donc, ici, peu d'histoire et un néant philosophique.

Or, donc, ici, un passé en miettes et une philosophie qui parle de la non-histoire.

Or, donc, ici, peu de livres pour contenir nos idées.

Or, donc, ici, quelques pages d'en-nui pour endormir l'espoir, pour ne pas déranger ceux et celles qui pleurent sur le manque à être.

J'avais trois ans lorsque Jacques Lavigne écrivait *L'Inquiétude humaine*. C'est en 1971, lors de la parution de son essai *L'Objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives* (Leméac), que j'ai connu cet homme. Personne ne m'avait parlé de lui. Je venais de terminer une année de philosophie à l'Université Laval.

Vingt ans plus tard, on peut être certain que Jacques Lavigne n'existe pas non plus pour ceux et celles qui entrent à l'université. Ses livres circulent encore moins qu'il y a vingt ans. Sa pensée est lettre morte pour toutes les générations qui

me suivent. Nous ne sommes que quelques-uns et quelques-unes à ouvrir encore ses livres.

Notre drame est là. Si nous voulons en parler, si nous voulons penser avec lui, si nous voulons réfléchir sur son œuvre ou quelques-unes de ses idées, nous passerons pour des disciples. Nous passerons pour des penseurs en mal de maîtres! Alors qu'il s'agit de tout autre chose. Il s'agit après tout de penser avec lui et même contre lui. Il s'agit de le faire exister pour que notre présent soit juste un peu moins absurde.

Je ne peux pas témoigner sur l'homme. Je ne le connais pas. Je me souviens très bien lui avoir serré la main il y a une dizaine d'années. Mais pour moi Jacques Lavigne c'est, d'abord et avant tout, ses livres. De l'écriture philosophique, une matière pour penser.

Il existe parce qu'il a laissé des traces, parce que lorsque j'ouvre un de ses livres, je retrouve mes traces aussi.

*Il y a sans doute au fond de l'élan artistique cette espérance impossible d'une œuvre qui ne serait que passion, sentiment, que soi-même, que sujet; il y a aussi cet impossible rêve de voir son âme se dilater à l'infini. *L'Inquiétude humaine*, p. 149.*

Des phrases soulignées que j'utilise lorsque ma propre pensée est défaillante, lorsqu'elle a besoin d'un élan pour partir ailleurs. Le philosophe ne pensant jamais tout à fait seul. Jacques Lavigne existe. Je l'ai lu.

Chaque fois que j'ai suggéré la lecture de *L'Inquiétude humaine* à un élève, plus particulièrement les chapitres sur l'art, j'ai su que le philosophe venait de toucher à l'essentiel d'un être. N'est-ce pas justement le rôle des livres, nous permettre de nous rapprocher de l'essentiel?

Une pensée qui éclaire une autre pensée. Une pensée qui jette de la lumière, qui désabrutit l'être.

Alors seulement tout notre bavardage sur notre impossibilité d'être disparaît. Alors nous commençons à exister, nous fabriquons une histoire de la pensée. De lui à l'autre, une histoire de nous se raconte. Des mots demeurent. Des idées s'enrichissent. Le passé est moins indomptable,

l'avenir est moins irrationnel.

L'échange des idées d'un être à l'autre. L'échange d'une pensée commune d'un être à l'autre. Quelques idées dans mes mains. Elles sont siennes, elles deviennent miennes. Une culture s'invente. Une culture prend le temps de se dire.

Jacques Lavigne a souvent insisté sur le fait que l'activité philosophique tient dans «un langage de base» que les humains se donnent pour s'entendre et s'écouter. Parfois dans l'abstraction même des concepts, le langage de base semble se perdre. Comme si les concepts n'arrivaient pas jusqu'au plus grand nombre, comme si les concepts ne parvenaient pas jusqu'à la communauté. Il faut alors s'acharmer. Le silence aidant. Il y a des communautés d'esprits qui ne peuvent pas survivre dans le bruit que fait toujours le social. Il y a des livres qui n'arrivent à l'être que parce que l'être accepte de faire taire le monde en lui. Seul. Un livre posé sur une table. Les pages s'offrant à nous avec leur énigme. Le mystère des idées s'éclaircissant un crayon à la main. Un livre est lu lentement.

Il y a des penseurs qu'il faut défaire comme on mange un homard. Il faut les pincer pour que la chair des idées s'offre à nous. Des livres qui demandent une participation de tout notre être. Des livres qui ne s'ouvrent que moyennant une patience que nous n'avons pas toujours.

C'est ici que s'arrête mon article. C'est maintenant que recommencent l'intimité, le silence des écritures, les rencontres discrètes.

Il est strictement inutile de tenter de forcer une société (philosophique ou autre) à admettre parmi les siens un penseur. Il est inutile d'exiger pour nous tous une histoire de la philosophie québécoise si les œuvres de cette histoire ne peuvent pas circuler, ne peuvent pas aboutir sur nos tables de travail, ne peuvent pas servir dans des salles de cours pour être réfléchies publiquement.

Il est inutile de vouloir sortir de l'ombre nos philosophes, nos penseurs, nos essayistes simplement pour les mettre en rang avec les autres.

(Suite p. 15)

Page d'album

par Pierre Vadeboncœur

Mon souvenir de Jacques Lavigne, c'est quelques images, des impressions générales, deux ou trois phrases que je me rappelle de nos conversations, Dieu sait pourquoi celles-là précisément, ainsi que la mémoire d'une certaine amitié entre nous pendant un temps qui ne fut pas long. Tout cela est si loin. C'était avant le déluge. De fait, avant la Guerre. Et puis nos chemins se sont séparés à jamais. Je l'ai revu pour la première fois, tout à fait par hasard, au début de mai de cette année, Côte-des-Neiges, près de Chez Vito. Je ne l'avais pas vu depuis 1950, je crois. Ceci vous donne une idée de la distance qu'il peut y avoir entre deux personnes d'espèces voisines, dans une même ville, tout le long d'une vie! Je l'ai reconnu tout de suite. Je me suis exclamé, avec joie: «Jacques Lavigne!» Il ressentait, je pense, le même plaisir. Nous avons échangé quelques phrases cordiales, des plus sincères. Puis il m'a laissé partir, car je me trouvais avec quelqu'un.

Je ne connais pas ses livres, car je suis très loin de la philosophie. Ma mémoire de lui n'est donc qu'une empreinte, et celle-ci tellement lointaine. Néanmoins, j'ai le sentiment très net de le connaître, grâce à l'image intérieure que j'ai conservée de lui. Cette image a une sorte de densité à laquelle je me fie.

Il venait un an après moi, au Collège Brébeuf. Nous nous étions peut-être connus à cause du journal du collège, auquel il collaborait et auquel je donnais aussi de courts articles. Les siens me semblaient remarquables, très bien écrits, écrits, à mon souvenir, d'une manière élégante, généreuse et sensible, bien que leur propos fût philosophique. Une fois, j'avais reçu la tâche d'amputer son article, trop long pour l'espace dont nous disposions. Il me re-

mercia pour la façon dont je l'avais fait. C'était quelqu'un de très agréable.

Il était d'un commerce simple et facile. Il était sérieux, mais sans aucune raideur. Sa conversation, souriante, parfois avec humour, se nourrissait d'une pensée attentive aux réalités ordinaires et de divers ordres. Cette pensée n'oubliait pas d'être concrète et c'est ainsi qu'elle me frappait. Il était humain. Il n'avait pas de prétention.

L'écrivain Pierre Baillargeon, peu prodigue de compliments, aisément railleur, regard et sourire narquois, aimait bien Lavigne. «C'est un bon esprit», me disait-il d'une manière sobre mais avec conviction, en pensant à ses articles et à ses conversations. Dans sa bouche, cette déclaration, garantie par le fait que pour une fois Baillargeon n'avait pas envie de se moquer, exprimait une estime non douteuse.

J'ai passé une partie de l'été 1936 à Saint-Gabriel-de-Brandon, chez des voisins de la famille Lavigne, dont la maison donnait sur la plage qui, du côté du village plus haut, borde à cet endroit le lac Maskinongé. J'avais seize ans et il était à peu près du même âge. Il me semblait pas mal plus mûr que moi. Je me trouvais encore assez puéril. Lavigne portait des jugements plus sûrs que les miens, mais sans aucune morgue ni affectation. Cet été-là, une fois, je me rappelle qu'il peignait, sur une petite boîte de bois, à l'huile, le paysage du lac vu par l'ouverture d'une ruine qu'il y avait non loin de la plage. Il parlait tout en s'appliquant à cette miniature, comme un philosophe.

Il parlait de la vie, du désir, de la littérature. Et que lisait-il? Je pense que

c'est un peu plus tard, mais il lisait Alain, Blondel (cette lecture-ci, difficile, me dépassant, m'impressionnait). Il lisait aussi Balzac, dont il disait qu'il «suggérait beaucoup».

J'affectionnais alors le romantisme. Lavigne railait gentiment cette préférence. Je défendais mon point de vue mais je savais bien que mon ami Lavigne avait raison.

De façon générale et en dehors de ce débat, j'étais plutôt pour le sentiment, il était plutôt pour la raison.

On ne change pas beaucoup, et cela explique des carrières. J'étais un peu déçu qu'il devienne un philosophe de métier. Il avait quelque chose d'un artiste ou d'un écrivain. C'est ce qu'à mes yeux laissaient entendre ses articles de collégien. J'ai regretté la littérature qu'il pouvait faire et qu'il ne faisait pas.

Au *Petit Journal*, que son beau-père avait fondé, il occupa pendant un temps un poste de direction. J'oubliais de mentionner ceci, par quoi je termine. Je tiens, d'un syndicaliste très peu enclin à apprécier les patrons, des propos plus que favorables à son endroit. Ce syndicaliste, permanent de la CTCC (CSN) dès 1950, Lavigne lui avait inspiré du respect. Mon ex-collègue de la CSN m'en parle encore. Je vous assure que ceci n'est pas rien! C'est un puissant hommage, croyez-moi.

«Je ne crois pas en l'au-delà, mais en la beauté de la vie»

Luce Guibleault
quelques temps avant sa mort

Le Devoir 15 juillet 1991

Manières de l'hétérodoxie

Autour de L'Inquiétude humaine

de Jacques Lavigne

par Robert Hébert

Au mois de mai 1984 à Québec, l'Association Québécoise de Philosophie organisait une table ronde sur Jacques Lavigne dans le cadre du 52^e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Jacques Beaudry et moi-même avions été invités par Yvan Cloutier, professeur au Cégep de Sherbrooke. Une seule personne assistait dans la salle, une amie. Ce fut l'occasion d'une belle rencontre; je donne ici quelques souvenirs d'une improvisation et la première version-brouillon avec notes, telle que retrouvée à la demande de Bernard LaRivière que je ne connais pas, professeur au Cégep de Saint-Jérôme.

Depuis quelques temps, pour fortifier mes esprits dans cette époque où l'irresponsabilité cynique de nos élites s'accroît avec la confiscation de notre puissance d'éducateurs et de citoyens, je fais une recherche. Pour me divertir. Une recherche sur le discours de l'indignation et de la fatigue dans l'histoire des idées au Québec. À partir bien sûr de Hubert Aquin (qui a fait sa maîtrise ès-philosophie avec Jacques Lavigne), «La fatigue culturelle au Canada français» dès 1962, dans *Blocs erratiques*, Montréal, Quinze, 1977; descendant jusqu'à la question étonnante de Lavigne «Notre vie intellectuelle est-elle authentique?» (*Le Devoir*, 22 novembre 1956), remontant à travers le *Journal de l'Inquisiteur* de Leclerc aux Éditions de l'Aube, 1958; jusqu'à son époustouflante antithèse, Lévy-Beaulieu «L'exigence de ce qui, même dans le désespoir, est incapable de mourir» (*Le Devoir*, 28 novembre 1981) sans oublier cette déclaration emersonnienne de Roland Houde à Chicago, intitulée *Proème* à la philosophie contemporaine: suicide ou reviviscence?», *Proceedings of the*

American Catholic Philosophical Association, XLVII (1973).

Je ne sais trop que faire avec tout cela, ces titres interrogatifs qui me laissent seul; je n'ai aucune idée de la lumière au bout du tunnel. Ma première impression — dans le contexte d'une sorte de physiologie de l'organisme québécois —, est que le discours de l'indignation et de la fatigue n'est jamais en fait un discours de ou du manque; il oblige à repérer les organes officiels qui font «manquer» quelque chose qui par ailleurs n'est pas! Cela est la chance de la pensée, de toute pensée. Rien ici n'a jamais manqué. Ontologie fataliste. Au contraire, ces discours indiquent du doigt, s'alimentent, dénoncent le trop plein compact des lieux communs qui circulent dans les diverses sphères de l'intelligentsia, à une époque donnée.

Les quelques «hétérodoxes» que je viens de mentionner sont aux prises avec du «réel bouché dur» — même à la petite échelle fantasmagique —, c'est-à-dire institué: leurs manières de penser, de (se) poser des questions, de vociférer sont issues, s'échappent à partir de et contre l'institution historique des problèmes qui les tuent. Ils ne revendiquent pas un *ailleurs* impossible (à quoi les réduisent souvent les orthodoxes, avec mauvaise foi) mais ils demeurent, par le travail immanent de leur inquiétude, au cœur d'une problématique universelle. Celle de l'invention, de la genèse éclairante, du recommencement. Les hétérodoxes sont simplement fatigués de toujours entendre les mêmes interprétations d'un réel qu'ils ont exploré et qu'ils font éclater chacun avec son mode d'écriture, sa discipline. Au beau milieu de son milieu immédiat. Voilà pourquoi il me semble que le discours d'indignation et de

fatigue coïncide chez eux avec le point culminant d'une *dépense effrayante d'énergie* qui est aussi une demande d'authenticité.

La question aujourd'hui est de reconnaître l'importance vitale de ces informateurs de première main. Leur cheminement, leur démêlés passionnels avec ceux qui mêlent Vérité et Pouvoir, les orthodoxes gestionnaires. À condition d'avoir du temps et les mains libres. La question est de comprendre qu'une société (ou une communauté philosophique) vaut essentiellement par l'évaluation de ses éléments vivants et contradictoires. Si cette société ne veut rien comprendre et les laisse mourir dans «leur jus», c'est qu'elle n'est rien d'autre elle-même que son propre cloaque.

J'emploie ici le mot «hétérodoxe, hétérodoxie» au sens de l'étymologie, ce que l'on a tendance à oublier. En grec, *eteros* signale tout d'abord l'*autre*, plus précisément au sens de l'un des deux ou dans une énumération quelconque, le second. Ce qui implique une certaine nature identique de l'un à l'autre. On peut ainsi parler de l'*autre œil* ou de l'*autre oreille*. Stéréo idéale. Ensuite, il signifie l'*autre* au sens de différent, opposé, contraire. Mono soudaine contre la monotonie. Sans trop insister sur le comique de la physiologie, nous pourrions dire que l'hétérodoxe fait plus que loucher comme le regard de Jean-Paul Sartre, il incarne un regard sur le triomphe des pouvoirs! L'hétérodoxe est un autre corps, une autre paire d'yeux mais il n'est pas radicalement d'une autre nature. D'où les déchirements internes. Je ne veux pas insister tel quel sur l'histoire religieuse du terme, encore qu'il serait extrêmement intéressant d'en saisir les causes, ensuite analyser le religieux dans le politique, le

scientifique, le littéraire ou même le psychanalytique, pour y faire l'appel des hétérodoxes.

Par ailleurs, il ne faut pas fermer les yeux sur un certain paradoxe. Il faut relativiser le beau rôle de l'hétérodoxe, il faut dépasser la nomenclature bruyante des schismatiques, anarchistes, rebelles, apostats, dissidents, renégats! Parfois l'hétérodoxe n'affronte rien ni personne, son discours est neutre, angélique, sans rapport aux justifications territoriales, musclées de la «pensée» du lieu. Le silence est de son lot mais sa simple présence soulève un problème. Parfois l'hétérodoxe est mû par une plus grande foi, une plus grande piété, un plus grand respect d'une certaine idée (que ce soit dans la réécriture des noms de Dieu ou du meilleur Programme de recherche). Il traduit à son compte ce que (*quid*) représente l'orthodoxie régnante; il est souvent conservateur et n'échappe pas au conflit des générations. *L'Inquiétude humaine* place bien Dieu «au centre de la vie humaine» et entre une vingtaine de remarques un peu moralisantes, on lit ceci sur la jeunesse: *Le costume est roi: la chevelure longue, les lunettes de corne. On prend la mascarade pour la réalité. De même que la présence de la pensée a pu engendrer l'absence de cravate on voudrait qu'en supprimant celle-ci on puisse faire apparaître celle-là.* Drôle et anecdotique. Je n'insiste pas.

Plus importants sont la cause et l'effet de fond. Si on dit que nul ne naît poète mais le devient, je dirais que nul ne naît hétérodoxe mais le devient malgré lui, à son corps défendant; il devient louche, il pense donc croche parce qu'on lui fait savoir qu'il est croche. Il s'aperçoit que ce qui est en cause est sa propre innocence originelle, doublé d'un travail réel, passionné mais que les orthodoxes ne perçoivent pas et construisent de toutes pièces comme une *menace*. Alors, mais alors, il s'aperçoit qu'il s'est fait prendre à la lettre par quelques mots fort simples: *ferveur, recherche, liberté* c'est-à-dire vérification sur le terrain et accomplissement de ces mots. Pris au piège de l'affirmation de sa liberté, il s'est fait avoir par la pensée et peu à peu sa seule carrière pensable d'ores et déjà pensée devient son tombeau, ou presque.

Voilà pour l'entrée en matière d'une relecture de Jacques Lavigne dont je viens d'entendre pour la troisième fois l'intonation de la voix, un peu saccadée. Maintenant, j'aimerais improviser sur quelques documents que j'ai apportés pour la circonstance.

1) Les rapports entre religion et philosophie sont essentiels dans le continuum de l'histoire: un petit livre trop rarement mentionné de Lewis White Beck, *Six Secular Philosophers*, New York, Harper and Brothers, 1960. Au programme, Spinoza, Hume (baptisé catholique), Kant, Nietzsche qui font toujours parler d'eux, plus près de nous, James et Santayana. (Par la nature et l'ambition du projet, Lavigne serait peut-être notre premier philosophe laïc dans le siècle. Pour des raisons historico-culturelles qui tiennent au grand Virage Catho de 1879, il était a priori suspect.) En somme, il y a chez ces esprits une attitude séculière, une écriture et un tranchant possibles, une volonté d'interprétation qui ne se plaît pas avec les codes de droit canonique, les programmes de parti, les tapes pontificales et familiales dans le dos. L'hétérodoxe est la bête noire du pouvoir qui nomme, impose le «réel», normalise, décide des procédures, d'exclusion ou de mise en pénitence –; il est surtout la bête noire des historiographes qui aimeraient réduire le passé à un sens évident, consensus consenti, ou qui voudraient se reposer dans la loi d'un lieu commun académique. Comment penser l'histoire d'une peuplade, d'une société, d'une civilisation à partir de la «singularité» de ses hétérodoxes? La question est de taille mais le scepticisme n'est pas une réponse.

2) *Mélanges sur les humanités*: Québec-Paris, P.U.L.-Vrin, 1954. Exemple acheté au Palais du Livre en 1978 si ma mémoire est bonne. Une découpe de presse collée à l'intérieur (*Notre temps*, 24 décembre 1955, signée Émile Chartier, p.d.) nous apprend qu'il faut tout d'abord écarter de cette collection une étude de M. Jacques Lavigne dont on n'aperçoit guère la référence aux humanités. Il faut ensuite souhaiter que la causerie du maître Gilson fasse l'objet d'un tirage à part.» Or de ces deux seules contributions laïques, celle de l'académicien Gilson est la plus facile: il improvise avec ce jeu médiéval qui consis-

taut à ouvrir au hasard la Bible et tenir le premier énoncé lu comme un oracle. Et hop! Le beau fragment de Lavigne intitulé «La figure du monde», tendu et décanté, doit être mis en rapport avec son manifeste aux extraordinaires scansions négatives, «Exigence» (*Amérique française*, III, novembre 1943) que voici. Au sommaire, Pierre Baillargeon, François Hertel qui préparait son roman hégélien *Anatole Laplante, curieux homme*, Gilles Hénault, Anne Hébert, Jacques de Tonnancour, Judith Jasmin, tous et toutes respectables.

Ce collectif publié par le Collège Jean-de-Brébeuf contient treize autres contributions de Jésuites dont deux toujours actifs allaient plus tard défroquer: Pierre Angers et André Vachon («Virgile, éducateur de l'instinct métaphysique»). À la table des matières, on a noté sur Vachon: «contredit le père Raymond» et sur Lavigne «trop général, hors-d'œuvre alambiqué».

3) Depuis Pascal et la traduction française du terme *uneasiness* chez Locke, le thème de l'inquiétude est fondamental dans la modernité, bien qu'il ne recoupe pas celui de l'angoisse, *Angst*. Plus près du miroir atlantique, il faut relire Daniel-Rops, *Notre inquiétude. Essais*, 1926, réédité par la Librairie académique Perrin en 1953 – avec une épigraphe de Soupault «On publie pour chercher des hommes»; document ethnophilosophique très étonnant, encore lisible, qui fait comprendre la dépression morale française entre les deux Guerres. François Hertel, *Leur inquiétude*, Montréal, Éditions Jeunesse-Albert Lévesque, 1936; branché sur la réalité nord-américaine, également intéressant pour les ch. II (Notes pour une histoire de l'inquiétude) et IV (L'inquiétude des jeunes Canadiens français). *Lettres inédites sur l'inquiétude moderne*, Paris, Éditions universelles, 1951 – les deux Maritain, Gide, Claudel, Schwob, Aldous Huxley et Elie Faure. J'ai toujours trouvé dommage que la bibliographie de *L'Inquiétude humaine* ne mentionne pas ces titres mais comme Lavigne l'a écrit: *l'homme lui-même est l'auteur de lui-même*. Il a lui-même assumé son propre cheminement et en a payé le prix local.

Aujourd'hui, Jean Deprun reprend

ce thème dans l'histoire des idées. On pourra lire de lui, qui se définit comme un «métis culturel» entre philosophie, littérature et musique, «Problématique de l'inquiétude», *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXXIII (janvier-mars 1979).

4) Ouvrage nord-américain (beaucoup d'indices dans les chapitres consacrés à la science et à la société), *L'Inquiétude humaine* repose entièrement sur une méthode d'immanence d'inspiration blondélienne et par conséquent augustinienne. D'ailleurs le livre s'ouvre sur un discours de la méthode. Important à remarquer. C'est dire qu'à cette époque, il se situe dans la querelle du modernisme (condamné par l'encyclique *Pascendi* comme le «rendez-vous de toutes les hérésies») et reheurte encore de plein fouet l'institution cléricale du thomisme élu par l'encyclique *Aeterni Patris* de 1879. Sans oublier les subtilités apologétiques qu'il énerve, examinées à la loupe sous le spectre de la philosophie païenne et de Spinoza. Moi, je n'ai jamais fréquenté Blondel et je n'ai jamais eu à subir la farce catholico-romaine, ayant été formé par les Pères Saint-Viateur entourés de laïcs super-lettrés et exigeants – les Clercs et Pères Saint-Viateur n'étant ni Jésuites, ni Sulpiciens ou Dominicains! Cependant, une certaine littérature m'a toujours fasciné: Kierkegaard dans ses aspects ludiques, toute la littérature russe

et les premières traductions de Chestov, Unamuno, Kazantzakis auteur entre autres de *Zorba le Grec*, roman-film d'une génération entre Bunuel et Bergman. Ou alors les mystiques qui ont incarné la dangereuse méthode d'immanence. Eckart, Jean de la Croix, Hadewich d'Anvers, Angélicus Silésius. Bref, les grandes soifs d'absolu en dehors des rails du discours institutionnel. J'y reviendrai peut-être un jour. Il est étonnant que *L'Inquiétude humaine* n'ait pas été officiellement condamné mais le pire affront à faire à un laïc était de faire silence sur son travail et de faire payer autrement cette inspiration augustinienne. Les querelles de territoires intra-religieuses n'ont rien de transcendant, elles font partie de l'histoire de l'Occident chrétien; or, la province de Québec fait partie de l'Occident...

5) Cependant, quelqu'un fut condamné de façon exemplaire par la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office: Henry Duméry, disciple de Blondel, phénoménologue d'une religion (tout comme Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas) et lecteur passionné de Plotin, dont quatre ouvrages ont été mis à l'Index par le décret du 4 juin 1958. Voici une photocopie de l'édition française de *L'Osservatore Romano*, 27 juin 1958. Le sens de cette condamnation est donné entre autres avec une citation de l'encyclique *Pascendi*: «Nous avertissons les maîtres qu'ils soient par-

faitement persuadés de ceci: délaissier l'Aquinate, surtout en métaphysique, ne va pas sans grave dommage». Ceci se passait quelques années à peine en France, avant l'*aggiornamento* du Concile de Vatican II et la Révolution tranquille des idées dans la province de Québec.

En 1968, Henry Duméry a signé avec François Châtelet la vigoureuse et rigoureuse entrée «philosophie» dans l'*Encyclopaedia Universalis*: pour des raisons d'ordre géo-historique et trans-idéologique, il serait intéressant de s'y confronter. Rappeler l'autre virage d'une mémoire.

Revenant au discours d'indignation et de fatigue que j'ai mis de côté pour préparer cette brève intervention, il devient clair que là où la structure physiologique de l'organisme permet la substitution de nouveaux consensus «non doxiques», il faut poursuivre le travail de l'immanence et de l'inquiétude – à vrai dire, j'ai toujours su cela; penser croche, redevenir louche pour autrui, avoir l'audace et le courage de regarder dans le blanc des yeux ceux qui contrôlent le nouveau discours de la norme et de la «réalité», paradis et paradigmes triomphants. Une nouvelle espèce d'hétérodoxes se seront faits avoir par la pensée qui n'a pas de fin, une pensée qui ne finira jamais de questionner.

Jacques Lavigne existe... (suite)

Pourquoi faudrait-il faire de Jacques Lavigne l'un de nos classiques si c'est pour le jeter dans l'histoire?

A-t-on besoin de son œuvre pour ériger une statue, pour nous prouver quelque chose? Les œuvres sont faites pour vivre, pas pour obstruer nos mémoires. Jacques Lavigne en statue ce n'est rien. C'est de Jacques Lavigne en philosophe dont nous avons besoin.

La Libre Pensée Québécoise

présente ses meilleurs vœux à
tous ses lecteurs et lectrices.

Jacques Lavigne

Critique de notre philosophie nationale

par André Vidricaire
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Ce témoignage me permet de reconstituer le milieu doctrinaire québécois des années 50 qui a tenté de réduire Jacques Lavigne au silence. Par contre, je voudrais présenter l'usage que les promoteurs du thomisme voulaient faire de cette doctrine dans le cadre de l'idéologie de conservation. Au lieu de considérer cette réflexion québécoise en philosophie comme étant une simple copie romaine, sans originalité, décrochée des réalités concrètes et imbue d'autoritarisme, j'expliquerai comment, à sa naissance, elle a légitimé dans et pour la société canadienne-française une pratique entièrement consacrée à la spéculation philosophique. Prenant pour figure exemplaire L.A. Paquet* (1859-1942), je montrerai que cet homme de principes a été le premier à tracer à la fois le programme et l'histoire d'une philosophie nationale dont la problématique fondamentale va se perpétuer jusqu'en 1950. Mais son entreprise produit deux effets contradictoires. En effet, Paquet, en mettant en valeur, d'une part, l'expérience d'une réflexion canadienne-française en philosophie et d'autre part, son histoire et sa nécessité, suscite dans l'élite pensante de ce pays un vaste mouvement doctrinal entièrement nouveau. Par contre, son interprétation par trop unilatérale de cette expérience canadienne-française en philosophie aboutit à une pratique normative extrêmement autoritaire de même qu'à des réactions iconoclastes tout aussi

* N.D.L.R.: L'orthographe du nom de Mgr L.-A. Paquet (ou Pâquet) a fait l'objet d'une controverse; v. Roland Houde, *Histoire et philosophie au Québec*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1979, p. 74.

autoritaires. En conclusion, j'établirai que Jacques Lavigne a vu que les déficiences de cette expérience dans la réflexion philosophique qui en justifiaient sa révision nécessaire, étaient néanmoins une recherche de l'être (canadien-français) et d'une forme qui l'exprime. C'est pourquoi, au lieu de se croire obligé de devoir renier ce passé, défini comme une immense erreur, il a repris ces intentions premières, mais dans une forme de réflexion entièrement renouvelée.

Contexte doctrinaire

Septembre 1964, je commence ma carrière de professeur de philosophie au Collège Sophie-Barat dirigé par les Dames du Sacré-Cœur. En philosophie, nous sommes trois générations à nous partager les enseignements de la logique, de la cosmologie, de la psychologie rationnelle, de la métaphysique et de la morale: M. et Mme Charles Murin sont les aînés, Jacques Lavigne dans la force de l'âge et moi-même qui viens de terminer ma maîtrise. De la génération réformatrice des années 60, il me semble que mes maîtres de l'Université de Montréal, dont M. Murin et les Pères Régis et Lachance, o.p., lèguent une tâche pleine de promesses: je n'ai qu'à poursuivre en toute liberté une réflexion qu'ils ont initiée. Aussi, je comprends que ces traités sont non pas une doctrine, mais une nomenclature de matières à questionner en regard des nouvelles aspirations de la société québécoise!

De son côté, Jacques Lavigne offre un optimisme beaucoup plus circonspect. Il porte le poids indépasseable d'une douleur que je ne saisis pas bien. Puis, par bribes, j'apprends qu'il est en chômage forcé depuis que l'Université de Montréal et le

Collège Brébeuf lui ont fait des difficultés. Le pouvoir autorisé l'ayant stigmatisé fou¹, son entreprise philosophique ne peut se poursuivre dans les institutions d'enseignement supérieur. En quarantaine, il vivote au cœur d'un silence de glace.

Mais encore là, il me semble que le «cas Lavigne» est le dernier sursaut d'une histoire révolue de l'époque duplessiste. Même en ce collège, ça bouge en 1964 et 1965. Certes, le cardinal Léger fait sa visite dans le plus grand appareil: les filles, jambes croisées sous la jupe grise et le veston rouge, reçoivent son éminence qui porte la soutane rouge et la cape d'hermine. Par contre, un des professeurs de philosophie est contesté par les filles. Des enseignants, dans la foulée de ce qui se passe au Collège St-Ignace, fondent un syndicat de professeurs laïcs. Le journal étudiant critique la bourgeoisie. C'est la génération de Paule Baillargeon, Ginette Paris, Diane St-Jacques, Louis Laprade, Monique Dumont, Joanne Chevrier, Denise Bilodeau.

Jacques Lavigne n'est pas dans le coup. Sourire malicieux, il paraît m'indiquer que je confonds la modernité avec la modernisation et surtout que je ne perçois pas les nombreux pièges que comporte ce changement nécessaire. Les idées sont peut-être discutées depuis *Bonheur d'occasion* (1945), *Les Plouffe* (1948), *Le Refus global* (1948), et *Cité libre* (1950), mais les sciences de l'homme sont des disciplines suspectes et les institutions leur font un accueil parcimonieux. Enfin, le pouvoir est toujours entre les mains des mêmes personnes. C'est Mgr Léger qui succède en 1950 à Mgr Charbonneau obligé de démissionner et de s'exiler².

En résumé, les conséquences du vaste mouvement de restauration doctrinale initiée par Mgr L.A. Paquet au tout début de ce XX^e siècle continuaient d'exercer une influence sur les divers milieux de pensée. Avant la guerre, la grande innovation en philosophie avait été le remplacement du manuel de Lortie (1909) par la publication simultanée (1937) des manuels thomistes de Fillion et de Grenier³, tandis que Hermas Bastien dans son bilan de *l'Enseignement de la Philosophie au Canada français*⁴, adoptait le mot d'ordre du «Vers un thomiste vivant» cautionné par Jacques Maritain et Étienne Gilson⁵.

Après la guerre, le thomisme demeurait la philosophie obligée. À la Commission d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada, Charles de Koninck déclarait: «Les universités et collèges du Canada français, étant catholiques, ont le devoir de former les étudiants de philosophie selon la méthode, la doctrine et les principes de saint Thomas d'Aquin»⁶. Comme d'autres philosophes laïcs⁷, il réclamait surtout de distinguer la théologie de la philosophie pour qu'ils puissent accéder à son enseignement. Ainsi, Venant Cauchy rattaché à la Faculté de philosophie de Montréal publiait en 1958 *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas*. Dans les départements des Sciences de l'Homme de Québec et de Montréal, la doctrine sociale de l'Église demeurait la référence intellectuelle⁸. Jacques Lavigne a raconté que le directeur du département lui avait demandé de faire porter ses travaux de recherche philosophique sur la science économique parce qu'ayant «adopté une structure mathématique», elle «s'était détachée de sa finalité sociale et humaine» et «par conséquent elle faisait fausse route»⁹.

C'est dans ce contexte qu'il publie *l'Inquiétude humaine* dont l'augustinisme dérange les canons de l'orthodoxie¹⁰. A.M. Robillard o.p. écrit¹¹ que «J. Lavigne a (donc) grandement tort, à notre avis, de préférer ici Blondel à saint Thomas d'Aquin, car il prive sa démonstration d'un appui qui ferait en même temps sa plus grande force». Comme ce livre est néanmoins «tributaire de la philosophie chrétienne»¹², cette discussion m'est apparue fort byzantine et ne fait que

reproduire, me disais-je, la polémique scotiste-thomiste d'Ephrem Longpré avec le cardinal Villeneuve en 1927¹³. Il ne s'agit que d'un ébranlement momentané des convictions thomistes, semblable à celui qu'a éprouvé Hermas Bastien à la conférence de Longpré «devant une salle comble à Saint-Sulpice»¹⁴. Cette grande famille de pensée saura bien faire sa place à Lavigne à côté de saint Thomas d'Aquin, Saint Albert le Grand, Cajetan, Suarez, Occam, Duns Scot, Avicenne, Avicbron, Maritain, Gilson en décrétant que cette divergence intellectuelle est sans conséquence sur la vision scolastique d'ensemble. Bref, jeune professeur, je me refusais à voir l'ostracisme que subissait Lavigne. Il faudra que moi-même, je vive une querelle similaire à propos de la sémiotique de Greimas, opposée à la sémiotique de Peirce et de Morris, pour découvrir que la pratique philosophique au Québec s'exerce au cœur de pouvoirs qui contrôlent les choix et l'usage des systèmes de pensée...

De fait, la philosophie est un élément organique de la société depuis la fondation de la Nouvelle-France. À la différence des «petites sciences» — comme la botanique avec le frère Marie-Victorin — et des sciences humaines qui ont fait l'objet de combats pour obtenir une légitimité sociale, la réflexion philosophique se confond avec les visées politiques et religieuses des colonisateurs de la France, puis des élites autochtones. Ainsi, pendant des siècles; des thèmes proprement québécois — rapport de l'Église et de l'État, formes de gouvernement, juridiction sur l'éducation et l'assistance, nationalité, liberté de conscience, etc. — sont l'objet d'une réflexion philosophique selon les projets et les points de vue de l'élite cléricale.

Pour une philosophie nationale

L.A. Paquet est l'exemple le plus illustre de ce mode de réflexion. Homme de doctrine, il marque un moment d'achèvement¹⁵ de la conscience philosophique canadienne-française, tout comme F.X. Garneau l'avait fait pour la conscience historique en 1850. Certes, cette conscience philosophique ne date pas de lui. Déjà, avant et après 1760, la philosophie

avait obtenu ses lettres de créance grâce à Martin Bouvart, Jérôme Demers, I.L. Desaulniers, etc. Mais Paquet est le premier à tracer à la fois le programme et l'histoire d'une philosophie nationale dont la problématique fondamentale va se perpétuer jusqu'en 1950.

Paquet écrit son œuvre à une époque où l'Europe, dans un contexte d'une sécularisation triomphante, connaît des bouleversements profonds: la fin du pouvoir temporel de l'Église en 1870; l'Internationale communiste et le bolchevisme¹⁶; la séparation de l'Église et de l'État en 1905; le mouvement ouvrier; la guerre de 14. En outre, ces événements se produisent alors que les savoirs se coupent de la religion. Comme le déclare le premier numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893), la philosophie, en rejetant tout rattachement à la théologie, «n'est le vestibule d'aucune Église». La politique devient un art indépendant de la morale et de la religion. Les sciences développent des méthodologies dont les résultats conduisent à une critique radicale de l'ontologie spiritualiste. Bref, le monde moderne subit de tels désordres parce que son humanisme rationaliste est en crise. C'est pourquoi, l'Église crie son angoisse de voir le spirituel bafoué par le positivisme scientifique et l'utilitarisme social. Des courants d'idée et d'action sociales catholiques émergent: le catholicisme libéral, le catholicisme social et la démocratie chrétienne. Mais Rome condamne le libéralisme, le modernisme et l'intégralisme¹⁷. À son dire, seule la restauration du thomisme peut susciter une philosophie chrétienne au fondement d'un nouvel ordre social.

Entre 1880-1920, le Canada français n'échappe pas aux changements que connaît l'Europe. La guerre soulève la question de la conscription. Une démographie spectaculaire suscite des mouvements migratoires aux États-Unis, au Lac St-Jean et en Abitibi. D'autre part, c'est l'implantation du capitalisme industriel et la prolétarianisation du peuple; l'émergence d'une classe ouvrière agissante dans des quartiers urbains surpeuplés et insalubres donne naissance à des syndicats internationaux et au Parti ouvrier. Bref, «le ciel du Québec» devient profané. Mais pour la société canadienne-française, cette histoire se fait

sans elle. Minoritaire, elle n'a pas le contrôle sur son avenir et redoute l'assimilation pure et simple. Sans projet collectif, ce peuple, en ce début du XX^e siècle, ne peut qu'être velléitaire. Seule, l'Église canadienne dont le statut d'Église de mission se transforme en 1903 en Église nationale, présente une force avec laquelle il faut compter¹⁸. Depuis Bourget, le milieu ecclésiastique, d'une fidélité exemplaire aux directives doctrinales et administratives de Rome, est un guide idéologique puissant.

L.A. Paquet qui appartient à cette élite cléricale dominante et qui en partage sa vision romaine, est par ailleurs très conscient des problèmes sociopolitiques que vit le Canada français en train de s'industrialiser et de s'urbaniser de même que des dangers d'une crise spirituelle imminente qui, fatalement, conduirait cette société aux mêmes déboires qu'en Europe¹⁹. C'est pourquoi, rejetant tous les courants d'idées condamnés par Rome, Paquet fait l'apologie d'une vision spirituelle de la société canadienne-française en articulant Dieu et patrie. En effet, considérant le fait que les Canadiens ne sont pas les acteurs réels de leur destinée temporelle, Paquet invente une représentation sacralisée de leur société et de leur culture qui a pour effet de départager les activités et les responsabilités des Anglo-protestants voués aux tâches profanes, tandis que les Canadiens français – «Peuple élu» – s'adonnent à une mission spirituelle en cette Amérique. À partir des années 20 jusqu'à aujourd'hui, cette division des tâches sera comprise comme un refus, de la part de Paquet, de la modernité et de toutes les valeurs profanes. À mon avis, son enjeu est tout autre. En effet, tout en reconnaissant l'ordre temporel, il veut affirmer, à la suite de Maritain, la «primauté du spirituel» dont les principes et les valeurs viennent guider et orienter le monde profane. Bref, pour Paquet, l'ordre terrestre ne peut pas être la fin ultime et toute doctrine qui la professe, donne lieu aux pires aberrations. C'est pour éviter ces cataclysmes aux Canadiens français et en même temps donner une issue à leur impasse nationale qu'il leur assigne la tâche d'édifier un nouvel ordre spirituel en ce pays.

Par ailleurs, pour que cette mission se réalise, il faut, selon les expressions de

Paquet, des «apôtres de la pensée» et des «soldats de l'esprit» qui viennent éclairer par leurs principes la marche et l'orientation du monde et de la société tout en respectant leurs domaines. En ce siècle de crise de l'humanisme, l'histoire s'avère inapte à donner un sens à cette société canadienne-française comme l'avait fait en 1850, F.X. Garneau. Il faut plutôt une doctrine qui soit à la fois instrument d'enseignement, de justification, de défense et de combat face à ce monde qui rejette la réalité de l'ordre spirituel. C'est pourquoi, Paquet propose aux intellectuels d'ici la tâche de restaurer le thomisme. En effet, cette doctrine foncièrement spiritualiste comporte un ensemble de principes qui implicitement et virtuellement – et non pas explicitement – sont autant de moyens de trouver des enseignements et des directives. Bref, cette doctrine n'est pas tant réponse toute faite que le choix d'une orientation générale à privilégier et à protéger pour assurer la vitalité du peuple canadien-français.

À côté de l'action pratique et matérielle, Paquet met en valeur la nécessité d'une réflexion canadienne-française en philosophie et ainsi rend légitime dans cette société une pratique réflexive entièrement consacrée à la spéculation philosophique. Son programme suscite une vaste association doctrinale vouée à la défense de l'Église, de la patrie et de la science. Contrairement à *Cité libre* qui en 1950, n'a guère créé de nouveaux principes²⁰, ce mouvement philosophico-théologique développe une nouvelle vision. Au lieu de répéter le XIX^e siècle, ce mouvement met de l'avant un ensemble de principes spirituels, politiques et sociaux qui donnent lieu, par exemple, à une vision hiérarchisée de l'organisation de la société où sont définis les droits et les devoirs respectifs de l'individu, de la famille, des associations, de l'Église et de l'État, et dont les applications au Québec prennent les formes du syndicalisme catholique, du corporatisme, du système d'éducation et d'assistance régi par la religion, etc.

En outre, Paquet annexe à ce programme une référence à une histoire des idées québécoises²¹ qui établit finalement que ce mode de réflexion est connaturel au peuple. En effet, estompant tous les débats

suscités par des intellectuels pour ne considérer que l'institutionnalisation de l'enseignement de la philosophie, Paquet met à jour une histoire nationale de la pensée et des idées qui va devenir la représentation la plus courante dans la conscience historique des générations suivantes. En effet, c'est à partir de Paquet qu'on s'est mis à croire que nos idées au Québec ont toujours été spiritualistes, catholiques et traditionnelles. C'est à partir de la représentation qu'il donne de notre propre expérience dans la pensée qu'on s'est mis à croire que nous avons été unanimement thomistes et qu'en philosophie nous n'avons fait l'expérience que d'un seul mode de réflexion.

La critique de Lavigne²²

Dès les années 40, Jacques Lavigne est conscient des impasses de cette réflexion thomiste. Mais il ne la nomme jamais. Sa critique, à la différence de nos modernes, porte non pas sur le thomisme ou sur un autre système de pensée, mais sur l'usage que les Canadiens français en ont fait dans leur propre manière de philosopher. «La philosophie au Québec», dit-il, s'est «développée davantage comme la traduction d'un cadre juridique où les idées sont converties en lois auxquelles on se complaît d'obéir plutôt que comme une inspiration»²³. Pourtant, nous l'avons vu, le projet philosophique de Paquet visait à l'implantation d'une pensée nationale connaturelle à l'être québécois et capable de fonder son action. Comment expliquer que cette orientation légitime donnée à la réflexion d'ici ait abouti à une telle impasse? À mon avis, c'est ici que la lucidité de Jacques Lavigne apparaît dans toute sa grandeur.

Selon lui, une œuvre personnelle et universelle ne peut se réaliser simplement en joignant des théories à des faits, des idées générales à des expériences et des actions. Une pensée créatrice consiste plutôt à faire des idées avec des significations vécues qui ont dépassé justement les expériences et les théories. Au dire de Lavigne, plusieurs portent cette signification en leur âme:

Nous la sentons présente chez ces femmes dont la vie n'est qu'un amour et cet

amour une série de grandes pensées dont nous ne connaissons jamais que la bonté qu'elles inspirent; nous la pressentons encore chez ce jeune homme qui porte dans son cœur le goût de la vérité comme le fardeau d'un secret, de peur d'entendre dire que son espérance est une illusion; nous l'éprouvons enfin en face de ce travailleur, dont le métier est obscur, et qui, lorsqu'il sent le désir de se confier ne trouve rien à dire d'autre avec ses mots imprécis, que des choses importantes et qui vous touchent.

L'erreur du programme thomiste de Paquet est que ce système philosophique, au lieu de se «dissoudre en puissance agrandie» de l'âme, se soit substitué à cette âme. On le voit: la déficience dans cette manière de penser ne porte pas sur le projet de penser philosophiquement des thèmes québécois, ni sur le choix du thomisme mais bien sur l'usage de cette philosophie qui, au lieu de mettre en idée notre vie intérieure, se met à dominer cette vie elle-même et d'être un instrument de suprématie sur d'autres expériences de réflexion.

Certes, il demeure vrai que Paquet et tout le mouvement thomiste visaient à sauver l'âme québécoise en lui associant une tâche spirituelle exceptionnelle en cette terre d'Amérique. Mais, dans les faits, ceux-ci ont remplacé le fardeau de la conquête de cette âme par un schéma figé de préceptes qui ont eu pour conséquences que cette âme «nous est devenue absente» et que «nous n'en connaissons plus l'usage». Il y a sans doute, des raisons historiques, culturelles et sociologiques à l'échec de cette manière de penser. Mais l'important pour Lavigne est de montrer qu'il n'est pas facile de s'en sortir et que plusieurs réactions sont encore des impasses.

Par exemple, il y a des traditionalistes qui par «peur de diminuer la vérité, d'attaquer l'immobilité des formules et par elle la réussite de la conscience», rejettent toutes les formes de changement. Mais à côté de ces réactionnaires, il y a les modernes qui abandonnent la tradition pour des «solutions pensées ailleurs» ou encore «pour des problèmes vécus ailleurs». Ainsi, à la différence des thomistes d'ici qui avaient au moins rendu possible que le Québec se pense en extériorité, ceux-ci ont choisi d'accéder à l'universel en niant tout

rapport quelconque de la réflexion philosophique avec l'ici de la culture et de son histoire. La philosophie est comme les mathématiques: il suffit d'en faire avec tous ceux qui en font en Occident, estompant le fait que cette pratique philosophique de «rattrapage» demeure une substitution de l'âme.

Pour Lavigne, encore une fois, une pensée authentique, une pensée universelle et personnelle est à la suture vécue des expériences et des idées, à la jonction éprouvée de la vie et d'une tradition théorique. Autrement dit, l'universel est au cœur des choses singulières: par exemple, dans ce «regard» particulier qu'une personne porte sur soi, le monde et autrui. C'est pourquoi, il faut prendre conscience que les significations universelles sont accessibles à tous les êtres humains. En effet, liées à des existences limitées et fragiles, des significations comme l'émerveillement, l'amour, l'espérance, la fidélité, etc., ne sont finalement que la traduction concrète d'une quête de dépassement jamais achevée de telles insuffisances. Ces significations sont des manières d'être d'ordre qualitatif qui donnent sens à des expériences. C'est à la philosophie qu'il revient de faire des idées de ces significations rarement exprimées, pour agrandir et faire grandir la conscience de ces «regards». Mais tout le problème est d'identifier les voies pour penser ces significations vécues. La difficulté est d'accéder à cette âme longtemps «dépendante» et «faible». Le drame est de conquérir cette âme que «l'extérieur ne cesse de contredire» ou de décourager «à force de grandeur et de puissance». L'impasse est de trouver comment «se saisir en intériorité» quand la peur, la fermeture ou toutes les fascinations externes dominent. En résumé, la question est de tracer les voies de cette quête de l'être (québécois) et d'une forme qui l'exprime. Ce n'est pas le lieu ici de présenter les analyses fort complexes que Jacques Lavigne a publiées dans deux livres – *L'Objectivité* (1961) et *Philosophie et psychothérapie* (1987) – qui méritent de figurer en bonne place sur nos tables de travail. Mon propos visait à montrer comment, à la différence des modernes, il a repris et transformé le programme des thomistes d'ici préoccupés de l'âme québécoise.

En guise de conclusion

Que conclure? C'est un fait que le thomisme reste, dans l'histoire des idées québécoises, un événement central aux conséquences extrêmement traumatisantes. Par ailleurs, aux iconoclastes modernes de tout crin qui ont cru ou croient qu'il fallait rejeter ce passé jugé comme non philosophique pour pouvoir poursuivre à partir d'eux la vraie expérience d'une réflexion philosophique²⁴, il faut rappeler les faits suivants: le mouvement thomiste, au tournant du siècle, a démontré la nécessité et la légitimité d'une réflexion proprement québécoise en philosophie et ainsi suscité un vaste mouvement intellectuel. Comme l'écrit Pierre Elliott Trudeau, pourtant l'adversaire le plus redoutable de cette école, celle-ci «fut à peu près seule à dresser une pensée»²⁵. En second lieu, le thomisme d'ici a appliqué sa grille méthodologique sur des thèmes proprement québécois jusqu'alors absents de cette doctrine. Dès lors, il ne s'agit pas tant d'une imitation servile que d'un questionnement de l'être québécois à l'aide d'un système philosophique exogène, et selon le projet et le point de vue des élites cléricales. Enfin, ce thomisme, pour justifier son programme doctrinal, a construit une histoire de la pensée canadienne-française qui aurait toujours été spiritualiste et conaturale à l'être québécois. Ce faisant, ce mouvement aura révélé que l'histoire des idées et de la pensée canadienne-française n'est pas une quête qui a pour point de départ un néant à combler, mais consiste plutôt en une tradition théorique spécifique qui mérite de figurer à côté de sa littérature (Mgr Camille Roy) et de sa peinture nationale (Napoléon Bourassa) pour constituer des aspects fondamentaux de l'identité de ce peuple. En résumé, je dirais que cette école a pris au sérieux l'âme québécoise en lui dévoilant un passé, une orientation et une tâche spirituelle qui ne visaient rien d'autre que sa conquête.

Nous connaissons les impasses de cet excès de sens unilatéral, opportuniste et hégémonique et qui, par surcroît, a étendu son orthodoxie dans tous les recoins de la conscience québécoise. Au lieu de conquérir son âme, le Québec l'a figée en sacralisation muette. Aussi des changements radicaux s'imposaient.

Abandonnant ces anciennes prohibitions insensées, il s'avère, par contre, que ceux qui ont remplacé les thomistes d'hier ont construit une maison sans âme, une maison où nous sommes plus étrangers à nous-mêmes qu'avant. Ils pratiquent une philosophie à l'image de la modernité que nous cherchions à rattraper. En effet, leur réflexion, au lieu d'être une expérience de liberté intérieure, s'avère être, à nouveau, au service d'un idéal non critiqué. La cause change: l'idéal de la modernité remplace l'idéal nationaliste; le Québec troque son folklore traditionnel pour être à l'heure du

temps présent de l'Occident. Mais ce faisant, la pratique philosophique devient instrument de cette modernité, c'est-à-dire sa règle de fondation, de justification et de contrôle. Le Québec change sans doute d'«âge». Mais cette manière moderne de philosopher demeure un substitut de l'âme d'ici et apparaît, dès lors, comme n'étant pas foncièrement différente de la pratique thomiste devenue orthodoxie.

Pour Lavigne, il n'est pas facile de retrouver les chemins de l'être (québécois) et d'une forme qui l'exprime. «Au Canada

français, c'est ce passage par l'intérieur qui, dès le début, a été manqué²⁶. C'est à l'élucidation de ce passage que se consacre depuis plus de 40 ans le philosophe Lavigne. À cette entreprise, il nous faudra joindre une révision de notre historiographie de la pensée québécoise pour corriger certains mythes, notamment à propos du thomisme et pour établir que le Québec n'a pas été une terre stérile pour d'autres expériences de réflexion théorique²⁷.

Notes:

1. Jacques Lavigne: *Philosophie et psychothérapie*, Québec, Éd. du Beffroi, 1987, pp. 242-250.
2. *Philosophiques*, 1976, vol. 3, no 1, pp. 72-75.
3. *Revue dominicaine*, juin et nov. 1937.
4. H. Bastien publie son livre en 1936.
5. Propos rapportés dans la *Revue dominicaine*, mars 1937.
6. *Matériaux pour l'histoire des institutions universitaires de philosophie au Québec*, collectif, ISSH, no 4, tome II, pp. 159-163.
7. J. Lavigne dans *Autour de Jacques Lavigne, philosophe*, par Jacques Beaudry, Éd. du Bien Public, 1985, texte de 1945, page 88; *Cité libre*, 1953.
8. À propos de la Faculté des sciences sociales de Montréal dans les années 1950, lire le témoignage de Marcel Rioux dans *Un peuple dans le siècle*, Montréal, Éd. Boréal, 1990, pp. 117-120.
9. Dans *Philosophie et psychothérapie*, p. 242.
10. Déclaration de J. Lavigne, *Matériaux*, tome II, pp. 92-93.
11. *Amérique française*, 1954, vol. 12, no 2, pp. 105-114.
12. Jacques Brault dans *Parti Pris*, mars 1965.
13. *Le Droit*, 25 nov., 5 et 9 déc. 1927
14. *Ces écrivains qui nous habitent*, 1969, p. 157.
15. Cette interprétation m'est suggérée par un article de Fernand Dumont intitulé «Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIX^e siècle», dans *France et Canada français du XVI^e au XX^e siècle*, édité par C. Galarneau et E. Lavoie, Québec, PUL, 1966, pp. 269-290.
Comme Garneau en histoire, l'œuvre philosophico-théologique de Paquet se veut projet de vérité qui cherche à transcender ses conditions de production. C'est pourquoi, il ne serait pas abusif de parler de naissance d'une philosophie nationale au tournant du siècle.
16. L.A. Paquet: article sur «le bolchevisme» dans *Études et appréciations. Thèmes sociaux*, Québec, 1912, pp. 141-175.
17. L.A. Paquet: articles sur «le modernisme» et «l'intégralisme» dans *Études et appréciations fragments apologétiques*, Québec, 1917, pp. 281-344.
18. Jean Hamelin et Nicole Gagnon: *Histoire du Catholicisme québécois, le XX^e siècle*, Montréal, Boréal, 1984.
19. Au lieu de dire que L.A. Paquet transpose les problèmes européens sur la réalité québécoise, je dirais plutôt qu'il est conscient du danger d'assimilation de cette société qui, par ailleurs, est en train de basculer dans la modernité sécularisée. Pour lui éviter les déboires de l'Europe, Paquet propose une restauration spiritualiste. Faut-il rappeler qu'échapper à ces déboires ne consiste pas pour Paquet à nier l'ordre matériel, mais à surborderner cet ordre à l'ordre spirituel?
20. VADEBONCŒUR, Pierre: *Lettres et colères*, Montréal, Parti Pris, 1969, pp. 151-156.
21. L.A. Paquet: «Coup d'œil sur l'histoire de l'enseignement philosophique canadien» dans *Études et appréciations. Mélanges canadiens*, Québec, 1918, pp. 141-207.
22. Les idées que je résume ici sont tirées de *Philosophie et psychothérapie* et des articles publiés dans l'édition de Jacques Beaudry.
23. J. Lavigne dans *Matériaux pour l'histoire...*, 1976, t. 2, pp. 92-93.
24. Robert Hébert montre qu'au nom du peuple québécois et de sa mentalité, on pratique au tournant du siècle un thomisme vaticanisé. Voir *L'Amérique française devant l'opinion étrangère 1756-1960*, Montréal, Éd. l'Hexagone, 1989. Je tiens à souligner que Robert Hébert, critique lucide des mécanismes de la rature et du refoulement du passé philosophique québécois, a réclamé, dans de nombreuses publications, des explications et des théories de notre propre expérience dans la pensée.
25. *La Grève de l'amiante* sous la direction de P.E. Trudeau, Montréal, Éd. du Jour, 1970, p. 13.
26. Dans *Autour de Jacques Lavigne*, p. 95.
27. Voir Fernand Dumont: «La liberté a-t-elle un passé et un avenir au Canada français», 6^e conférence de l'ICAP sur *La liberté*, sept. 1959, pp. 24-33.

Un intellectuel

par Rosaire Chénard,
philosophe

La flèche de Zénon passe à travers les manuels de philosophie, immobile à travers le temps, alors que le temps, lui, file comme une flèche. Déjà près de 25 ans depuis que je vis entrer en classe, au Collège de Valleyfield, Jacques Lavigne, dont les premiers mots furent pour nous dire qu'à notre époque le discours philosophique était dévalué par rapport au discours scientifique.

Anaximandre, Anaximène... des noms aux sonorités étranges parvinrent à mes oreilles, je ne compris pas tout, mais je compris sur le coup qu'il y avait là quelque chose d'intrigant, d'intéressant et finalement de passionnant.

Grand, souriant, bringuebalant, marchant de long en large et lisant parfois des extraits commentés de ses œuvres, le souvenir m'est resté vif du personnage fascinant au sujet duquel le bruit courait qu'il avait été victime d'une injustice nous l'ayant amené, lui, professeur d'université, dans notre petit cégep de cinq cents étudiants.

Plus surprenant encore, il demeurait au cégep même, la semaine entière, et dans la ville, au restaurant Le Grillon, ne faisait pas que manger mais écrivait son œuvre prochaine dans le bruit des tasses et des assiettes. D'abord philosophe, vivre ensuite, m'apparut-il, inversant la maxime.

Beaucoup plus tard j'ai lu *L'Archipel du Goulag* de Soljénitsyne où il dit: «L'intellectuel est un homme que ses intérêts et sa volonté tourment vers le côté spirituel de la vie, et cela de façon stable, permanente, sans qu'il y soit incité par les circonstances extérieures, voire en dépit de celles-ci. L'intellectuel est un homme dont la pensée n'est pas imitative!» C'est bien cela! Pour la première fois de ma vie j'eus l'impression d'entrer en contact avec un intellectuel véritable.

Cet homme m'ouvrit le cœur et l'âme à la pensée de Freud, non seulement par son enseignement, mais en me faisant le privilège de m'écouter longuement démêler les fils de ma vie, sans rien demander en retour. Et il le fit pour d'autres que moi,

aussi. Hors horaire et sans honoraire.

Si l'on peut compter sur les doigts d'une main les professeurs qui sont marquants dans une vie d'étudiant, alors Jacques Lavigne me valut une main entière, que je lui tends, à travers le temps.

Il y a maintenant dix-huit ans que j'enseigne la philosophie, avec bonheur, au cégep Lionel-Groulx et pas une session n'est venue sans que je ne repense à sa manière d'enseigner qui comptait non seulement par le contenu, mais plus encore, par l'esprit, qui l'animait, lui, et finissait par nous habiter, nous.

Telle la flèche de Zénon, immobile en ma mémoire, demeure la présence de Jacques Lavigne.

Note:

1. Alexandre Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, tome 2, Paris, Seuil, 1974, p. 212.

Jamais, depuis sa naissances chez les Grecs, n'a-t-on mis en doute sa valeur d'une manière aussi radicale. L'activité philosophique a-t-elle aujourd'hui un intérêt pour l'esprit humain? Remplit-elle une fonction irremplaçable dans l'évolution du moi, ou bien n'est-elle que le résidu d'une forme de connaissance qui appartient à un temps révolu?

Jacques Lavigne, *Philosophie et psychothérapie*, Québec, Éd. du Beffroi, 1987, p. 4 de couverture.

Hommage à Jacques Lavigne

par Jacques Cuerrier, professeur de philosophie au Cégep de Saint-Jérôme

C'était il y a longtemps. Dans une petite ville de province, il y avait une tour dorée où l'on tentait de former l'élite d'aujourd'hui. À cette époque, les professeurs enseignaient et les étudiants étudiaient. Bien sûr, tous les professeurs n'étaient pas de bons professeurs et tous les étudiants n'étaient pas de bons étudiants. Je n'étais pas un étudiant exceptionnel. Trop captivé par la vie et ses multiples plaisirs, je ne consacrais à mes études que le temps et le travail nécessaires pour me situer dans la juste moyenne. Cependant, j'étais un étudiant curieux. Vivement intéressé par ce que je ne savais pas, une soif intarissable de connaissances nouvelles me tenaillait sans cesse.

J'eus la chance, comme on dit, de rencontrer un être d'exception. Il portait le nom de Jacques Lavigne¹. Il enseignait la philosophie. Cet homme m'a marqué profondément. Nous étions en 1966 au Séminaire Collège de Valleyfield.

Lorsque Jacques Lavigne s'est présenté, la première fois, devant notre classe de philosophie, je fus fortement impressionné. Il portait le costume gris de celui que l'apparence vestimentaire n'intéresse pas. Il dodelinait une tête einsteinienne plantée sur des épaules voutées sous l'effort de la réflexion philosophique. Il nous regardait par en-dessous de ses lunettes et se caressait le menton comme pour faire venir l'inspiration. Puis une voix profonde, ronflante, enveloppante se lançait dans une envolée oratoire qui interrogeait le sens des êtres et des choses, bref de la vie. Cette voix, forte et appuyée en début de démonstration, déclinait peu à peu pour ne devenir qu'un murmure inaudible. Puis un rire étrange – qui possédait la sonorité de celui qui «se gourme» – sortait de cet étrange maître de philosophie. Je me rappelle aussi cette habitude qu'il avait de se

tenir en avant de la classe sur le bord de la tribune, balançant son corps maladroit, en équilibre fragile, allant plus en avant et plus en arrière que la loi de la gravitation pouvait, pensions-nous, le permettre. Nous le suivions du regard, quelque peu inquiets tout de même, car le maître n'était plus tout à fait jeune et il ne semblait pas posséder, de prime abord, l'élasticité suffisante pour réaliser une telle démonstration d'équilibre. Bref, monsieur Lavigne était un penseur et un homme de théâtre.

Jacques Lavigne ne nous présentait pas la philosophie comme un système clos, enfermé dans des dogmes et dans des croyances. Au contraire, la philosophie était pour lui une pensée vivante, éminemment critique, constamment en prise avec le réel et ayant comme fin de démasquer les illusions. Quel programme magnifique pour les jeunes âmes que nous étions et dans lesquelles se trouvaient déjà les germes de la contestation!

Les cours du professeur Lavigne n'étaient cependant pas faciles. Il n'y faisait pas œuvre de commentateur ou d'exégète de la philosophie. Il présentait sa pensée personnelle, originale, profonde. Nous avions la chance d'avoir devant nous chaque semaine un philosophe authentique qui nous expliquait de larges passages de son livre *L'inquiétude humaine*². L'objectif fondamental de cet ouvrage consistait à étudier «l'homme engagé dans la vie» (p. 7) et à «rechercher le sens de la vie dans le développement de l'action et de la pensée humaine» (p. 24). En somme, maître Lavigne nous conviait à prendre conscience de nous-mêmes et du sens de notre vie dans l'inquiétude découlant du constat que «nous sommes un passé perdu et un avenir incertain» (p. 24). Quel fascinant projet pour de jeunes êtres tiraillés par l'angoisse et l'ambiguïté de l'existence! Dans un autre cours, optionnel celui-là, le professeur Lavigne livrait ses recherches sur *les conditions instinctuelles et affectives de l'objectivité du discours conceptuel*³. Le but ici pour-

suivi était de «définir la nature des structures inconscientes qui sont sous-jacentes à l'élaboration du discours conscient, d'articuler les mécanismes complexes de ces structures, d'en montrer l'universalité probable et d'établir un lien nécessaire entre ces schèmes affectifs inconscients et l'authenticité et l'objectivité de la connaissance» (pp. 15-16). Rien de moins! De tels contenus de cours exigeaient nécessairement de notre part une attention soutenue et un effort intellectuel constant. Aujourd'hui, je ne prétendrais pas que nous comprenions tout ce que le maître racontait. Mais Jacques Lavigne réussissait à éveiller en nos esprits la curiosité intellectuelle; il y semait le doute; il aimait questionner l'humain et il savait le faire avec finesse, élégance et raffinement de la pensée. En cette époque trouble où un professeur qui ne faisait pas le poids était constamment menacé par sa classe, Jacques Lavigne brillait tel un phare, sage et solide, contre vents et marées. Car Jacques Lavigne était philosophe et il savait partager sa passion pour la philosophie.

Aujourd'hui, je sais que je lui dois d'être moi-même devenu professeur de philosophie.

Jacques Lavigne, je vous remercie.

Notes:

1. Ce texte n'est qu'un témoignage. Certains trouveront peut-être qu'un tel texte n'a de réelle valeur que pour celui qui en est l'auteur. Le signataire croit, au contraire, que tout témoignage existentiel – apportant un éclairage subjectif sur l'objet étudié – concourt avec d'autres formes de discours à mieux circonscrire ce dit objet.
2. *L'inquiétude humaine*, Paris, Éditions Montaigne (Aubier), Collections philosophie de l'esprit 1953, 230 pages.
3. Ces recherches ont donné lieu à la publication de *L'Objectivité, ses conditions instinctuelles et affectives*, Montréal, Leméac, Collection «Recherches sur l'homme», 1971, 256 pages.

Extrait de

Autour de Jacques Lavigne, *philosophe*

par Jacques Beaudry

Histoire de la vie intellectuelle d'un philosophe québécois de 1925 à aujourd'hui, accompagnée d'un choix de textes de Jacques Lavigne (Éditions du Bien Public, 1985).

Inquiétude et existence Une inquiétude

Nous avons fait beaucoup de philosophie dans le Québec, nous voudrions [...] travailler désormais à faire des philosophes¹, écrit le Père Ceslas Forest, doyen de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal, en 1942, au moment de la réorganisation de cette faculté qui déménage des locaux de la rue Saint-Denis à l'immeuble du Mont-Royal et à laquelle sont désormais annexés l'Institut d'Études Médiévales (transféré d'Ottawa à Montréal) et un nouvel Institut de psychologie. À la suite du propos du doyen Forest, un jeune étudiant en philosophie, Jacques Lavigne, manifeste, pour sa part, une inquiétude et pose cette question: le philosophe peut-il être un homme autre que ces hommes qui ne réussissent à devenir prophètes que par un exil éternel, puisqu'ils quittent l'existence chaque fois qu'ils veulent donner à leur système, force et cohérence². Cette même inquiétude exprimée par Jacques Lavigne, des intellectuels d'alors la ressentaient devant le problème d'une doctrine figée et abstraite presque incapable [sic] de pénétrer la réalité qu'elle prétendait justifier, problème qui poussait les uns à se débarrasser des formules désuètes d'une tradition de pensée dévitalisée, les autres à se couper de la vie pour conserver des vérités immuables et ne

pas avoir à douter. C'est cette même inquiétude qui devait pousser des intellectuels catholiques canadiens-français à fonder le Centre catholique des intellectuels Canadiens.

La France possède déjà son Centre catholique des intellectuels français lorsque, en 1949, l'aumônier des étudiants de l'Université de Montréal et ancien préfet de discipline au Collège Stanislas de Paris, l'abbé Robert E. Llewellyn, rencontre le directeur de l'Institut des Études médiévales, le dominicain Louis-Marie Régis, pour lui parler de son désir de grouper les intellectuels catholiques canadiens et, pour ce faire, d'organiser des journées d'études et de discussion qui seront appelées «Carrefour».

Le premier Carrefour s'inspirait des Semaines internationales des intellectuels catholiques qui avaient eu lieu à Paris, en 1949, et précédait de deux ans une rencontre internationale, le XXII^e Congrès mondial de Pax Romana qui devait se tenir au Canada en 1952, sur le thème «Mission de l'université»³. Le congrès national annuel de Pax Romana tenu à l'Université d'Ottawa en 1951 et les assises de Carrefour 52 auxquelles Jacques Lavigne contribua en traitant de la vie universitaire préparèrent la voie au congrès mondial de 1952 auquel participèrent l'ambassadeur Jean Désy, Mgr Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval qui fêtait alors son centenaire de fondation, le pédagogue Pierre Angers, le vice-président de la Société canadienne d'éducation des adultes, Léon Lortie, le professeur-auteur dominicain Louis Lachance et Maximilien Caron, alors doyen de la Faculté de droit et

président du Carrefour 52.

Pensée catholique et libre-pensée.

Carrefour 50 eut lieu du 16 au 19 février 1950, sur le thème «La personne humaine et le travail intellectuel». Le journal *Le Devoir* annonça, dans sa livraison du 14 janvier, que l'aspect philosophique du droit de la personne au travail intellectuel serait traité par Jacques Lavigne; c'est pourtant Paul Lacoste qui allait intervenir sur ce sujet, le 17 février. Le lendemain, un étudiant, Hubert Aquin, représentait ses confrères dans la série de témoignages sur le travail intellectuel prévue en cette troisième journée de Carrefour 50.

Pierre Perrault, en première page du journal des étudiants de l'Université de Montréal, *Le Quartier latin* du 24 février 1950, s'excusant d'abord de ne pouvoir tout raconter de Carrefour 50, justifie ensuite le choix des interventions qu'il retient en se reportant aux jugements du Père Régis, du directeur des bibliothèques de l'université, Raymond Tanghe, et du médecin-romancier Philippe Panneton alors chargé du cours d'histoire de la médecine dans cette même institution, lesquels ont souligné avec enthousiasme et étonnement les communications de l'ex-rédacteur en chef du *Quartier latin*, Serge Lapointe, du rédacteur en chef d'alors, Jean-Guy Blain, et de l'étudiant en philosophie Hubert Aquin. Dans une note infra-paginale, Perrault renvoie le lecteur à un prochain numéro de la revue des diplômés de l'Université de Montréal, *L'Action universitaire* qui publiera les

textes des conférences et les résumés des discussions.

C'est dans la livraison de juillet 1950 de *L'Action universitaire* que sont rassemblés les textes des conférences. Le Centre catholique des intellectuels canadiens a aussi publié ces mêmes textes, extraits de *L'Action universitaire*, dans une brochure tirée à part: «Journées catholiques des intellectuels canadiens, Carrefour '50; La personne et le travail intellectuel». C'est cependant dans *Croire et savoir*, le bulletin d'études du C.C.I.C. où Jacques Lavigne occupait un poste de conseiller, qu'ont été publiées quelques-unes des communications qui s'étaient ajoutées aux grands travaux de Carrefour. Parmi celles-ci, on trouve «Liberté de pensée et sincérité»⁴ d'Hubert Aquin, texte qu'il faudrait maintenant lire en association avec l'article de Jean-Guy Blain, «Carrefour '50», qu'on retrouve en première page de la livraison du 27 janvier 1950 du *Quartier latin*, et un texte de Maurice Blain, paru le lendemain, en page 8 du journal *Le Devoir*, sous le titre «Carrefour 1950, carrefour de quoi?»

Jean-Guy Blain écrit: *Carrefour 50 est une semaine d'intellectuels, soit, mais d'intellectuels catholiques. À nos yeux, le qualificatif préfigurait ceci que, suivant la tradition canadienne-française, le catholicisme sortirait vainqueur, à tout prix vainqueur de ces journées de débat – de débat? [...] Non qu'il faille souhaiter et favoriser une adversité communiste ou de libre pensée, mais fortifiant le catholicisme, faire comme si nous n'étions pas seuls au monde dépositaires, dans l'application de la vérité. Nous imaginions donc que Carrefour 50 ne serait, en pensée, sinon de fait, le carrefour de rien, et la voie demeurerait désespérément à sens unique. Québec est bêtement catholique. Et nous nous retournions contre le mur... mettons: de l'indifférence.*

Maurice Blain reprend: *Ces journées d'intellectuels catholiques qui tiendront prochainement leurs séances à l'Université de Montréal nous obligent à poser une grave question: quelle est la valeur d'un examen de toute la pensée conduit par les seuls intellectuels catholiques? [...] Car il ne faut point douter, un examen approfondi de la vie intellectuelle française dans*

le Québec va soulever, si l'on se rend jusqu'au bout de la sincérité, le débat de toute la pensée qui sous-tend cette vie. Ce n'est point tant l'exposé des principes qui passionne l'esprit, que l'état de la question et sa valeur de témoignage; et la contradiction, essentielle à la fécondité, à la possibilité même d'une telle rencontre, c'est le témoignage qui l'autorise. Cette liberté de contredire, et d'exprimer fermement sa différence me paraît animer l'intention même de tout carrefour. Or il arrive que l'assaut et la défense des divers courants de pensée, par le ministère des conférenciers et d'une équipe d'avocats du diable, seront cette fois soutenus par des parties d'une même orthodoxie. Je ne m'objecte point, bien que j'eusse préféré entendre l'adversaire, à ce partage des voix dans le même camp. Mais puisque le débat suppose l'audition d'une contre-preuve et l'exposé d'une thèse adverse [...], je me demande quelles garanties d'autorité prétendent détenir les porteparole chrétiens dans la défense de cette thèse, et quels gages nous donnent-ils de leur sincérité qui ne seraient point une présomption pour le catholique d'un triomphe trop facile? [...] L'illusion (ou la certitude?) de détenir toute la vérité de l'esprit humain n'irait-elle pas écarter d'une discipline intégrale de la pensée l'apport d'une vérité nouvelle qui serait le fruit d'un choc et d'une lumière?

Hubert Aquin ajoute, dans sa communication sur la liberté de pensée et la sincérité: *Le témoignage humain prend toute sa valeur (ou la perd) en raison de la sincérité qu'on lui accorde (ou qu'on lui conteste). Dans l'excès de l'engagement, dit-il, c'est la Vérité qui est la fin, et elle est recherchée aux dépens de la sincérité [...]. Cette attitude constitue un véritable danger pour l'intellectuel catholique... Quand on possède la vérité au départ, et avant toute recherche, cela peut donner une assurance démesurée devant l'inquiétude de celui qui cherche. Celui qui possède la vérité par principe a tendance à regarder les problèmes avec l'œil de la conclusion. Et Aquin poursuit: De cette façon l'inquiétude n'aboutit jamais véritablement; elle est mise de côté, esquivée plus ou moins traitreusement [...] La perte totale de l'inquiétude signifierait donc l'anéantissement de la lucidité, même pour*

le catholique... disons un refus de voir. Et un refus d'entendre: s'il avait aimé les hommes croyez-vous qu'il serait sourd? Il n'a jamais écouté personne, il ne s'est jamais inquiété de l'inquiétude des autres», écrivait Jacques Lavigne en 1944, s'interrogeant sur ce que pouvait être alors la philosophie.

Hubert Aquin et Jacques Lavigne ne partagent pas, alors, seulement cette attention à l'inquiétude de l'autre mais pensent déjà, aussi, tous deux, les rapports entre le personnel et le communautaire. C'est sous la direction de son professeur Jacques Lavigne qu'Hubert Aquin rédige son mémoire de licence en philosophie intitulé «L'acquisition de la personnalité: communauté et personnalité», qu'il déposera à l'Université de Montréal en 1951. C'est à l'exemple de Lavigne toujours à la recherche d'une pensée vivante jamais figée qu'Hubert Aquin en arrive à dire, au moment de Carrefour 50: *Rien n'est plus pitoyable qu'un homme qui a réglé définitivement toute vérité, qui croit posséder toute vérité inébranlablement. C'est cet homme, suffisant, qui se scandalise du témoignage de l'inquiétude; c'est lui qu'il faut scandaliser.*

Scandale et censure

Le 10 mars 1950, paraissait, en première page du *Quartier latin*, un avertissement du recteur Olivier Maurault: *Depuis l'automne 1949, le Recteur a reçu maintes protestations contre certains articles parus dans Le Quartier latin, notamment contre celui qui était intitulé «Faut-il être anticlérical?», contre le commentaire collectif du journal sur la conférence de presse présidée par Mgr le Chancelier, contre la présentation de CARREFOUR 50, surtout contre la lettre de M. Pierre Gélinas, parue dans le numéro du 21 février 1950. La censure était désormais décrétée.*

C'est Claude Paulette qui signa «Doit-on être anticlérical? par le Chef», en première page de la livraison du 29 novembre 1949 du journal des étudiants de l'université. Il présentait dans cet article, tout en prenant soin d'ajouter des «ce n'est peut-être pas le cas», les principales accusations portées «par les gens instruits» contre le clergé: la dictature sur le gouver-

nement et la dictature du clergé sur l'éducation. Paulette faisait aussi, dans son texte, cette remarque: *Les jeunes gens de nos universités qui se préparent, en philosophie ou ailleurs, à l'enseignement pré-universitaire se verront probablement forcés, comme les autres, d'émigrer aux États-Unis pour y dispenser une science qui aurait peut-être été plus profitable aux élèves de chez nous que les vasages savants de certains moines qui enseignent parce qu'ils y sont forcés, qui tentent de donner ce qu'ils ont mal reçu.*

Le commentaire collectif signé «Le Quartier latin» dont Pierre Perrault et Jean-Guy Blain étaient alors respectivement directeur et rédacteur en chef, parut, lui, le 14 février 1950, encore en première page du journal, sous une photographie de Mgr Charbonneau. Cet «Hommage à notre chancelier» comprenait les commentaires suivants: *Les journaux de la semaine dernière publiaient une magnifique photo de Mgr Charbonneau pour expliquer au public que l'archevêque de Montréal se trouve à Victoria, en villégiature de repos. Il se repose bien, affirme entre guillemets l'article. Et quelques lignes plus loin le nouvelliste calme notre inquiétude en disant le peu de gravité de sa maladie, puisque, ainsi parle l'article, il se promène dans l'hiver glacé de cette province et semble en excellente santé [...] Nous apprenons que Mgr Charbonneau nous quitte [...] Nous avons admiré son audace, son ardeur, sa ténacité, ses vertus. Nous avons vibré les dimanches où en terminant sa messe il s'avancait vers les fidèles, dans la majesté de ses ornements épiscopaux, où il faisait sonner les dalles sous le martèlement de sa crosse, où il prenait devant Dieu et devant les hommes fait et cause pour la charité. Trois jours avant la publication de cet article, le 11 février, dans la suite de la Grève de l'amiante, l'archevêque de Montréal qui avait pris position en faveur des grévistes d'Asbestos et était, par conséquent, associé à ce que certains considéraient comme un catholicisme de gauche, était forcé, par Rome, de démissionner prétendument pour des raisons de santé auxquelles personne ne crut.*

En ce qui a trait à la présentation de Carrefour 50 contre laquelle aussi le recteur Maurault reçut des protestations,

rappelons les articles de Jean-Guy Blain et Pierre Perrault, respectivement publiés les 27 janvier et 24 février 1950 auxquels il faut ajouter une caricature signée par Jacques Gagnier, parue en première page de la livraison du 17 février 1950, présentant un conférencier et des intellectuels somnolents, avec l'inscription suivante: *«Carrefour '50 - Rien n'est plus beau, dit Dieu, qu'un savant qui s'endort en faisant sa prière».*

Enfin concernant le principal grief retenu contre l'équipe du *Quartier latin*, relisons les lignes écrites par Pierre Perrault avec la collaboration d'André Laplante, dans le collectif *L'art et l'État*: *Nous avons osé attaquer Duplessis et Lapalme et Drapeau et tous ceux qui courtoisaient ou exerçaient le pouvoir, dans un numéro spécial du Quartier latin sur la Politique. En toute innocence nous avons invité tous les chefs à dire aux étudiants ce qu'ils attendaient d'eux. Pierre Gélinas, communiste et Frank Scott, socialiste d'alors, furent les seuls à accepter le dialogue. Malhonnêtement nous avons insisté auprès de Gérard Pelletier pour qu'il sonne de sa cloche. Et nous avons tiré la leçon qui nous apparaissait évidente. À cette époque Pelletier n'était pas encore (l'est-il tout à fait devenu) un bon endosseur. Le pouvoir public, i.e. Duplessis, a affirmé en chambre qu'un tel abus de l'écriture ne se renouvellerait pas. Nous avons dépassé «les limites», dirait S. Newman. Il nous a menacé de l'intervention de la police provinciale... dont en définitive il n'a pas eu à se servir. Le téléphone rouge a suffi. Nous avons été convoqués chez le recteur, un autre prélat d'accord avec le pouvoir: Mgr Olivier Maurault, p.s.s. Celui-ci nous a lu une lettre du nonce apostolique: Mgr Ildebrando Antoniutti (je n'ai pas vérifié l'orthographe) et il a conclu à la censure.*

La «lettre» de Pierre Gélinas, «Comment un jeune doit-il entendre la politique», parut le 21 février 1950 dans *Le Quartier latin*, à la page 4. En voici un passage: *Quand des étudiants de l'Université de Montréal organisent une délégation pour exprimer leur support aux mineurs d'Asbestos, c'est une manifestation "politique" qu'ils font. Cette délégation n'exprimerait-elle pas le désaveu d'actes politiques arbitraires posés par un*

*gouvernement, et une solidarité active avec une organisation ouvrière dont la bataille mettait en jeu le droit de grève et d'organisation des syndicats? Les partisans de l'Union Nationale à l'Université ne s'y sont pas trompés». Gélinas conclut: «Le jeune catholique verra peut-être que son idéal de justice sociale est aussi celui du communiste – et qu'ils peuvent coopérer tous deux dans une action pratique qui n'engage en rien la foi. Ces lignes du texte de Gélinas doivent être mises en relation avec une courte intervention/réflexion de Jacques Lavigne dans la livraison du 17 mars suivant du *Quartier latin*, «Communisme et esprit chrétien», qui ajoutait, à la problématique sur le communisme, la dimension historique (avenir/éternité), dimension qui sera développée plus tard par Lavigne dans le chapitre consacré à la société dans son livre *L'Inquiétude humaine*.*

Le 15 octobre 1951, un autre chapitre de *L'Inquiétude humaine* fut présenté par Jacques Lavigne avant publication, dans une conférence intitulée «Réflexions philosophiques sur le problème de l'art», prononcée à l'occasion d'une réunion de la section «philosophie» de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Ajoutons aussi que le cours de culture philosophique offert en 1952 par la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal et le Service d'extension de cette institution, et dispensé par Jacques Lavigne, préfigurait les chapitres de *L'Inquiétude humaine* consacrés à la sensation et l'appétit sensible, l'invention du signe et la vie consciente.

Un livre: *L'Inquiétude Humaine*

En page 7 de la livraison du 13 décembre 1952 du journal *Le Devoir*, est annoncée la publication prochaine d'une étude de Jacques Lavigne sur «l'expérience humaine et l'inquiétude», dans la collection «Philosophie de l'esprit». Cette collection des Éditions Mouton était dirigée par le philosophe Louis Lavelle et par René Le Senne, membre de l'Institut de France et professeur à la Sorbonne. C'est Le Senne qui recommanda la publication de l'étude de Lavigne à qui il écrivit, à propos du manuscrit de *L'Inquiétude humaine*: *C'est avec une entière sympathie et le plus vif*

intérêt que j'ai suivi le développement de votre pensée et de son expression. Au cours de cette lecture, j'en ai épousé en entier les intentions [...] D'un bout à l'autre de votre texte je n'ai cessé d'admirer non seulement la correction, mais l'élégance et la fermeté du style de votre ouvrage.

C'est le 9 mai 1953 que *Le Devoir* annonce, dans sa page 7, la parution, à Paris, de *L'Inquiétude humaine*. Le 20 juin, dans le même journal, à la page consacrée à la «Vie des lettres», Gilles Marcotte écrit: *Il y a toujours une joie profonde à découvrir une pensée, un style authentiques: c'est celle que, dès l'abord, nous offre le livre de Jacques Lavigne, L'Inquiétude humaine. Et cette joie, pour le lecteur canadien-français, se double de la surprise de la rareté. Je n'étonnerai personne en disant que les efforts de pensée vivante, chez nous, demeurent des faits d'exception. Au mieux, nous sommes des compilateurs; honnêtes – par indifférence ou par fidélité vraie? ... – mais bien un peu étroits.*

Le 27 juin, dans l'hebdomadaire social et culturel *Notre Temps*, Jean Filiatrault publie un long compte rendu comprenant de nombreux passages tirés du livre de Jacques Lavigne.

Dans *La Patrie* du 13 septembre 1953, Guy Sylvestre de la Société royale du Canada, note que dans le domaine, si pauvre, de notre production philosophique, la publication d'un nouvel ouvrage attire toujours l'attention. Chaque fois que paraît un nouveau traité, ou un nouvel essai, on se demande: est-ce là enfin le grand ouvrage philosophique toujours attendu? Mais il est rare que l'œuvre réponde à l'attente. Nous avons, il faut en convenir, quelques bons professeurs de philosophie et quelques-uns d'entre eux ont produit un ou deux ouvrages qui ne sont pas sans mérites. Nous avons, en effet, d'excellents ouvrages d'exégèse philosophique, de bons commentaires de la philosophie scolastique – on peut mentionner ici ceux de Mgr Louis-Adolphe Paquet, des Pères Louis Lachance, Louis-Marie Régis, Ephrem Longpré, de Charles de Koninck – mais presque infailliblement ces ouvrages ne sont que des commentaires d'ouvrages antérieurs ou des ouvrages historiques. Leurs auteurs

ont cherché beaucoup moins à dire ce qu'ils pensaient d'un ou de plusieurs problèmes qu'à vouloir préciser ce que d'autres ont pensé de ces problèmes autrefois. Les rares exceptions à cette pratique n'étaient guère heureuses, et l'on ne saurait tenir pour important ni Pour un ordre personnaliste de François Hertel, ni Restauration humaine d'André Dagenais. C'est pourquoi *L'Inquiétude humaine de Jacques Lavigne [...] est le premier ouvrage de philosophie paru chez nous qui soit à la fois important et personnel. Ce livre est une date dans l'histoire des idées au Canada français*, Guy Sylvestre complètera ses remarques à propos d'Hertel, Dagenais et Lavigne dans un article, «Notre littérature philosophique», publié dans les *Mémoires de la Société royale du Canada* en juin 1963: *Il me reste en effet, à dire un mot de François Hertel, de M. Jacques Lavigne et de M. André Dagenais qui sont les seuls à avoir produit des ouvrages philosophiques dans lesquels ils prétendent nous communiquer une vision du monde personnelle [...] Toute l'œuvre de M. Dagenais est [...] une pure construction de l'esprit qui n'a même pas le mérite d'être cohérente. Le tout me paraît n'être qu'une monumentale fumisterie [...] Le mérite principal [de Pour un ordre personnaliste d'Hertel] est de résumer et de vulgariser les positions de personnalistes comme Mounier et Maritain, sans vraiment apporter rien de neuf. L'Inquiétude humaine de M. Lavigne, au contraire, est une œuvre très personnelle et d'une parfaite cohérence, c'est sans doute l'œuvre philosophique la plus authentiquement originale encore produite au Canada français* (pp. 121-2). Sylvestre reparlera d'Hertel, Dagenais et Lavigne dans *Panorama des Lettres canadiennes françaises* (1964) au chapitre sur les «Orientations nouvelles». En conclusion aux pages consacrées à la littérature canadienne-française dans *Le Livre de l'année 1954* de la Société Grolier, Sylvestre avait ajouté, à la suite de son compte rendu dans *La Patrie*: *L'Inquiétude humaine, de Jacques Lavigne, le plus personnel et le plus profond de nos ouvrages philosophiques [...] est de ceux qui nous font honneur dans le monde entier. C'est une date dans l'histoire de la pensée au Canada français.* Ce commentaire critique, on peut le poser tout à côté de sa version pour *Britannica Book of the*

Year 1954 (Events of 1953), sous le titre «Canadian Literature»: *Lavigne's L'Inquiétude humaine [...] was the most personal and original philosophical essay to have appeared in French Canada and, for its part, was another indication that French-Canadian culture and letters were coming of age.*

Orthodoxie et hétérodoxie.

Le 9 mai 1984, dans le cadre du 52^e Congrès annuel de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences qui se tient à l'Université Laval, l'Association québécoise de Philosophie, à l'instigation d'Yvan Cloutier, propose, pour marquer le trentième anniversaire de la publication de *L'Inquiétude humaine*, une activité de relecture au cours de laquelle Jacques Lavigne présente une préface à son livre publié en 1953, et Robert Hébert une communication intitulée «Autour de *L'Inquiétude humaine*: manières de l'hétérodoxie».

Le 4 octobre 1953, Jean-Paul Robillard avait signé un compte rendu de *L'Inquiétude humaine* dans *Le Petit journal* où il avait souligné l'originalité de la méthode adoptée par Lavigne: *Dans sa vaste étude, l'auteur s'appuiera sur une méthode d'immanence, complétant le thomisme par l'apport de la philosophie de Maurice Blondel.*

Déjà en 1941, dans la livraison du 19 juin du journal *Brébeuf*, organe officiel des étudiants du Collège Jean-de-Brébeuf, aux pages consacrées à la présentation des finissants, on avait écrit, sous le nom de Jacques Lavigne: *Le sport de Jacques est de tout concilier dans la devise faite sienne de saint Paul: "omnibus omnia factus sum"; les relations extérieures et les cours de morale, la fromagerie et la spéculation, Blondel et l'orthodoxie thomiste...* En juillet 1956, le *Bulletin* du Collège Brébeuf et des anciens rapportait que dès sa Belles-Lettres (1938), Jacques Lavigne lisait Aristote, Platon, saint Augustin, saint Thomas, Gilson, Maritain, Blondel... En 1943, dix ans avant la publication de *L'Inquiétude humaine*, Jacques Lavigne avait écrit: *Maurice Blondel, ce grand philosophe catholique, avait aperçu la gravité et l'actualité du relativisme et il soulignera dans son étude sur la pensée⁷, l'importance d'en*

faire un examen rigoureux [...] Nous avons décrit, dans notre dernier article⁸ les conséquences pratiques de la philosophie relativiste du connaître. Nous tenterons maintenant d'expliquer sa structure théorique. Ensuite nous nous efforcerons de montrer comment il nous a semblé impossible d'aborder le problème de la connaissance et de la pensée en général sans tenir compte de cette philosophie. Enfin nous relèverons les contradictions et les déficiences du relativisme sans méconnaître ses exigences critiques, pour esquisser les grandes lignes du chemin à parcourir pour retrouver la réalité et la transcendance⁹. Cette citation nous montre comment, dès 1943, Lavigne avait inscrit sa réflexion dans la visée blondélienne et qu'il possédait déjà en germe des éléments pour *L'Inquiétude humaine*.

Dans le numéro d'avril 1954 de la revue *Recherches et débats* du Centre catholique des intellectuels français, M. Duquesne, dans les pages qu'il consacre à *L'Inquiétude humaine* sous le titre «chronique d'histoire de la philosophie moderne et de métaphysique», écrit: *Il est bien embarrassant de faire le compte rendu d'un livre aussi riche, aussi stimulant que celui de M. Jacques Lavigne professeur à l'Université de langue française de Montréal. On y trouve à la fois plus et moins que dans la célèbre thèse de Maurice Blondel, L'Action, et déjà notre comparaison indique suffisamment en quelle estime nous tenons la pensée de l'auteur [...] La méthode d'implication [...] est ici utilisée, mais d'une manière moins originale que dans L'Action. En revanche, M. Lavigne intègre dans son étude l'apport des philosophes chers aux esprits contemporains: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.; on voit ainsi plus d'une fois rajonées des analyses devenues familières* (p. 209).

Cerajunissement se produisait alors dix ans avant le lancement, à l'occasion de la première «Semaine de philosophie» organisée par les étudiants de la Faculté de philosophie et de l'Institut des études médiévales de l'Université de Montréal, du cahier intitulé *Essais philosophiques*¹⁰, réalisé par des étudiants de la Faculté de philosophie et dont la publication a permis à Guy Sylvestre de faire un rapproche-

ment, par la bande de la scolastique, avec le premier livre de Lavigne: *Avec l'Inquiétude humaine, M. Jacques Lavigne a échappé au jargon scolastique [...] en même temps qu'il s'est libéré des cadres rigides de la philosophie scolastique [...] Cette domination de la scolastique est-elle établie à demeure ou touche-t-elle à sa fin? On peut se poser la question, surtout depuis que le 9^e cahier de l'A.G.E.U.M., Essais philosophiques, qui vient de paraître avec une préface du Père Louis Lachance, réunit des textes d'étudiants en philosophie dans lesquels on ne trouve guère de référence à la philosophie scolastique*¹¹. «Est-ce un signe des temps que la publication de ce cahier de l'Association générale des étudiants de l'Université de Montréal où ont été réunis des textes d'étudiants en philosophie qui, en dépit de la philosophie scolastique qu'on leur a enseignée, se réfèrent abondamment à Kierkegaard, à Marx, à Meyerson, à Lavelle, à Whitehead, à Sartre, à Merleau-Ponty et à Duméry?»¹².

Notes:

1. C. Forest, «Réorganisation de la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal», *Revue dominicaine*, vol. 48, t. 2 (sept. 1942), p. 107.
2. J. Lavigne, «Le philosophe peut-il être un homme?» (1942), pp. 24-5.
3. Centre d'études Laennec, *La Mission de l'université*, XXII^e Congrès mondial de Pax romana (1952), Paris, P. Lethielleux, 1953, 244 p.
4. Daté du 17 février 1950 et publié dans *Croire et savoir*, vol. 1, no 5 (nov. 1950), pp. 15-21.
5. J. Lavigne, «Philosophie» (1944), p. 9.
6. *L'Art et l'État* par Robert Roussil, Denys Chevalier et Pierre Perrault, Montréal, Parti pris, 1973, pp. 67-68.
7. M. Blondel, *La Pensée I*, Paris, Alcan, 1934.
8. J. Lavigne, «Le Monde a-t-il des principes? (I)» (1943).
9. J. Lavigne, «La transcendance est-elle réelle?» (1943), p. 42 et 35.
10. *Essais philosophiques*, [Montréal], Association générale des étudiants de l'Université de Montréal, [1963], 127 p. («Cahiers de l'A.G.E.U.M.», 9).
11. G. Sylvestre, «Notre littérature philosophique» (1963), p. 123.
12. G. Sylvestre, *Panorama des Lettres canadiennes-françaises* (1964), p. 42.

La *Libre Pensée* remercie Monsieur Jacques Beaudry et les Éditions du Bien Public de l'avoir autorisée à reproduire un extrait de *Autour de Jacques Lavigne*.

En 1957, René Garneau écrivait ces lignes qui me paraissent toujours actuelles:

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

Proposé en 1972 par Jacques Brault, rapportés par Roland Houle dans *Histoire et philosophie au Québec*, Trois-Rivières, Éd. du Bien Public, 1979, p. 40.

L'Enseignement de la philosophie aujourd'hui

Chapitre I

Extrait
d'un livre en préparation de
Jacques Lavigne

Lorsqu'on est responsable de l'enseignement d'une science, on sent bien que la liberté de sa pensée dans le domaine de ce savoir spécifique est délimitée par la série des connaissances qui ont été progressivement acquises et accumulées jusqu'à ce jour et qui constituent la matière de cette science que l'on se dispose à faire connaître; par ailleurs si l'on entreprend, par des recherches adéquates, d'ajouter de nouveaux objets à une discipline scientifique quelconque il faut construire ces objets à l'aide d'hypothèses précises dont on vérifie ensuite la validité par des expérimentations appropriées.

Cependant, ce processus de délimitation et de réglementation du libre exercice de sa pensée par l'objet d'une science devient beaucoup moins clair aujourd'hui lorsqu'il s'agit de l'application de cette méthode à l'enseignement de la philosophie.

En effet, tout se passe actuellement comme si, pour le professeur de philosophie, la liberté de sa pensée était totale, mais aussi comme si cette pensée n'était soumise à aucune réalité qui lui imposerait des choix et des contrôles, lesquels peu à peu se transformeraient en un guide pour ses investigations.

Aussi bien lorsqu'il est question de la justification et de l'orientation de l'enseignement de la philosophie à notre époque on ne peut s'empêcher de recourir à deux considérations intimement liées à la recherche de la composition de la structure fondamentale de l'activité philosophique.

Deux considérations

La première considération est celle de l'histoire comme témoin de la genèse et du développement de l'idée de philosophie, et, à la fois et parallèlement, celle de l'histoire comme archives des origines et des développements de la science dont les étapes particulièrement significatives de son évolution.

La deuxième considération consiste en une série de distinctions que nous formulerons et analyserons plus loin, entre autre à l'intérieur de notre examen du facteur histoire, mais dont nous présenterons tout de même tout de suite un exemple tiré d'une des plus importantes de ces distinctions. Cet exemple est celui de la distinction entre deux sortes de connaissance philosophique:

a) la première qui est celle qui se rapproche le plus dans ses contenus et dans ses méthodes de la neutralité de l'explication scientifique;

b) la deuxième qui est surtout consacrée à la spéculation métaphysique, laquelle s'exprime par le moyen de concepts qui évoquent des valeurs, au moins d'une façon indirecte, concepts qui font appel à des options personnelles pour ce qui est de l'acceptation en profondeur des significations qu'ils véhiculent. À ce deuxième type de connaissance on peut rattacher les méditations sur la vie intérieure, les réflexions sur les règles de conduites, sur le comportement moral général, sur le sens de l'existence et sur le bonheur, toutes formes de pensées

auxquelles nous réfère tout naturellement le mot sagesse.

Enfin, pour nous résumer et laisser entrevoir quelque chose des perspectives de nos démarches ultérieures, le but de ce recours à l'histoire et à des distinctions particulières au sujet de l'enseignement de la philosophie aujourd'hui, c'est d'en arriver à une *définition opératoire* de l'activité philosophique, définition qui pourrait nous conduire à un certain accord des esprits quant à la nature de cette activité philosophique.

La définition opératoire

Une définition opératoire est le résultat d'un ensemble d'opérations mentales ou physiques, ou des deux à la fois, objets d'observation. Dans le premier chapitre de notre livre *Philosophie et psychothérapie*¹, nous avons tenté de construire une telle définition opératoire de l'activité philosophique. Par ailleurs, on sait que le concept de définition opératoire tient ses origines de la science, plus spécifiquement d'un certain nombre de physiciens du XX^e siècle réfléchissant sur les méthodes de leur science, la physique, dans le contexte du problème général de la connaissance. Nous rappellerons, en la résumant, la pensée de deux d'entre eux, l'Américain *P.W. Bridgman*² et le Français *Jean Ullmo*. Pour Bridgman, le phénomène de la connaissance scientifique (au fond de toute connaissance valable) s'explique effectivement par des opérations: les opérations mentales que sont les mathématiques; les opérations physiques sensibles qu'est le contenu matériel de l'expérience. C'est ainsi que si

l'on veut savoir si un concept a un sens il faut se demander s'il peut se traduire en opérations physiques que l'on peut exécuter dans le présent. Quant aux opérations mathématiques, elles ne sont elles-mêmes vraiment vérifiées que par des opérations matérielles. Bridgman, finalement, pense que, à partir de ce critère concret on pourra éliminer un grand nombre de questions qui relèvent de la morale, de la philosophie, de la religion parce qu'elles n'auront plus de sens, quoi qu'il en soit de cette dernière idéologie empruntée au néo-positivisme du Cercle de Vienne (Carnap, Reichenbach, Frank, Wittgenstein) Bridgman a isolé les prémisses d'un système qui s'appuie sur des intuitions durables: celles d'opérations capables d'expliquer la structure de l'objet scientifique; opérations qui sont des actions matérielles que l'on peut reproduire et, par cette répétition, en vérifier la valeur significative et effective. Ainsi en est-il, entre autre, pour la série des actions par lesquelles on désigne et produit un champ électrique (exemple de Bridgman dans *The Logic of Modern Physics*)³.

Toutefois, il faudra beaucoup ajouter à cet opérationnisme du début pour rendre compte des opérations par lesquelles le sujet intervient dans l'acte de comprendre pour édifier un mode d'approche de la réalité conforme aux normes de l'objectivité et, du même coup, apte à corriger les déformations que fait subir à la perception de l'objet l'égoïsme du moi spontané. Ajouter beaucoup, de même, pour amener à la conscience un certain nombre d'opérations intériorisées constitutives de l'activité cognitive, opérations qui pourront être progressivement identifiées par le sujet et, au mieux, assumées et contrôlées par lui. Voici quelques-unes de ces opérations: les opérations sensori-motrices; les produits de la fonction de symbolisation qui sont des formes de la représentation comme, par exemple, l'imitation, l'image, le symbole, le jeu symbolique, le langage, le concept; puis il y a les données affectives et celles des pulsions érotiques et agressives; enfin la part si importante de l'inconscient normal et pathologique dans l'élaboration des significations et dans l'usage que l'on fait de ces significations.

Jean Ullmo. Les idées de Jean Ullmo sur la définition opératoire sont exposées

dans *La Pensée scientifique moderne* et dans «Les concepts physiques» in *Logique et connaissance scientifique*⁴.

Dans ces deux livres, Jean Ullmo nous explique donc ce qu'est pour lui une définition opératoire et, du même coup, ce qu'est pour lui non seulement le principe général de la connaissance physique, mais de toute connaissance scientifique.

Notons tout de suite que l'attitude globale et constante de Ullmo vis-à-vis du problème de la connaissance scientifique n'est jamais polémiste, idéologique ou agressive. Elle exige simplement que l'on reconnaisse que l'expérience scientifique est celle qui s'impose à tous, celle où tous sont forcés de consentir à ce qu'elle montre. On peut remarquer, ensuite, que Ullmo n'hésite pas à employer des termes qui appartiennent au langage naturel, termes qui, à travers l'histoire des idées, ont été plus d'une fois utilisés pour évoquer des significations métaphysiques comme si ces termes depuis toujours contenaient implicitement en eux ce sens métaphysique. Ainsi les mots *être*, *cause*, *déterminisme*, *réalité*, *réel*, etc. Lorsque Ullmo recourt à ces mots, il nous avertit qu'il exclut leur sens métaphysique, qu'il ne vise par eux que la signification qu'ils ont à l'intérieur de la démarche scientifique, celle des opérations physiques contrôlées par lesquelles cette signification est produite et délimitée.

À d'autres moments, il souligne l'importance pour la science de chercher le réel. Il pense que ce réel est l'hypothèse la plus fondamentale, qu'elle est comme une règle, celle qui met en branle la recherche du chercheur, qui provoque ses intentions, qui inspire la critique qui les juge, qui suscite la raison qui les endosse. C'est donc dans ces dispositions d'ouverture que Jean Ullmo entreprend de nous présenter sa définition de la définition opératoire.

Il nous rappelle d'abord que la science recherche ses objets, qu'elle les construit, qu'elle ne les trouve pas tout faits. C'est dans le contexte de cette constatation qu'il nous propose sa définition de la définition opératoire: «Une définition opératoire est une définition qui comporte la description d'un procédé régulier pour repérer,

mesurer, plus généralement atteindre et identifier le concept défini.»⁵. Et il continue en ces termes: «Nous remarquons que cette définition de la définition opératoire comporte un postulat de répétition. Il faut que n'importe qui puisse répéter les opérations incluses dans la définition opératoire et soit assuré d'aboutir aux mêmes constatations qui ont été initialement comprises en elles.» Mais pour qu'il y ait ainsi répétition, il faut trouver non pas des faits qui s'imposent à l'observation ordinaire, mais imaginer dans les choses des caractères qui se prêtent à la répétition, les imaginer puisque ces caractères, avant la répétition, ne font pas partie, tout compte fait, de l'observable.

Puis, Ullmo nous fournit ensuite d'abord des exemples simples de relations répétibles, point de départ de la définition opératoire. Ainsi, le mur sur lequel je me cogne me définit, en se répétant, l'im-pénétrabilité du mur, la mesure constituée, de même, une relation répétable qui définit pour les autres, lorsque je l'utilise à cette fin, la forme géométrique de mon pupitre; c'est encore les qualités sensibles et élémentaires qui, progressivement, par des actions répétées qui se coordonnent nous fournissent une définition opératoire de notre premier environnement.

Ensuite Ullmo nous réfère à des expériences complexes. Par exemple, la démonstration par la machine d'Atwood⁶ de la loi fondamentale du mouvement ($F=ma$), F signifiant la force, m , la masse et a , l'accélération, loi découverte et formulée par Newton. Pour établir cette loi, il s'agit de mesurer des accélérations et non des vitesses comme on l'avait toujours fait. En réalité tout se passe comme si, jusqu'à Newton, l'accélération était toujours apparue non significative. Voici donc, simplifiée, la description de l'expérience sur le mouvement que l'on est en mesure d'exécuter grâce à la machine d'Atwood: *Un petit solide est attaché à un fil qui passe sur une ou plusieurs poulies et est tendu par un corps qui pèse à l'extrémité du fil. On mesure l'accélération du petit solide dans des circonstances diverses.*⁸ De ces expériences variées nous pouvons tirer une série de relations répétibles dont il nous sera possible de déduire, en les généralisant, la loi de

Newton sur le mouvement, donc une définition opératoire de cette loi.

Ullmo fournit d'autres exemples de relations répétables complexes où, dans l'observation directe, une partie de la relation est complètement cachée comme si, dans le couple antécédent-conséquent, la nature, plus d'une fois, nous montrait seulement le deuxième terme, le conséquent (cette dernière remarque sur l'antécédent⁹ et le conséquent est une formule de Léon Brunschvicg rapportée par Ullmo). Enfin, pour ce qui est de ces nouveaux exemples de relations répétables complexes nous limiterons à une énumération. C'est d'abord la loi d'Ohm sur le potentiel d'une pile et la résistance d'un fil; ensuite l'identification par leurs mesures de la *pression atmosphérique* et de la *densité de l'air* par Pascal et Torricelli; enfin la loi de Mariotte sur la pression d'un gaz déterminé sur un cylindre fermé par un piston mobile, expérience qui conduit à la formule générale suivante: $PV = RT$ (P= pression; V= volume; R= constante universelle; T= température absolue). Cette formule implique un certain nombre de relations répétables.

Opérationnisme en psychologie expérimentale

Pour être complet au sujet de la théorie de l'opérationnisme, il est à propos de mentionner en terminant la contribution d'un groupe de psychologues dans la lignée de l'école béhavioriste. Parmi ceux-ci, Tolman (1886-1959) qui décrit l'opérationnisme de la façon suivante: *L'opérationnisme cherche à définir ses concepts de telle manière qu'ils puissent être établis et éprouvés en termes d'opérations concrètes et répétables par des observations indépendantes* (1936)¹⁰. Fraisse, à la page 59 du même traité de psychologie expérimentale, écrit ce qui suit: *L'opérationnisme fournit en somme un critère de ce qui est scientifique et de ce qui ne l'est pas. Et quelques lignes plus loin: L'opérationnisme a été et est discuté. Il est naturel que certains savants se laissent tenter par des explorations que l'opérationnisme semble leur interdire. Mais la plupart des psychologues admettent aujourd'hui cette forme moderne de l'empirisme, au moins comme une règle qui permet de discerner ce qui*

relève de la science de ce qui est spéculation de l'esprit.

En conclusion de cette longue analyse de la définition opératoire et de l'opérationnisme, la question qui se pose est celle de la traduction de ce que sont l'activité philosophique et ses objets en termes d'opérations, de relations répétables et de définition opératoire. L'avantage de cette traduction est qu'elle permet deux choses: a) de délimiter la portée de l'activité philosophique et l'étendue de son champ de compétence en même temps que de montrer la nécessité de cette activité et, par conséquent, son utilité; b) d'en arriver par cette définition opératoire à un certain accord des esprits à propos de l'activité philosophique et de ses objets à un accord analogue à celui que la science obtient pour ses énoncés et ses démonstrations.

Un consensus

Un consensus comme celui dont nous venons de parler n'est pas inconcevable si, pour construire la notion d'activité philosophique on se réfère à des emprunts contrôlés à un certain nombre de sciences. Par exemple les groupes de sciences suivantes: a) les sciences du langage: la linguistique, la sémiotique (ou sémiologie), la sémantique; b) les sciences psychologiques: la psychologie expérimentale générale, la psychologie génétique, la psychopathologie, la psychothérapie, la psychanalyse, la psychiatrie.

Simultanément à ces emprunts à différentes sciences pour construire le concept d'activité philosophique, on pourra prévoir aussi des ouvertures du côté de l'épistémologie et de l'histoire des sciences de la nature et de l'homme.

Enfin, pour récapituler et préciser la formulation de notre pensée sur les assises de la définition opératoire de l'activité philosophique, remarquons d'abord, que l'on peut distinguer, dans cette définition, deux parties qui découlent de deux séries d'opérations de type différent.

Une première partie qui s'appuie sur des opérations qui relèvent des sciences que nous avons énumérées plus haut, ou de

toute autre science ayant les caractéristiques d'une science.

Une seconde partie dont on peut dire, par la nature des opérations qui la qualifient, qu'elle est, en un certain sens, plus spécifiquement philosophique que la première. C'est par cette partie que se fait la sélection des énoncés acquis par la science; c'est par elle que s'effectue le groupement de ces énoncés qui ont été choisis; c'est cette partie qui est responsable des analyses, des modèles, des conclusions qui ont été déduits des énoncés scientifiques qui sont la matière de la première partie. Cependant ces diverses opérations sollicitent chez le sujet qui connaît des prises de conscience et des engagements personnels sans que l'on puisse affirmer toutefois, que ce sujet qui répond positivement à ces sollicitations ait, pour autant, cessé d'obéir aux règles d'une vision opératoire de la réalité, au fond ces engagements et ces prises de conscience sont aussi des actions que l'on peut interpréter comme des opérations tantôt mentales, tantôt physiques ou les deux à la fois, objets d'observation. Les niveaux de langage dont nous avons traité dans *Philosophie et psychothérapie* (p. 57) sont un exemple d'opération de ce genre qui engagent l'individu et provoquent chez lui ce type de prises de conscience personnelles.

Enfin ces choix, ces groupements, ces analyses, ces conclusions nés d'énoncés et de théories scientifiques sont vraisemblablement susceptibles d'engendrer des continuités, des logiques concrètes, des associations d'idées. Effectivement, tout se passe chez l'être humain comme si on assistait, à travers le passage de l'enfance à l'adolescence puis à l'âge adulte, à la recherche et à l'ébauche plus ou moins consciente d'un tel ordre élémentaire et essentiel. Cette organisation première des idées, des opérations nous l'avons désigné ailleurs¹¹ par l'expression *langage de base*, en précisant que cette formule était en partie une image. Une image, finalement, veut dire l'élaboration progressive par l'intelligence d'un instrument de contrôle des rapports fondamentaux de la conscience avec le réel.

L'utilité de l'activité philosophique aujourd'hui

En fonction des réflexions précédentes on peut tenter, ensuite, de mesurer le degré d'utilité de l'activité philosophique aujourd'hui. Ce serait, du même coup, vérifier le degré d'importance d'un enseignement qui conduirait à une perception adéquate de cette activité particulière de l'esprit et à un apprentissage approprié de son usage, et cela en continuité et dans le contexte des sciences du langage et du psychisme sain et malade.

On s'étonnera, peut-être, que nous ayons recours au mot utilité pour qualifier l'emploi de l'activité philosophique et de l'utilisé chez ceux qui accordent encore une certaine importance et valeur à cette connaissance philosophique.

En somme, de nos jours, d'un point de vue strictement opératoire et expérimental, le concept d'activité philosophique à partir de ses assises les plus primitives, les plus humbles et tout à la fois les plus fondamentales ne peut plus être celui d'Aristote (tout spécialement, nous le rappelons, à cause des liens étroits entre ce concept et les sciences du langage et du psychisme, sans oublier le contexte de la naissance de la science physique et de son évolution). Il en est de même pour le concept d'utilité lorsqu'on l'emploie pour qualifier l'usage que l'on fait de l'activité philosophique.

Pour ce qui est du sentiment de l'utilité, Aristote en résume la substance à partir de ces soucis qui relèvent de l'ordre pratique et de la préoccupation du perfectionnement des techniques, soucis qui nous empêcheraient de communiquer avec l'essentiel et d'accéder ainsi aux principes premiers et aux causes ultimes.

Cependant l'application des méthodes et des analyses de l'activité philosophique (entendue d'une certaine façon) sont utiles parce qu'elles nous mettent en communication avec des connaissances qui, comme nous l'avons suggéré, ont des fondements scientifiques et, en conséquence, participent à une rigueur analogue, sinon identique, à celle d'une science. Ainsi, dans un premier temps on pourra donc

affirmer que les connaissances auxquelles nous conduit l'activité philosophique nous sont utiles. Mais dans un deuxième temps, en amenant progressivement à la conscience les sources des productions de l'activité philosophique on découvrira que ces productions sont non seulement utiles, mais nécessaires. Elles sont nécessaires puisqu'elles sont à l'origine de la possibilité et de la validité de tous les savoirs. Si les productions de l'activité philosophique – conformément à la signification que nous donnons à cette activité dans cette recherche ont cette importance ce n'est pas parce qu'elle constitue un savoir qui domine tous les autres, ou dont les éléments sont entièrement originaux. Cette activité philosophique tire son importance plutôt du fait qu'elle est appelée à choisir, pour les mettre en évidence un certain nombre de lois, de mécanismes, de modèles, d'analyses sans lesquels notre pensée est incapable de rejoindre ce minimum d'objectivité initiale qui nous est essentiel pour aborder l'étude d'une science; ou simplement pour nous construire un guide acceptable pour cette vie de tous les jours qui est le fondement de l'ensemble de notre vie psychique. Lorsque ce minimum nous échappe ou qu'il nous est particulièrement difficile de nous y maintenir, la pensée imperceptiblement en vient à tout déformer, elle n'est plus en rapport avec la réalité, mais comme sous l'empire d'un délire quasi constant déguisé, toutefois, sous les traits d'un discours à peu près normal. Ces réflexions sur la nécessité d'un recours à des productions d'une activité philosophique nous conduisent à la question d'un enseignement portant sur la nature et l'emploi d'une telle activité aujourd'hui.

Un cours de philosophie destiné au plus grand nombre à l'entrée de l'âge adulte

Ce n'est pas sans difficultés que l'on accepte (lorsqu'on accepte) qu'un tel cours sur l'activité philosophique réponde à des besoins réels de la culture d'aujourd'hui, que l'on reconnaisse que cette étude de la philosophie puisse tout naturellement prendre place auprès de celle des mathématiques, de la langue, de la géographie, de l'histoire ou de l'une ou l'autre des sciences de la nature et de l'homme. À propos de cette philosophie, lorsqu'il s'agit d'un

enseignement collégial obligatoire, cette résistance vient tout naturellement des jeunes à qui cet enseignement est imposé et de leurs parents qui endossent souvent la contestation de leurs enfants sur ce point. Les uns et les autres, selon leur maturité et leur capacité d'exprimer leurs pensées, jugeront que ce cours est inutile. Il le serait parce que, croient-ils, son contenu est réductible à des explications purement spéculatives, donc sans aucun rapport avec l'observation et la vérification expérimentale; inutile, encore, lorsque ce cours est proposé comme un instrument de formation général adéquat et irremplaçable pour ce qui est de l'emploi correct de la raison et de la perception juste du rationnel. Par ailleurs, plus d'une fois on pensera (c'est le cas de l'adulte) que ces subtilités verbales et conceptuelles, dont on attribue l'origine à une activité philosophique, bien loin d'aider la jeunesse à mieux contrôler l'objectivité de ses rapports intellectuels avec le réel, lui fournit plutôt les moyens de s'enfermer davantage dans sa subjectivité et de s'isoler dans ses rêves.

Toujours à propos de cet enseignement sur l'usage de l'activité philosophique dans les collèges, il convient de noter qu'il y a bien peu de pays où un tel enseignement obligatoire a été conservé, s'il existait, ou instauré s'il n'avait pas encore été créé. C'est que, croyons-nous, tout se passe comme si, malgré toutes ces sciences du langage et du psychisme (sain et malade) qui ont été découvertes et approfondies au XX^e siècle, ce mouvement de l'esprit est à peine amorcé qui consiste à repenser pour la reconstruire la structure de l'activité philosophique en fonction de la culture savante d'aujourd'hui.

Nous avons parlé, tantôt, de la *nécessité* d'un enseignement portant sur les fonctions de l'activité philosophique. À ce moment-là nous avons utilisé le terme *nécessité* dans son sens le plus strict, c'est-à-dire pour souligner que sans l'étude des objets de l'activité philosophique la vraie science et la connaissance critique en général nous demeureraient hermétiquement et indéfiniment cachées. On découvre une preuve de cela dans l'histoire de la science, celle qui a commencé chez les Grecs du VI^e siècle avant Jésus-Christ et qui a été systématisée par Aristote au IV^e

siècle de la même période.

Puis c'est ce système d'Aristote (physique, astronomie, sciences naturelles) qui a dominé la pensée de l'Occident et du monde arabe jusqu'au XVII^e siècle de notre ère. Cette influence a pris fin progressivement avec l'apparition de la pensée scientifique moderne, celle de Kepler, de Descartes, de Galilée, de Newton¹².

Enfin, mises à part les exceptions importantes de la géométrie d'Euclide, de la mathématique et de la mécanique d'Archimède, sans oublier la méthode d'observation et de classification utilisée par Aristote, la majorité des démarches scientifiques d'avant les maîtres du XVII^e siècle (Galilée, Newton, etc.) n'ont jamais été autre chose qu'un ensemble de théories privées de l'appui de la justification d'une expérimentation valable.

Par exemple pour ce qui est, chez Aristote, de la définition des choses de la terre et du ciel on l'obtient à partir des qualités que l'on abstrait des sensations; quant à la signification de ces qualités elle est révélée par le moyen des artifices sémantiques de l'anthropocentrisme du langage naturel.

Il convient de clarifier deux points de cette dernière formule. Le premier point c'est celui de la sensation dont parle Aristote, celle qui se convertit en représentation. De cette représentation, l'intelligence dégage par abstraction des qualités qu'elle utilise comme si ces qualités étaient des choses isolables dans l'espace. Cependant si ces qualités sont séparables de la substance, elles ne lui en demeurent pas moins attachées pour manifester l'une ou l'autre de ses propriétés. Par ailleurs, la relation de la qualité à la substance dans le réel est alors analogue à celle de l'adjectif au substantif dans le discours.

Enfin, et pour résumer, une substance peut être colorée, être sonore, avoir de la légèreté, de la pesanteur, de l'humidité, du sec, de la lenteur ou de la vitesse, de la force ou son contraire de la faiblesse, etc., tout cela non pas comme le résultat de lois mais comme des objets que l'on ajoute ou retire à un sujet.

Il nous reste maintenant à aborder le deuxième point que nous nous proposons d'éclaircir: la notion d'anthropocentrisme et la science de la nature chez Aristote.

Lorsque l'on évoque l'idée d'anthropocentrisme à propos de la science de la nature d'Aristote, on entend une référence implicite et inconsciente à l'action humaine comme à un modèle et à une norme. On est invité à s'enligner sur une telle perspective chaque fois que l'on entreprend de rendre compte de la composition de l'essence des objets de la perception sensible, c'est-à-dire de toutes les choses du monde sublunaire et infralunaire.

Cette référence anthropocentrique inconsciente possède un équivalent au niveau conscient qui est une sorte de traduction inavouée de cet anthropocentrisme du dynamisme cognitif inconscient. Cet équivalent consiste en un système d'interprétation qui suppose l'existence de quatre causes et d'un principe qui est seulement principe. Ce système est à l'origine de toutes choses. Les quatre causes sont les suivantes: la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale. Le principe qui n'est pas cause mais qui accompagne les causes dans la génération des êtres c'est l'état de privation.

Notes:

1. Jacques Lavigne, *Philosophie et psychothérapie*, pp. 37-82.
2. Bridgman (Percy William) est né en 1892. Il a écrit les deux livres suivants: *The Logic of Modern Physics*, New York, 1938; *The Nature of Physical Theory*, Princeton, 1936.
3. Bridgman, *Logic of Modern Physics*, p. 56
4. Jean Ullmo, *La Pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969; «Les concepts physiques», in *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1967.
5. Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, 1969, p. 24.
6. Loc. cit., p., 25.
7. Atwood, George (1746-1807). Physicien anglais inventeur d'une machine qui sert à l'étude des lois du

mouvement.

8. Jean Ullmo, loc. cit., p. 27.
9. On peut noter tout de suite que le fait de cet antécédent caché à l'observation directe dans une relation répétable et, donc d'un antécédent d'abord à imaginer en vue de la construction d'une définition opératoire de l'activité philosophique et de ses objets. Il est possible, aussi, dans la même ligne de pensée, d'émettre l'hypothèse de l'existence d'une fonction importante de l'activité philosophique qui consisterait à faire apparaître une deuxième dimension à ce premier langage par lequel nous prenons conscience de nous-mêmes, nous nous expliquons les choses et communiquons avec nos semblables. En réalité, notre langage ordinaire, plus d'une fois, ne serait que la traduction de la signification très approximative, sinon totalement fautive d'un antécédent que pour une raison ou pour une autre (les pressions de la culture, les conflits intimes, les perturbations de l'évolution psychique, etc.) inconsciemment nous maintenons impénétrable, sans identité, comme s'il était inexistant.
10. Cité par Paul Fraïsse dans *Traité de psychologie expérimentale*, 1. *Histoire et Méthode*, Paris, P.U.F., 1981, p. 58.
11. *Philosophie et psychothérapie*, Québec, Éditions du Belfroi, 1987.
12. C'est à un de ces moments de l'histoire de la pensée scientifique que nous avons renvoyé plus haut le lecteur pour montrer que sans l'aide de l'activité philosophique, la vraie science et la pensée critique objective nous échapperaient indéfiniment. Évidemment il faut ici, nous le répétons encore, interpréter l'expression *activité philosophique* comme une fonction qui prend appui sur des énoncés qui ont une base scientifique, en somme une base dont les éléments peuvent se ramener à une forme conceptuelle hypothético-déductive vérifiable par expérimentation.

Comptes rendus

«Habiter dans la pensée»:

Robert Hébert, *L'Amérique française devant l'opinion étrangère, 1756-1960. Anthologie.*

par Marianne Bouchard

En admettant que nous nous revoyions, je ne vous reconnaitrai sûrement pas, répondit Humpty-Dumpty... vous ressemblez tellement à tout le monde.

Lewis Carroll: *De l'autre côté du miroir et de ce qu'Alice y trouva.*

Robert Hébert, *L'Amérique française devant l'opinion étrangère, 1756-1960. Anthologie*, Montréal, Éd. L'Hexagone, 1989, 249 p.

Questionner une tradition, tenter de rendre intelligible l'origine d'une culture historique, d'en démasquer les sous-entendus, cette entreprise elle-même, il faut le reconnaître, est indubitablement historique. Il n'est plus possible aujourd'hui de contester à l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes la possibilité d'une critique de nous-mêmes, mais une structure d'auto-référence confinée à l'idiosyncrasie locale est très limitée dans un processus de prise de conscience. Dès lors, comment se présente la pertinence d'une réflexion qui tente de faire retour sur l'histoire de la pensée au Québec? En quoi celle-ci échappe-t-elle au folklore de la mémoire compensatrice ou au discours rédempteur d'un retour aux origines?

C'est sous la forme tout d'abord surprenante (mais ironiquement révélatrice) de l'anthologie que Robert Hébert nous présente l'histoire de la pensée québécoise, d'autant plus que les textes rassemblés, s'échelonnant de 1756 à 1960, expriment les idées et les opinions sur l'Amérique française de plusieurs intellectuels originaires d'Europe ou des États-Unis d'Amérique. Ce que Robert Hébert démontre au fil

de ces témoignages, c'est qu'ils constituent en quelque sorte le négatif photographique des visages que nous projetons dans le voisinage atlantique. Ces figures, dans leurs traits caractéristiques, ont des contours rassurants ou indignants selon le regard de l'observateur étranger car elles esquissent aussi l'envers d'un certain nombre de préjugés dont il est lui-même victime à son insu. C'est pourquoi l'histoire de notre pensée est une création minutieuse, nous dit Hébert, transférée-différée, continue et continuelle de l'Europe dans l'Amérique des États-Unis.

Cette figure de l'observateur étranger permet de faire surgir toute l'entreprise critique de Robert Hébert. En effet, la compréhension que nous avons de notre histoire est ici remise en question par le biais d'un hôte lui-même porté par l'histoire dans laquelle il vient s'insérer. Ce faisant il construit notre différence et déplace notre regard historique toujours en mal d'identité au carrefour d'un site inédit. Les paradigmes de l'origine et de la provenance de nos sources réflexives fonctionnent ici comme des critères atopiques et universels qui déterminent notre territoire dans sa dimension «exogène». Ces critères sont à la fois décodables au plan social (frustration intellectuelle, tension de la révolution tranquille – les écrits de Viatte, Staram...), économique-politique (l'exotisme du Canada français – porte-à-faux servant des intérêts divers et divergents –, les écrits de Condorcet, Mirabeau, Fox et Burke) ou sémantique (le visage de l'Amérique française vu par Chateaubriand – *un Iroquois qui chante et qui danse pour quelques pièces de monnaie à Paris* – ou

celui que décrit Thoreau impressionné par *...these Roman Catholics... as a people who have fallen far behind the significance of their symbols*). Si certaines de ces déterminations historiques ont pu conduire à la méfiance et à l'espionnage réflexif ou, comme le dit Hébert, à une certaine peur de créer du neuf en philosophie, elle confirme au contraire selon lui (pour qui sait lire en oblique) le privilège remarquable que nous avons d'habiter dans la pensée, parce que situés précisément au «confluent des influences». Et comme le dit Hébert en citant Humpty-Dumpty: *Le mot crée souvent la chose à son image et à sa ressemblance.*

L'auteur nous livre un imposant tableau de notre culture qui, dans cette perspective, porte la marque d'une absolue singularité. Notre histoire est alors essentiellement reliée à l'horizon d'un passé qui n'est pas figé mais ouvert à de multiples alternatives critiques. Se dévoile au fil des textes réunis autant de présupposés non questionnés à l'origine de l'histoire de notre propre pensée et celle-ci. Celle-ci constitue, pour ainsi dire, le nœud d'une intrigue.

Yvon Johanisse et Gilles Lane, *La Science comme mythe. Pour en finir avec Darwin et les théories de l'évolution.*

par Jean-R. Beaudry, professeur de génétique et d'évolution à la retraite.

Yvon Johanisse et Gilles Lane, Montréal, VLB éditeur, 1988.

Le titre de cet ouvrage est provocateur puisqu'il attaque la plus grande des forces sorties du cerveau de l'homme, la science. Cette force qui est issue de la Grèce ancienne, et qui consiste fondamentalement en une façon de penser, est le plus souvent désignée l'*esprit scientifique*. Mais comme en témoigne son origine, cette façon de penser est aussi bien l'apanage des philosophes réalistes que des scientifiques. On devrait la désigner l'*esprit réaliste*.

Le sous-titre n'est pas moins osé: les auteurs prétendent qu'ils vont «*en finir*» avec Darwin et les théories de l'évolution. Il faut leur concéder que certaines théories de l'évolution sont dépassées. Quant à celle de Darwin, ce n'est pas leur attaque qui va lui donner son coup de grâce. Comme la biologie d'Aristote, elle n'est pas sans faute, mais elle promet aussi de nourrir les discussions des biologistes et des philosophes durant des siècles.

Johannisse fait des recherches sur l'épistémologie scientifique. Lane est professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université de Montréal, et a, en plus, une formation en mathématiques et en physique. Mais tous deux ont une fausse idée de ce qu'est la science. On les situe facilement dès leur «*Avant-propos*». Leurs accusations sans nuances contre la science, ou ses adeptes, venant de personnes qui ont leur formation, sont d'un irréalisme étonnant. Voyons un exemple:

On assimile le savoir à la science, qualifiée d'objective. Tout le reste se retrouve péle-mêle dans les jugements subjectifs. Tout autre savoir est ainsi disqualifié. Dans nos esprits, les jugements de valeur n'ont rien à faire avec la vérité. Ne reposent-ils pas, en effet, sur les sentiments, les passions, les intérêts? Même s'ils semblent parfois respectables, ils ne sont ni très sérieux, ni très importants. Alors que la science, serait au contraire, fondée, elle, sur l'observation; elle appliquerait une méthode rigoureuse, utiliserait un langage exact, procéderait à des vérifications expérimentales, jouirait d'un pouvoir de prévision, de formalisation, d'application concrète, sans oublier celui d'impartialité. Certes, on aurait cependant beaucoup de peine à fournir une justification de tous ces critères; mais peu importe, c'est maintenant la science qui donne le pouls culturel. Ne donne-t-elle pas lieu à des progrès foudroyants de la connaissance? Ne nous offre-t-elle pas de nouvelles visions du monde? (p.9)

J'ai déjà lu ou entendu ce qui précède. Ce sont des récriminations du genre de celles que profèrent des théologies et des «sociologues» conservateurs depuis la Renaissance. Ceux qui, avec raison, voient en la science la principale des forces qui con-

tribuent à modifier le «merveilleux ordre» qu'ils ont patiemment édifié pour le plus grand bien de... (...) et la plus grande gloire de...

Mais arrêtons-nous sur leurs affirmations.

C'est faux, que ceux qui méritent le titre de scientifiques assimilent le savoir à la science, et que la science ne soit rien d'autre qu'objective. On a fait le procès des «deux cultures», il y a quelques années, et ceux qui ont vraiment réfléchi sur cette question, en sont venus à la conclusion que la connaissance est un continuum, et que les mots qui désignent des disciplines comme philosophie, chimie, lettres, etc., ne réfèrent en réalité qu'à des zones interpénétrantes de ce continuum. La science s'efforce d'être aussi objective et exacte que possible, mais elle sait qu'elle ne peut l'être pleinement. Il n'y a pas un seul scientifique, en possession de toute sa raison, qui osera dire qu'il a trouvé le moyen de se départir de toute subjectivité dans son travail. Et il serait facile de citer des douzaines de disciplines scientifiques qui savent ne pas être exactes. Les scientifiques savent fort bien que la principale différence entre eux et ceux de «l'autre culture» qui cultivent l'esprit réaliste¹, réside en ce que ces derniers n'ont pratiquement que les ressources de leur raison pour tendre à l'objectivité, alors qu'eux, dans bien des cas, ont des foules d'instruments pour les aider en telle ou telle circonstance. Mais quand les scientifiques ne font que penser, ils ne sont pas plus avantagés que ceux de «l'autre culture».

La Science (avec un grand S) n'est pas ce que disent Johannisse et Lane, c'est-à-dire une sorte d'Athéna toute-puissante, virginale, impartiale, et phare de tous ceux qui naviguent sur les eaux troubles de notre civilisation. D'abord la science, comme la sélection naturelle, n'a pas d'existence propre. C'est tout simplement un cumul résultant d'une sélection d'une partie des œuvres de millions d'individus. Et elle vaut ce que valent ces parties d'œuvres et cette sélection. Si on parcourt l'histoire de la science, on rencontre des géants et lumières comme Aristote, Buffon, Darwin, etc., mais aussi des faussaires comme Kammerer, comme celui ou ceux de l'Homme de Piltown², et des présumés

faussaires comme ceux qu'on a mis en accusation, ici et là dans les journaux scientifiques, au cours des dernières années. Les scientifiques sont des humains, du meilleur type ou de types moins intéressants.

L'ensemble organisé des principes qui forme la science ne contient rien d'absolu. Tout est sujet à être remplacé, si on trouve ce qu'on croit être mieux. C'est pour cela qu'il y eut Ptolémée, Galilée, Newton, Einstein, et que c'est loin d'être fini. Et c'est justement ce qui fait la force de ce système, qui en assure la pérennité. Un système qui prétend avoir la Vérité, et qui ne l'a naturellement pas, parce que ceux qui l'insufflent sont des hommes comme les autres, doit tôt ou tard être protégé par l'arbitraire et éventuellement la force, et finit par perdre toute crédibilité. Celui qui, comme la science, est systématiquement ouvert à la libre critique et à l'évolution, répond aux exigences de l'Homme, qui n'a jamais accepté longtemps les œillères qu'impose le premier.

Je terminerai en disant un mot de la première partie de ce livre, qui est l'œuvre de Johannisse, et intitulée *Le mythe de l'évolution*. Je n'ai pas l'intention de l'analyser en détail, parce que je n'en finirais plus.

L'évolution biologique, puisqu'il s'agit d'elle, n'est pas une certitude, parce que, comme je viens de le dire, en science rien n'est absolument certain. Mais si c'est ce genre d'hypothèse que Johannisse désigne comme «mythe», sa définition de ce qu'est un mythe, est loin d'être celle de la très grande majorité des scientifiques et philosophes de toutes nuances qui, depuis le temps de Lamarck, ont étudié l'évolution. Ces derniers ont vu là, la seule hypothèse qui explique l'allure de la variation observée chez les êtres vivants actuels ou disparus, et donc permet de bâtir une classification naturelle; la seule hypothèse qui permet de décrire ce qu'on observe en embryologie, en anatomie, en physiologie, etc. En résumé, la seule hypothèse qui cadre avec tout ce qui est issu de la vie, sans aucune exception.

Quant à la théorie de Darwin, elle compte parmi les plus grandes des œuvres qui sont sorties du cerveau de l'homme. Ce n'est pas un œuvre bâclée, parce qu'à partir du

moment où Darwin a admis la possibilité de l'évolution, il a travaillé d'arrache-pied durant quelque vingt-trois ans pour l'étayer par toutes les analyses imaginables, avant d'en publier un résumé. Ainsi que je l'ai dit plus haut, elle a résisté aux attaques de ses détracteurs, innombrables parce qu'ils se sont trouvés surtout du côté de ceux qui voulaient protéger des systèmes de pensée, des systèmes sociaux, et des systèmes religieux. Elle a, par exemple, résisté aux calomnies de ceux qui ont essayé d'attribuer à Darwin le «darwinisme social», c'est-à-dire un corollaire de sa théorie, cependant tout à fait incompatible avec la philosophie de ce grand humaniste. Actuellement, elle résiste aux critiques de «call-girls», pour employer une désignation

d'Arthur Kœstler, qui accusent Darwin de l'avoir conçue toute en gradualisme, alors que, disent-ils, le cours de la vie s'est déroulé par «équilibre ponctué». Si, cependant, ces «demoiselles» voulaient bien se donner la peine de lire attentivement *L'Origine des espèces*, comme plusieurs le leur ont suggéré avec numéros de pages à l'appui, «elles» verraient que Darwin a très nettement reconnu l'existence de la «ponctuation» de la courbe de l'évolution des espèces, et que le supposé gradualisme tout à fait continu n'est que le fruit de leur empressement à vouloir trop dire et trop écrire.

Si le livre de Johannisse et Lane représente le genre d'ouvrage que les Éditions VLB

ont l'intention d'offrir aux lecteurs d'ouvrages sérieux, j'espère que quelqu'un réussira à leur faire comprendre que l'évolution des sociétés dépend en grande partie des livres vraiment sérieux et, qu'en temps de récession surtout, il ne faut pas gaspiller le bon papier.

Notes:

1. Car il y en a qui cultivent un esprit qui n'est pas réaliste.
2. Qu'on a peut-être réussi à identifier dernièrement.

Science et Liberté:

Jacques G. RUELLAND, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper.*

par Bernard La Rivière

Rien ne va sans passion, même dans la science pure.

Karl Popper, *De Vienne à Francfort*, p. 84.

Jacques G. Ruelland réussit dans ce livre à rendre captivant un sujet qui aurait pu rester strictement théorique. Avec une grande clarté l'auteur nous expose les liens qui existent entre la philosophie de l'histoire de Popper et ses thèses plus connues de la *Logique de la découverte scientifique*. De la même manière, la position de Popper sur l'objectivité scientifique dans les sciences sociales et les sciences de la nature est analysée dans le détail et située par rapport à ses principaux contradicteurs.

Ainsi, le livre de Ruelland, comme le souligne Gérard Raulot en préface, répond à une question restée sans réponse quant à la philosophie de Karl Popper: quel rap-

port y-a-t-il entre les analyses épistémologiques de ce dernier et sa philosophie politique? La réponse de Ruelland à cette question est à la fois globale et détaillée.

Par son étude de *Misère de l'historicisme* qui «résume les principales thèses de *La logique de la découverte scientifique* et annonce les grands arguments de *La société ouverte et ses ennemis*», Ruelland éclaire ce lien entre épistémologie et politique. C'est la première partie du livre. L'auteur montre comment sont à l'œuvre, dans la critique de l'historicisme (antinaturaliste et pronaturaliste), les critères de scientificité dégagés par Popper et comment ce dernier dépasse la dichotomie nature-société présente à la fois dans l'historicisme et certaines conceptions de la science. Ce dépassement se réalise dans une attitude que Ruelland définit comme *démocratique, dans le sens où ses principaux éléments sont la libre discussion, la participation active de tous ses intervenants, la recherche d'un compromis, la modestie réaliste de ses attentes et l'humilité du savant devant l'évidence des erreurs qu'il peut commettre*. (p. 67). Il n'y a pas de sens prédéterminé de l'histoire donc pas de science de l'histoire et, de la même manière, il n'y a pas de Vérité que la Science révélerait. Ruelland nous rappelle que Popper estime que *l'objectivité scien-*

tifique est rendue possible par la liberté dont jouit l'homme au sein des institutions sociales... Pour nous comme pour Popper, la science est une fleur qui ne s'épanouit qu'en terre de liberté. (p. 92). C'est cette liberté qui, en science, permet d'éliminer les erreurs et, en politique, d'éliminer les souffrances; elle s'oppose aux dogmes qui imposent la Vérité et aux pouvoirs qui imposent le Bien.

En deuxième partie Ruelland examine trois exemples d'historicisme analysés par Popper: Darwin, Platon et Marx. Sur Darwin, Ruelland analyse le débat Popper-Ruse et précise ce que peut signifier «l'évolutionnisme» de Popper sur lequel Ruse ironise. Sur Platon, c'est la critique de Wild que Ruelland nous rappelle en soulignant que le débat sur la subordination platonicienne de la politique à la métaphysique est loin d'être terminé. Enfin, l'examen de l'historicisme de Marx, qui ne manque pas non plus d'actualité, sera l'occasion pour Ruelland de montrer que la critique de Popper ne vise pas que l'aspect politique ou moral du marxisme mais, indissociablement, sa prétention scientifique. Cette partie se termine par un aperçu global du jugement que porte Popper sur la valeur scientifique des théories historicistes: elles se caractérisent par leur absence d'esprit critique et la pensée qui en émane *dénigre*

le rôle historique de la raison et adopte une attitude non scientifique qui rend vaines ses prétentions à la scientificité et qui montre la faiblesse et la misère de ces théories. (p. 181).

Dans la troisième et dernière partie, Ruelland analyse les thèses de la philosophie poppienne de l'histoire et montre en quoi ses liens avec la philosophie des sciences de Popper révèlent le véritable enjeu de sa critique de l'historicisme. (pp. 183-184) Cet enjeu est l'identification des exigences et des limites de la science. Il n'y a pas de science théorique de l'histoire puisqu'il n'y a pas de lois universelles de l'histoire.

En histoire, il y a une attitude de l'historien, «un individualisme méthodologique», dans la narration explicative des faits. Pour qu'une discipline soit scientifique, il faut plus qu'une attitude de savant, il faut que les théories, les explications causales déductives, soient réfutables et continuellement testées: une discipline scientifique n'est rien d'autre qu'un conglomérat de problèmes et d'essais de solutions, qui a été délimité et construit artificiellement, où le savant tente de justifier une théorie en réfutant les autres. Dans ce struggle for life des théories, l'une d'elles se retrouve en position dominante mais avec sur les bras tous les problèmes non résolus. En histoire

donc, selon Popper, pas de théorie dominante, seulement des interprétations. Là-dessus Ruelland propose de faire de ces interprétations un «hyperprogramme de recherche métaphysique: un cadre de recherche possible pour des théories scientifiques» pour les sciences sociales et humaines. La science qui est la quête obstinée et audacieusement critique de la vérité, selon Popper, serait ainsi fondée sur la liberté de pensée dans l'établissement d'un sens de l'histoire.

Guy BOURGEAULT, *L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1990, 253 p.

par Jacques G. Ruelland

De nombreux livres ont déjà eu pour objet le rapport général du droit et de la bioéthique: pensons à la belle étude de Jean-Louis Baudoin et Catherine Labrusse-Riou, *Produire l'homme: de quel droit? Étude juridique et éthique des procréations artificielles* (PUF, 1987); au collectif de Raphaël Draï et Michèle Harichaux, *Bioéthique et droit* (PUF, 1988); à *Éthique médicale et droits de l'homme*, le collectif publié par «Actes Sud» en 1988 sous la direction de Claire Ambroselli, Michel Melot et Antoine Spire, et enfin à *Éthique et droits fondamentaux*, un autre collectif édité par Guy Lafrance (Presses de l'Université d'Ottawa, 1989). Quelle est alors l'originalité de l'ouvrage de Guy Bourgeault?

Ni traité de philosophie et encore moins de morale, cet ouvrage jette un éclairage nouveau sur les problèmes de la bioéthique en prenant résolument le point de vue du droit et surtout de la responsabilité institutionnelle, sociale ou individuelle. Il constitue une opinion émise par un juriste, celle du droit sur l'éthique et non l'inverse. Selon l'auteur, son œuvre est une «clarification» (p. 25) et non un manifeste quel-

conque en faveur de la paix ou de la justice. Ses qualités sont d'abord pédagogiques avant d'être philosophiques. Par exemple, Guy Bourgeault commence par définir la bioéthique comme champ et approche éthiques, une casuistique pluridisciplinaire systématique, démocratique, séculière, pluraliste, et orientée vers la prise de décision, — plutôt que l'effort d'élaboration d'une morale ou d'une déontologie (pp. 29-30).

Divisé en trois grandes parties, l'ouvrage traite successivement des pouvoirs nouveaux générés par les biotechnologies et des responsabilités qui en découlent, des choix individuels et collectifs proprement vitaux et du contrôle social du développement et de l'utilisation de ces technologies (p. 33).

La première partie débute par un constat (qui n'est ni un jugement ni une excuse facile): le droit ne pouvait pas poser les questions éthiques relatives aux nouvelles biotechnologies avant que celles-ci soient apparues. Le premier chapitre souligne l'inadéquation entre l'éthique et le droit et éclaire les nuances existant entre «morale», «éthique» et «droit» (p. 43); le deuxième décrit les bouleversements auxquels l'éthique doit faire face dans le champ des pratiques biomédicales (p. 65); le troisième présente un plaidoyer pour un nouvel esprit éthique fondé sur la responsabilité des personnes et des collectivités (p. 87). Cette partie du livre se termine par un appel à la créativité des juristes et des

philosophes (pp. 109-110).

La seconde partie traite de la vie et de la mort. Le quatrième chapitre pose la question de la vie en fonction de la mort (p. 119); le cinquième examine quelques représentations de la vie: comme don, comme projet, comme responsabilité, et le sixième donne quelques jalons de la prise en charge, dans les pratiques biomédicales, d'une vie désormais livrée à la responsabilité.

La troisième partie traite essentiellement de la responsabilité des professionnels (chap. 8, p. 185) et de la société (chap. 9, p. 211). L'ouvrage se termine par un appel à la formation continue dans les pratiques scientifiques et professionnelles (p. 235) — formation qui ne peut se concrétiser que par de nouvelles approches et de nouvelles méthodes en droit et en éthique, fondées sur une éthique de la responsabilité.

Lors d'une entrevue accordée par l'auteur à Radio-Canada en mars 1991, le journaliste disait de son ouvrage qu'il «balaie large». C'est fort juste, car les termes «éthique» et «droit» y revêtent leurs acceptions les plus extensives. Mais il ne faut pas oublier les détails les plus significatifs qui en font une source très utile de définitions, d'analyses minutieuses de situations, et surtout de brèves synthèses fort pointues sur des sujets très proches d'une réalité vécue quotidiennement. C'est en cela que cet ouvrage est original: il éclaire diverses questions de base sur les rapports du droit et de la bioéthique sans tomber dans le

travers de l'analyse de cas, mais aussi sans négliger aucun des grands débats (la procréation assistée, l'euthanasie, l'expérimentation, etc.) liés à la problématique générale de la bioéthique, tout en donnant une foule de définitions et de pistes simples et riches.

Le droit canadien a pris un retard assez considérable en matière de bioéthique, alors que d'autres pays ont déjà réagi aux situations particulières engendrées par les technologies biomédicales. Il faut reconnaître que ce retard est dû, en grande partie, aux préjugés religieux qui ont toujours eu, ici, meilleure presse que la liberté. Quoiqu'il n'aborde pas de front ce problème, l'ouvrage de Guy Bourgeault ouvre une nouvelle voie de réflexion qui mènera certainement les plus avisés – et les moins conservateurs – des juristes canadiens à consulter leur collègues éthiciens et à prendre enfin position sur ces questions vitales qui obsèdent de plus en plus les simples citoyens.

Marie-Hélène PARIZEAU, dir., *Bioéthique: méthodes et fondements*, Montréal, ACFAS, coll. «Les Cahiers scientifiques, no 66, 1989, 264 p.

par Jean-Claude Simard, Collège de Rimouski

La bioéthique est, on le sait, une discipline-carrefour jeune et en rapide expansion. Comme c'est souvent le cas en pareille circonstance, l'aspect opératoire a, à l'origine, prévalu, ce qui fait qu'elle s'est d'abord appuyée sur des prescriptions empiriques et des règles heuristiques. Couplée à ses retombées technologiques majeures, en l'occurrence l'explosion des nouvelles technologies de la reproduction, l'expérimentation humaine et les recherches sur le SIDA, pour s'en tenir aux plus visibles, la révolution médicale des trente dernières années ne laissait en effet guère le choix. Sous la pression des événements, il a fallu parer au plus pressé et, tant bien que mal, accommoder au goût du jour la vénérable morale médicale. C'est ainsi qu'est née, quelque part entre l'éthique clinique traditionnelle, la déontologie professionnelle et la réflexion sur les biosciences, une disci-

pline qui voudrait contribuer à la clarification des problèmes nouveaux amenés par les développements technoscientifiques, afin de faciliter un tant soit peu les prises de décision issues de la pratique quotidienne.

Jusqu'à présent – urgence oblige – l'aspect fondationnel avait été largement laissé pour compte. De sorte que beaucoup estimaient impérieuse une réflexion approfondie sur la question. C'est en un sens le but de cet ouvrage, issu du X^e colloque interdisciplinaire de la Société de philosophie du Québec, dont il constitue les *Actes*. Ce colloque s'est tenu du 14 au 16 octobre 1988, sous l'égide conjointe du Groupe de recherche en éthique médicale (GREM) et de la Faculté de philosophie de l'Université Laval.

Le sous-titre du volume en indique bien l'orientation: «méthodes et fondements», c'est-à-dire une tentative pour clarifier le statut même de la bioéthique. Comme l'écrit dans son avant-propos Marie-Hélène Parizeau, professeure à la Faculté de philosophie de l'Université Laval et directrice de la publication: il fallait *éclaircir la démarche de la bioéthique en privilégiant la mise en commun de traditions de pensée différentes (...) et la richesse des approches disciplinaires* (p.1). Faisant appel à huit axes principaux de réflexion, le recueil réunit en conséquence des contributions issues de domaines aussi variés que le droit, la médecine, les techniques infirmières, la théologie et la sociologie, sans oublier la philosophie et la psychanalyse. On note d'ailleurs parmi les contributeurs le nom de David Roy, directeur du Centre de bioéthique de Montréal et père putatif de cette discipline au Québec, ainsi que celui de Jacques G. Ruelland, directeur actuel de *La Libre Pensée*.

Il est difficile de donner une idée juste de la richesse des diverses communications. Peut-être en offrira-t-on cependant un premier aperçu en énumérant d'abord quelques thèmes des tables rondes et ateliers du colloque: «la bioéthique comme processus de régulation sociale», «le statut épistémologique de la bioéthique et la recherche de fondement», «les forces et les limites des modèles décisionnels en bioéthique», «l'éthique comme terrain de la bioéthique». Tel qu'il se présente,

l'ensemble esquisse en tout cas un portrait fort honnête des problématiques que draine dans son vaste sillage la bioéthique, ainsi que de l'état de la réflexion sur les sciences et les pratiques biomédicales comme encore des principaux projets de recherche québécois sur la question. Bref, cet ouvrage de synthèse a l'insigne avantage de circonscrire un domaine qui trace tranquillement sa voie, en même temps qu'il élabore progressivement ses propres méthodes.

Comme dans tout recueil de textes, l'ensemble, malgré les judicieux regroupements thématiques proposés, présente une évidente et irréductible diversité. Hétérogénéité des approches et des formations bien sûr, mais aussi valeur inégale des différentes contributions. Aussi, risquant l'injustice, y-a-t-il lieu de signaler certaines de celles qui semblent ou plus remarquables ou plus inusitées. Je songe par exemple au texte introductif d'Anne Fagot-Largeault, «La réflexion philosophique en bioéthique», qui se penche sur les justifications possibles en matière de cas par cas et parvient à éclairer singulièrement les rapports entre bioéthique, casuistique et éthiques théorique ou appliquée; tout en ne se privant pas d'établir nettement le lien avec les droits de l'homme et les consensus sociaux qui orientent actuellement la prise de décision dans le domaine biomédical. Je fais aussi référence à l'adroite dissection de Guy Rocher, «La bioéthique comme processus de régulation sociale: le point de vue de la sociologie», qui, fouillant avec brio le tissu des relations proximales qu'entretiennent professionnalisation de la médecine, rationalité économique, développement des technosciences et bureaucratisation, montre leur incidence sur la santé et, par ricochet, sur les questions relatives au champ dont il est ici question. Je pense encore à l'essai sans prétention de Guy Bourgeault, «Qu'est-ce que la bioéthique?», qui constitue une excellente introduction au domaine. Enfin, je m'en voudrais de ne pas relever l'étonnant petit article d'Éric Volant, «Recherche sur les lettres de suicidés au Québec (1970-1980)» qui, invitant à sortir d'une acception trop limitée de la bioéthique, propose une analyse sémiotique des raisons amenant les suicidaires à rédiger une lettre d'adieu. Le résultat de cette démarche originale, aussi instructif qu'émouvant, ouvre des perspec-

tives inédites sur leurs mobiles, depuis l'incapacité douloureuse à respecter les clauses d'un «contrat» de vie jusqu'au paradoxe du sacrificateur sacrifiant sa propre personne, en passant par la quête éperdue d'un moi posthume, seule trace rémanente d'une vie brutalement achevée.

Pour être équitable, il faudrait sans doute citer encore plusieurs contributions. Car ce recueil composite, au confluent d'approches disciplinaires multiples et fragmentaires, réunissant praticiens et théoriciens, soucieux de la tradition anglophone (qu'elle soit américaine ou locale) autant que francophone (qu'elle soit provinciale ou continentale), préoccupé en outre d'établir un premier bilan des principaux projets de recherche québécois, ce recueil, dis-je, ne se contente pas de broser un tableau utile de la bioéthique et de dresser, panorama à l'appui, un éventail bienvenu des problèmes et des approches. Il amène encore à réfléchir sur les diverses valeurs qu'on y véhicule allègrement, valeurs qui sont aussi celles qui nous guident couramment. Enfin, il nous invite instamment, à l'instar de Fernand Couturier dans sa conférence de clôture, à une réflexion opportune sur l'existence humaine, sa signification et ses limites. En ce sens, il vient combler un vide dans la littérature francophone en la matière.

Jean-Claude PIGUET, dir., *Le Chercheur à la recherche de lui-même. Sens et limites de la recherche scientifique*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1984, 125 p.

par Jacques G. Ruelland

Ce livre est l'œuvre de dix professeurs des Hautes Écoles de Lausanne formant le «groupe de Montheron». Il alimente un débat que la science contemporaine entretient depuis le siècle passé autour de la question de l'utilité scientifique ou sociale de la recherche et de la définition du métier de «chercheur».

L'imaginaire populaire se figure volontiers le savant comme une sorte de Professeur Tournesol: vieux, distrait, décollé de la réalité quotidienne, aux vues et aux projets imprécis, futiles, ou même dérangeants. L'ouvrage questionne cette image ridicule en délimitant le sens de la recherche dans les principales sciences exactes et humaines: la philosophie, les mathématiques, la physique, la technique, la médecine, la psychiatrie, le droit, l'économie politique, l'histoire et la théologie.

Chacun des textes, relevé par d'intéressantes illustrations, est très court (une dizaine de pages), mais aussi concis, clair et surtout accessible à tout le monde. On y retrouve les questions les plus importantes et les plus pertinentes de notre époque; trois extraits, choisis dans des domaines qui nous touchent personnellement, en témoigneront. – D'abord un court passage de «La philosophie», le chapitre écrit par J.-C. Piguët (p. 11):

(...) il convient (...) de lever deux illusions assez répandues où (...) de prévenir deux dangers en philosophie. La première illusion est celle que se donnent parfois les profanes en s'imaginant que la philosophie «apprend à penser». (...) «apprendre à penser» ne définit pas la philosophie. Car pour un philosophe, la question n'est pas de penser, mais de penser quelque chose et non pas rien. Le formalisme vide est donc le premier danger qui menace la vie de la philosophie. (...) À l'opposé, la seconde illusion est de croire que le philosophe plonge dans le réel par intuition, s'arrangeant alors pour manifester ce réel dans des énoncés décousus, presque incohérents, ou au meilleur des cas littéraires, voire poétiques. Or, si toute la question (...) est de penser quelque chose et non pas rien, il demeure que ce quelque chose doit être pensé – et non pas simplement restitué comme un pur vécu plus ou moins intelligible.

Puis ces quelques lignes de «La médecine», le texte de Lawrence R. Freedman (p. 59):

(...) Toute nouvelle connaissance dans n'importe quel domaine de la recherche [médicale] amène de nouveaux problèmes éthiques. Mais je suis persuadé que les

problèmes éthiques sont secondaires en comparaison des avantages immenses de la recherche; ces problèmes sont par ailleurs très importants et reçoivent leur part d'attention. Mais en dépit de toutes les difficultés éthiques découlant de la recherche, il ya, à mon avis, un risque bien plus grand: celui de ne pas faire de recherche.

Et enfin ce paragraphe de «L'histoire», rédigé par François Jéquier (p. 106):

L'histoire se situe actuellement aux deux pôles de notre champ culturel. D'une part, elle est le fait de livres et de revues à grands tirages qui, sans scrupule, font commerce de toute une série de clichés faciles à digérer. (...) D'autre part, on trouve l'historien plongé dans un ésotérisme scientifique dont les écrits sont nourris des matériaux pieusement conservés dans les bibliothèques, archives et autres lieux spécialisés, réservés à des recherches trop souvent coupées des réalités essentielles.

Ce n'est pas seulement la recherche en elle-même qui est ici définie et délimitée; ses implications éthiques, ses moyens d'institutionnalisation, la place de l'université dans la société et la finalité sociale de la science sont également remises en question dans ce livre étonnant – un vrai petit bijou du genre, dont on ne saurait trop vanter les qualités.

Note:

Les Presses polytechniques et universitaires romandes, dont il convient de relever la qualité de présentation matérielle des productions, sont peu connues au Québec; elles se spécialisent dans la publication d'ouvrages techniques ou scientifiques et assurent la diffusion d'œuvres philosophiques originales dans leur collection «Réflexions sur les sciences et les techniques». Parmi les titres de celle-ci, signalons *Le Huitième jour de la création. Introduction à l'entropologie* (sic), de Jacques Neiryneck, qui pose les questions suivantes:

Quel est le mécanisme du progrès technique? D'où vient-il et où va-t-il? Pourquoi surgit-il à certains endroits et à cer-

taines périodes de façon irrésistible et irréversible? Pourquoi au contraire certaines civilisations stagnent-elles? Pouvons-nous influencer le progrès technique?

— et y répond en revenant à l'histoire de la technique, où l'on décèle des «cycles» — l'augmentation inévitable de l'entropie dans un système fermé... Un autre livre à lire!

Diffusion:

DPLU (Diffusion et promotion du livre universitaire inc.) Bureau 112, 5165, rue Sherbrooke ouest, Montréal, Qc, Canada, H4A 1T6. Tél.: (514) 484-3940.

Jocelyne LACASSE, *Introduction à la méthodologie utilisée en sciences humaines*, Montréal, Études vivantes, 1991, xix-297 p.

par Jacques G. Ruelland

Cet ouvrage a de nombreuses qualités et quelques défauts. La première de ses qualités est sans doute son aspect pédagogique: il s'adresse ostensiblement à des élèves du niveau collégial, vraisemblablement de première année, probablement inscrits dans le nouveau programme de sciences humaines. La première partie redéfinit la science et la connaissance scientifique et distingue les sciences exactes des sciences humaines; la seconde passe en revue les outils des chercheurs en sciences humaines; la troisième comprend des indications de lectures complémentaires. Tableaux, résumés, encadrés, listes de notions importantes, exercices, fiches-modèles, glossaire, bibliographies, une référence constante à la science économique (que l'auteur enseigne) et une présentation graphique très moderne en font un excellent manuel pour un cours comme «Apprendre à apprendre» ou le cours de méthodologie du nouveau programme de sciences humaines; le langage y est simple, la phrase claire, les idées distinctes.

Mais il possède aussi les défauts de ses qualités. Le texte est divisé en chapitres,

sous-chapitres, paragraphes et sous-paragraphes *ad nauseam*, chacun énonçant une idée: cela est probablement très utile à des élèves qui se fatiguent de lire plus de cinq lignes... mais ne favorise pas l'effort de synthèse qu'on exige d'eux — en particulier dans les cours de sciences humaines. Les paragraphes sont un peu courts, manquent de détails importants, focalisent complètement l'attention de l'élève sur un très petit nombre de caractéristiques qui lui permettent d'étiqueter des notions sans les nuancer; par exemple, les pp. 26 à 30 (cinq pages) passent en revue neuf «cadres sous-jacents de l'approche scientifique»: le rationalisme, l'empirisme, le matérialisme, le positivisme, le fonctionnalisme, le culturalisme, le béhaviorisme, le structuralisme et la cybernétique; le paragraphe sur le culturalisme (p. 29) est rédigé comme suit:

Cette approche est apparue en réaction aux simplifications véhiculées par les évolutionnistes et les environmentalistes. Elle a surtout été utilisée en sociologie et défend le principe que chaque société doit être située dans le cadre de ses valeurs. Chaque société est une réalité globale que l'on tente de saisir de l'intérieur en respectant son rythme de façon à comprendre les motifs réels de l'action. Cette approche s'est principalement développée afin de contrebalancer les thèses de la psychanalyse freudienne. L'ethnologie et l'anthropologie utilisent abondamment cette approche dans leurs études monographiques, sauvegardant ainsi une bonne partie de la tradition orale de plusieurs tribus d'Amérique du Nord. [Et en marge on peut lire:] Le culturalisme a des liens très étroits avec une école de pensée en anthropologie qui est d'origine américaine. Cette école a pour but de sauvegarder la tradition orale des tribus d'Amérique du Nord.

On remarque que cette «école américaine» n'est pas nommée, pas plus que ses représentants, son impact, la critique qu'elle a reçue, non plus que les représentants du culturalisme; par ailleurs, évolutionnistes, environmentalistes et psychanalystes sont mis dans le même sac. C'est un peu maigre, même si c'est juste. Mais pour quelqu'un qui cherche une définition rapide du culturalisme, cela peut sans doute

paraître suffisant — et même bien assez.

Du fait qu'il s'adresse à des élèves du collégial, l'ouvrage tend à trop simplifier certaines notions et à les présenter inadéquatement. Par exemple, la proposition suivante est vue comme un modèle d'induction potentiellement réfutable:

Dans un milieu urbain, à prédominance noire et pauvre, si quelques personnes perdent leur emploi et connaissent une période de chômage, il est fort probable que la délinquance et le nombre de suicides s'accroissent aussi dans leur environnement immédiat et dans l'ensemble du quartier (p. 40).

Lorsqu'on sait que Karl Popper, auquel l'ouvrage fait référence, ne reconnaissait pas le bien-fondé scientifique de l'induction et que son principe de réfutabilité ne s'adressait qu'à des théories formulées selon le modèle déductif-nomologique, c'est là une curieuse façon de comprendre ce principe. Sans compter que la proposition mentionnée n'est pas un modèle d'induction pure, mais d'induction probabiliste. Un autre exemple est la ressemblance équivoque entre la définition de la «théorie» et celle du «modèle»:

Une théorie est un ensemble de propositions reliées entre elles et organisées dans un système déductif pour tenter d'expliquer un phénomène (p. 22). [Le modèle] est une création de notre esprit qui vise à systématiser certaines relations, à associer divers concepts (p. 25).

La différence entre ces deux définitions — qui sont tout à fait correctes d'un point de vue épistémologique — appelle de nombreuses explications lorsqu'elles sont étudiées par des élèves du collégial; elles peuvent évidemment être fournies par le professeur, mais n'apparaissent pas toujours clairement dans l'ouvrage.

Le livre contient aussi quelques répétitions qui se justifient peut-être par ses objectifs pédagogiques: le même paragraphe sur la notion de modèle apparaît aux pp. 25 et 152. Des erreurs mineures fatiguent une lecture attentive: la note 5 de la p. 11 indique *ibid.* sans qu'aucun titre précédemment mentionné ne permette

d'identifier l'œuvre dans laquelle la citation est prise; la note 13 de la p. 33 est indiquée par *idem*, alors qu'*ibidem* eût été plus approprié. Pinailages, direz-vous? Non, car il s'agit d'un ouvrage de *méthodologie*, où celle-ci doit justement primer dans ses moindres détails.

L'auteure a peut-être tendance à considérer les élèves du collégial comme incapables de produire un effort intellectuel qui les amène à se rendre compte qu'ils sont inscrits dans un programme d'études supérieures, pré-universitaires et non post-secondaires. C'est sans doute vrai pour un petit nombre – et ce sont ces élèves-là qui ont le plus grand besoin de cet ouvrage. Mais c'est un état de fait qu'il faut combattre, et non entretenir. Une vulgarisation trop poussée peut induire en erreur en banalisant les notions scientifiques. À côté de ce défaut, certaines de ses assertions semblent admirablement bien dites:

Dans le domaine des sciences exactes, la plus souvent la formulation des théories est indépendante des observateurs et des conditions d'observation alors qu'en sciences humaines les lois établies sont dépendantes des conditions d'observation et parfois même du choix des indicateurs retenus. Le savoir en sciences humaines est donc en constante évolution (p. 11).

On peut sans doute penser la même chose de l'«évolution constante» du savoir en sciences exactes; mais l'énoncé principal nous semble néanmoins correct et intéressant. De même le suivant:

Les sciences humaines étudient la vie et l'action des personnes; ces phénomènes ne sont ni répétitifs, ni facilement prévisibles; ces domaines comportent souvent des éléments difficilement isolables et identifiables dans des relations de cause à effet. Souvent les lois que l'on établit en sciences humaines dépendent des conditions d'observation et même du choix de ce qu'on observe ou analyse; elles établissent plus la probabilité d'une relation qu'un lien direct de cause à effet (p. 9).

L'auteure enseigne au Collège de Sherbrooke. Moi-même professeur de philosophie au Collège Édouard-Montpetit, je comprends parfaitement son souci péda-

gogique et je salue son effort; mais je déplore aussi qu'elle ait désiré ramasser en quelques pages le contenu de plusieurs ouvrages. Son vaste projet eût mérité un plus grand développement des questions épistémologiques, un exposé historique plus détaillé et plus critique des courants de méthodologie, une réflexion plus profonde des problèmes éthiques qu'elle effleure, etc. La table des matières de l'ouvrage parle d'elle-même; l'entreprise est immense, mais les moyens pris pour la réaliser sont trop modestes.

Pierre VIAUD, dir., *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, 584 p.

par Claude Mac Duff

On pourrait croire qu'un livre portant un tel titre soit consacré à la dénonciation des différents états de guerre qui sévissent actuellement dans le monde. D'autant plus que leurs auteurs sont d'éminentes autorités religieuses, toutes versées dans diverses disciplines des sciences pures ou des sciences sociales, et dont l'interprétation et l'explication des textes religieux bénéficieraient de l'éclairage apporté par la connaissance de ces disciplines. Ainsi, le lecteur s'attendrait à y trouver un ensemble de textes où les aspects pacifiques des religions seraient mis en exergue, et où les guerres qui ont entaché l'Histoire humaine seraient condamnées. Mais là n'est pas tout à fait le cas. En fait, c'est plutôt le contraire qui tient lieu de ligne directrice dans ce volumineux ouvrage, de là un premier étonnement de la part du lecteur.

L'ouvrage se divise en trois parties, dans lesquelles trois grands courants religieux sont abordés (christianisme, judaïsme et islam) dans un contexte particulier. Le christianisme lui-même se subdivise en trois Églises: le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme, chacune se dissociant des autres quant à l'acceptation ou au refus des dogmes et enseignements caractéristiques de chacune d'elles. De là également la position différente de celles-ci quant au sujet principal de l'ouvrage.

Un deuxième sujet d'étonnement consiste dans le fait que c'est à la requête du Secrétariat général du Ministère de la Défense nationale de France que les participants ont réalisé cet ouvrage qui, à l'origine et d'après le texte de présentation du quatrième de couverture, devait montrer et décrire les aspects humanitaires des religions, ainsi que leur mission pacificatrice dans le monde. Mais il semble que, en cours de route, les auteurs aient oublié cet objectif et se soient laissés aller à un genre de croisade religieuse «littéraire» justifiant les actes violents perpétrés par les humains, particulièrement lorsqu'il est question d'évangélisation des peuples, d'expansion de la doctrine religieuse, ou encore de faire obstacle à la propagation des autres doctrines religieuses, ou à l'indifférence religieuse.

Une des idées principales qui revient constamment dans l'ensemble des textes est celle présentée dans l'Introduction de l'ouvrage, dont l'extrait suivant est explicite:

Les trois monothéismes citent le concept de communauté universelle, qui se constituera lors de l'avènement de la paix. Pour le catholicisme, comme pour les Églises issues de la Réforme, il est souhaitable qu'une autorité publique universelle de maintien de la paix soit créée avant la fin des temps. Pour le judaïsme et l'orthodoxie, cette réalité n'interviendra dans l'Histoire qu'à la suite du messianisme ou de l'Apocalypse. Pour l'islam, la réalisation de la paix et de la justice dans ce monde est soumise à la mise en application des préceptes contenus dans le Livre de Dieu et la Tradition de son Prophète, ce qui revient à dire sa soumission à la seule volonté de Dieu, sans programmation humaine.

Dans cet esprit, les trois monothéismes sont abordés selon trois thèmes principaux: 1) la Tradition; 2) les guerres conventionnelles et 3) la dissuasion, les armes nucléaires et les armes nouvelles. Trois autres thèmes ont été suggérés aux intervenants, soit le terrorisme actuel, les guerres inavouées et les implications économiques de la défense.

L'ouvrage forme donc un vaste tableau synoptique où chacun des six thèmes est

repris et présenté dans le contexte doctrinal de chaque religion, chacune ayant ses raisons particulières d'accepter certains états de guerre existant dans le monde, voire de la préconiser pour défendre les intérêts religieux ou doctrinaux de chacune, confrontée aux croyances et aux dogmes des autres.

À cet effet, il est surprenant de découvrir la quantité impressionnante de textes qui, dans les livres saints de chaque monothéisme, servent de références (bibliques, coraniques ou de la Torah), par lesquelles chaque intervenant chrétien, musulman ou juif vient justifier l'utilisation de la guerre, et ses variantes (insurrection, terrorisme, désobéissance civile, répression, etc.) lorsqu'il s'agit de porter le flambeau de la Vérité religieuse parmi les populations, ou de contrecarrer l'expansion d'autres croyances, ou encore de combattre l'athéisme et l'incroyance dans le monde. À cet égard, les auteurs sont tous des hommes... et pour cause!

Certes, les docteurs de la loi de chaque monothéisme abordent le thème de la paix et de la compréhension entre les peuples,

suivants que chaque religion mentionne comme étant les fondements, mêmes de leur doctrine. Ils soulèvent également les aspects négatifs de l'utilisation de la violence, quelle qu'elle soit, pour régler les conflits sociaux, politiques ou économiques existant dans la société. Mais c'est pour aussitôt aborder la question de l'incroyance, de l'athéisme et de l'indifférence religieuse, raison qui, aux yeux de tous les docteurs de la loi (et de la foi), justifie l'usage de la force et de moyens coercitifs envers les humains, pour leur imposer de force l'enseignement doctrinal de l'une l'autre foi.

Trois points principaux reviennent régulièrement dans les textes des auteurs, et ce dans les trois religions, quoique abordés avec certaines variantes typiques à l'interprétation particulière des livres saints de chacune.

D'une part, l'être humain est, au départ, une créature déchue par le péché, et c'est son éloignement de la Parole de Dieu et de son enseignement qui est la cause de toutes les guerres et des difficultés que subit l'être humain depuis sa création par Dieu. Pra-

tiquement aucune raison purement humaine n'est avancée, ni par les uns ni par les autres, pour expliquer dans un contexte historique les événements terrestres qui se sont déroulés depuis la naissance de l'Homme. Les auteurs de l'ouvrage ont beau être des docteurs en certaines disciplines autres que la théologie, il n'en demeure pas moins que leurs explications des causes de la guerre et des événements terrestres sont toutes en rapport avec l'interprétation particulière qu'en donnent leurs livres saints, qui est leur seule source de référence, à l'exclusion de toute autre approche ou analyse des événements.

D'autre part, les gouvernements des hommes échouent, car ils sont d'origine humaine, et seule l'autorité divine doit prévaloir chez les humains. Tant que les humains ne reconnaîtront pas la suprématie de Dieu dans l'organisation de leurs gouvernements, ces derniers échoueront inmanquablement car, à la base, la loi divine ne sera pas l'élément principal de l'institution.

En troisième lieu, le pouvoir religieux a été donné par Dieu aux *hommes* (ce point est

Centre d'Action Laïque

juillet 1991

COMMUNIQUÉ

La Famille. Une ambition pour la vie ()*

La famille, fait social difficile à circonscrire! Lieu où se déroule, entre les personnes, une dynamique complexe d'où naissent tantôt l'harmonie et le bonheur, tantôt la désunion et des tensions pouvant parfois déboucher sur des comportements violents.

Devant la diversité des modèles familiaux actuels, le risque est grand d'en présenter une image faussée selon qu'on l'analyse dans une perspective institutionnelle, législative, psychologique ou éthique.

L'évolution rapide de l'ordre familial et social peut surprendre et dérouter mais ne justifie pas que, en privilégiant la famille en tant qu'institution, l'on remette en cause des libertés et des droits individuels chèrement acquis.

C'est dans une optique résolument libre examiniiste que la problématique familiale est abordée dans le présent ouvrage.

(*) Éditions Espace de libertés, 1991, 200 pages, 540 FB au compte 001-0541564-89 du CAL, 1050 Bruxelles (ajouter les frais de port: 50 FB - Étranger: 70 FB). Disponible dès septembre 1991.

Renseignements: Centre d'Action laïque, CP 236 Campus Plaine ULB, 1050 Bruxelles. Tél.: 02/647.52.39. Téléfax: 02/647.61.21.

À vendre

Anciens numéros de La Libre Pensée

#	\$	stock approximatif
1	5.00	8 exemplaires
2	2.50	185
3	2.50	219
4	2.50	82
5	2.50	14
6	2.50	89
7	3.50	9
8	3.50	8
9	4.95	38
10	4.95	36
11	4.95	61
12	4.95	69
13	4.95	50

Hâtez-vous!

Les stocks s'épuisent rapidement!

**Pour renseignements: Téléphonnez à
Jacques G. Ruelland (514) 671-7427**

ou écrivez à Libre Pensée Québécoise

C.P. 92 — succursale «St-Martin»

Laval, QC — H7V 3P4

**Ajoutez 2.00 \$ à votre commande pour les
frais d'envoi. Merci.**

**Libellez votre chèque à l'ordre de La Libre
Pensée Québécoise**

Vient de paraître

À la Libre pensée québécoise
du Centre d'Action Laïque
Bruxelles (Belgique)

Messieurs,

Bruxelles, mars 1991

Nous sommes heureux de vous annoncer la sortie de
Légendes juives et chrétiennes
Une lecture profane de la Bible

ESPACE DE LIBERTÉS

**LÉGENDES
JUIVES ET
CHRÉTIENNES**

ÉDITIONS DU CENTRE
D'ACTION LAÏQUE

premier ouvrage inaugurant le nouveau label Espace de Libertés, éditions du Centre d'Action Laïque.

Nous faisons appel à vous pour nous aider à le diffuser par tous les moyens possibles: achats individuels, écho dans vos revues et publications, cadeaux pour les Fêtes de la Jeunesse Laïque, prix de fin d'année pour les élèves de 10 à 14 ans. etc.

Pour vous faciliter la tâche, nous avons préparé le texte de présentation que nous vous fournirons sur demande.

Nous vous remercions pour votre collaboration et vous adressons nos bien cordiales salutations.

Claude Wachtelae
Secrétaire général

bien soulevé par plusieurs intervenants de toutes les doctrines religieuses!), et seuls ses représentants sont accrédités par Dieu pour recevoir, interpréter et diffuser son enseignement aux humains, à l'exclusion de tous les autres qui ne possèdent pas la foi religieuse. À cet égard, il faut lutter, voire combattre avec force, les incroyants, les incrédules et tous ceux qui mettent en question l'enseignement doctrinal des docteurs de la loi, et ce autant chez les chrétiens, les juifs et les musulmans.

En ce qui concerne ces derniers, les textes écrits par les ulémas sont tous truffés de références aux versets du Coran, où le moindre fait, geste et pensée du croyant trouve explication et justification dans l'enseignement islamique. Plus que tous les autres, les textes écrits par les docteurs de la loi coranique reflètent cet esprit de prédestination humaine caractéristique de l'islam, où la moindre action de l'Homme est régie par les préceptes coraniques. Plus que tous les autres, également, les textes présentés par les ulémas reflètent totalement cet esprit d'expansion de la foi

musulmane, et ce par tous les moyens à l'usage des croyants: le djihad est fortement recommandé comme étant le moyen le plus sûr, sinon le plus radical, pour parvenir à cette fin. Même si, actuellement, des groupes sociaux, humanitaires et ethniques veulent donner à l'Occident une image plus pacifique de l'islam, l'idée du djihad islamique est la base même de l'enseignement du Coran, et les textes présentés dans ce livre en sont l'exemple le plus flagrant; ils ne feront que renforcer la position de ceux qui ne voient dans l'islam qu'une religion à forte connotation belliciste, dont la «guerre sainte» est l'élément principal par lequel elle permet son expansion doctrinale et ... territoriale.

En conclusion, je dirais que c'est un livre à lire par tous ceux et celles qui veulent se convaincre, si besoin en était, que les religions sont surtout des institutions humaines, créées par des hommes, qui tiennent irréductiblement à leur pouvoir patriarcal au sein des dites institutions, et qui, chacun à sa façon, au sein d'une doctrine religieuse, interprète les événements sociaux,

historiques, politiques, etc., sous la justification d'une influence divine qui lui donne tous les droits et pouvoirs de décision sur la vie humaine.

Ce livre se voulait une présentation des «...ressources de paix, de fraternité et de respect de la vie, [dont] les trois monothéismes émettent des codes qui peuvent amoindrir les effets de ce que la haine humaine veut rendre inévitable...» (texte de quatrième de couverture). Or, après lecture, il s'avère qu'il est plutôt un plaidoyer en faveur de l'usage de moyens coercitifs, sinon même violents, lorsqu'il s'agit d'assurer la survivance ou l'expansion de doctrines religieuses, sous le couvert d'un enseignement moral présenté par des hommes inspirés par Dieu. Et, par les textes présentés, ce livre reflète pleinement cet esprit.

La «vraie» religion pacifique et humanitaire, d'inspiration divine, reste encore à inventer...

Ainsi que nous l'avons souvent affirmé, le concept et le langage qui l'exprime ont plusieurs dimensions. S'il en est ainsi, c'est que le moi, la conscience et la raison prennent appui sur un fond constitué par notre affectivité, nos pulsions et notre biologie. Nous avons aussi formulé l'hypothèse qu'il existe un langage qui est particulièrement apte à traduire ces dimensions du concept, et nous avons identifié ce

langage comme celui d'une activité spéciale: l'activité philosophique. Ce serait par le moyen de ce langage, enfin, que le moi à l'adolescence se personnalise et devient autonome. Or, le moi dont nous parlons correspond en partie à ce moi complexe et étagé dont Freud fait progressivement surgir l'image de l'expérience de la psychopathologie.

Cependant, nous l'avons dit, Freud n'a pas poussé jusqu'au bout les implications de ses découvertes théoriques. Dans le cas du moi, il s'agissait,

entre autres, de retracer dans la culture et les perceptions de la réalité les structures d'un langage qui serait l'écho, l'expression et l'instrument adéquat de ce moi dont la clinique lui avait révélé certains aspects fondamentaux jusqu'à lui inaperçus, tout au moins inorganisés, propres à renouveler la problématique du phénomène de la connaissance.

C'est donc ce moi freudien que nous interrogerons maintenant avec l'intention d'y découvrir, comme en creux, les exigences de ce langage de base qui est la préoccupation centrale de cet ouvrage.

Robert TREMBLAY, *Savoir-faire. Précis de méthodologie pratique pour le collège et l'université* et *L'Écritoire. Outils pour la lecture et la rédaction des textes raisonnés*, Montréal, McGraw-Hill, 1989 et 1991, 226 et 189 p.

par Jacques G. Ruelland

Le premier de ces ouvrages est bien complété par le second. *Savoir-faire* est un guide méthodologique divisé en 45 modules indépendants qui permettent à l'étudiant de se construire des fiches, des commentaires, des résumés critiques, etc. qui faciliteront son apprentissage. L'ouvrage aborde également le travail de recherche en bibliothèque, l'accès aux banques de données, les sources alternatives, la lecture, la recherche en librairie, la gestion du temps, la tenue d'un agenda et de multiples petits problèmes que rencontre le jeune étudiant: la présentation matérielle de ses travaux, de ses examens, les notes en bas

de page, les références bibliographiques, les notes de cours, la bibliographie, etc. Des tableaux, des fiches-modèles, des index, des résumés, une présentation graphique moderne, viennent rehausser les qualités pédagogiques de cet ouvrage.

À première vue, les modules divisant le livre semblent un peu dispersés, voire hétéroclites, mais sa lecture permet de comprendre que l'auteur suit un élève à la trace, depuis le premier jour de classe jusqu'à la fin de la session; jour après jour, les problèmes pratiques se posent sans se ressembler, et *Savoir-faire* est toujours là pour suggérer des solutions. À côté des innombrables «normes de présentation matérielle des travaux écrits» que chaque institution s'ingénie à inventer en prenant bien garde de ne pas édicter les mêmes règles que l'institution voisine, *Savoir-faire* est un outil clair, simple et surtout très utile au jeune étudiant; non seulement il englobe ces «normes», mais diversifie son propos pour s'attaquer aussi aux autres questions que l'élève se pose dans la pratique quotidienne de son activité. C'est ce qui fait l'utilité de ce manuel.

Tout aussi intéressant, *L'Écritoire* n'a cependant pas exactement les mêmes objectifs. Professeur de philosophie au Collège du Vieux-Montréal, l'auteur a probablement pensé davantage, en rédigeant cet ouvrage, à ses étudiants qu'à la masse des élèves. En effet, *L'Écritoire* concerne spécifiquement la rédaction de textes raisonnés, c'est-à-dire principalement des textes philosophiques — alors que *Savoir-faire* n'aborde que la rédaction des textes en général. L'ouvrage aborde l'analyse des textes, l'écriture des textes raisonnés, leurs qualités, et la recherche. Il s'agit d'un guide de rédaction, et non d'un manuel de présentation. L'analyse grammaticale y tient une grande place, ainsi que la division des textes, les exigences de cohérence logique, le choix judicieux des arguments, etc. Comme dans le premier ouvrage, de très nombreux tableaux, des résumés, des schémas, des index, etc. font de ce livre un modèle du genre, un très bel outil pédagogique que chaque étudiant devrait sinon posséder, au moins connaître et souvent consulter.

Le Socrate platonicien du *Ménon* résume ainsi le paradoxe de tout enseignement: «Il est impossible à un homme de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas. Ni d'une part ce qu'il sait, il ne le chercherait en effet, car il le sait, et en pareil cas il n'a pas du tout besoin de le chercher; ni d'autre part ce qu'il ne sait pas, car il ne sait pas davantage ce qu'il devra chercher.» Personne ne peut donc rien apprendre ni rien enseigner,

au dire du patriarche de toute pédagogie en Occident, et la civilisation scolaire dans toute son ampleur, apparaît comme un gigantesque trompe l'œil.

Socrate, maître d'ironie, ne s'en tient pas là. Pour confirmer sa thèse il se livre à un célèbre exercice de haute école éducative en donnant une leçon de géométrie à un jeune esclave sans formation mathématique. Celui-ci, confronté avec quelques

figures tracées sur le sable, et méthodiquement interrogé, définit un certain nombre de vérités apparentées au théorème de Pythagore. La maestria de l'examineur est telle, de question en réponse, que le jeune esclave semble tirer de son propre fonds tout ce que Socrate lui fait dire. La conclusion s'impose: rien n'est venu du dehors enrichir cette intelligence; elle a découvert en elle-même les relations constitutives du monde mathématique; elles étaient déjà là. Elles attendaient pour venir à la conscience l'appel de l'enchanteur.

Georges Gusdorf, *Pourquoi des professeurs?*, Paris, Payot, 1963, p. 11

Commande

Achat de _____ exemplaire(s) du no 14-15 de la «Libre Pensée»

Canada: 9.00 \$
Extérieur du Canada: 12.00 \$

Abonnement

Pour:	4 numéros	8 numéros
Canada	18.00 \$	34.00 \$
Étranger	20.00 \$	37.00 \$

La fréquence de parution de la revue est semestrielle

Je voudrais que mon abonnement commence avec le numéro: 11 12 13 14-15

Don

Avec un tirage de quelques centaines d'exemplaires seulement, les coûts de production sont supérieurs aux revenus. Les membres qui travaillent à la LPQ le font bénévolement et aucun frais de déplacement ne leur est remboursé. Nous demandons donc au lecteur, à la lectrice, de nous soutenir financièrement, soit par un don, soit en devenant membre (voir ci-contre). Tout montant reçu sera affecté directement au coût d'impression de la revue.

Cotisation

Étant d'accord avec les orientations de la Libre Pensée Québécoise qui se résument à chercher à démystifier les croyances religieuses, ésotériques et paranormales, à dénoncer les préjugés sociaux tel le sexisme et à promouvoir des valeurs humanistes, je désire devenir membre (ou renouveler ma cotisation). Je joins la somme de 15.00 \$ (7.50 \$ pour étudiant-e) à titre de cotisation pour une année (**la cotisation ne comprend pas l'abonnement à la revue**).

Nom

Adresse

Occupation

Chèque ou mandat à l'ordre de La Libre Pensée Québécoise
C.P. 92, Succ. St-Martin, Laval, H7V 3P4

Commande

Abonnement

Don

Cotisation

Signature

Total

À vendre

Cahiers du Cercle Ernest-Renan

prix: 15.00 \$ chacun

#	<i>année</i>	<i>sujet principal</i>
136	(1984)	L'islam
138	(1985)	Dieu existe-t-il — Le célibat des prêtres
139	(1985)	La descente de Jésus aux enfers
140	(1985)	Le schisme théologique de 325
141	(1985)	Religion et puissance
142	(1985)	L'invention de la croix
144	(1986)	Contradictions dans les Écritures
148	(1987)	Conjectures sur Jésus
149	(1987)	La réhabilitation de Julien
150	(1987)	La femme dans les mœurs esséniennes
151	(1987)	La femme au temps des Pharaons
152	(1987)	Deux mythes: le paradis et le déluge
159	(1989)	La fête de Jeanne d'Arc
160	(1989)	Biographie de Dieu
161	(1989)	Saint Paul: initié aux mystères d'Isis?
162	(1989)	Dates de l'histoire de l'islam
163	(1989)	Les anges
164	(1990)	La preuve ontologique de l'existence de Dieu

Distribués par la Libre Pensée québécoise, dépositaire officiel

Pour renseignements: Jacques G. Ruelland (514) 671-7427

Bon de commande

ajoutez 2.00 \$ pour les frais d'envoi. Merci.

Nom _____

Adresse _____

Tél _____

Je désire recevoir le(s) Cahier(s) du Cercle Ernest-Renan

_____ no à 15.00 \$ chacun = _____

S + frais d'envoi = 2.00 \$

total = _____ \$

Libellez votre chèque à l'ordre de La Libre Pensée québécoise

C.P. 92 — succursale «St-Martin» — Laval, QC — H7V 3P4

Politique éditoriale de La Libre Pensée

Le lecteur ou la lectrice est invité-e à faire connaître ses commentaires et/ou à soumettre un texte pour publication éventuelle. *La Libre Pensée* publie des textes qui contribuent à la recherche, à la critique, à la discussion et au progrès de la connaissance littéraire et philosophique, en conformité avec ses orientations fondamentales. La revue a pour politique d'ouvrir ses pages au plus grand nombre possible de collaborateurs et collaboratrices.

Contenu: La revue reçoit de ses collaborateurs et collaboratrices externes trois sortes de textes:

- Articles de 10 à 12 pages (notes incluses), destinés à la discussion de problèmes précis, à la démonstration ou à l'examen de thèses définies.
- Comptes rendus de 3 à 4 pages sur des ouvrages pouvant intéresser les lecteurs et lectrices de *La Libre Pensée*. Les comptes rendus critiques bénéficieront d'un droit de publication sur ceux dont la dimension critique sera absente.
- Correspondance: des lettres courtes et concises (1 à 2 pages), critiquant (positivement ou négativement) une position prise par un correspondant ou une collaboratrice dans un précédent numéro, rappelant un événement singulier, ou attirant l'attention des lecteurs et lectrices sur un point important. La revue ne peut s'engager à publier toute la correspondance qu'elle reçoit, ni à publier intégralement les lettres qu'elle sélectionne.

Les auteur-e-s sont entièrement responsables de leurs textes. Les opinions exprimées ne reflètent pas nécessairement celles de l'association.

Tous les textes envoyés à la revue doivent être:

- signés par leur auteur-e, dont le nom doit figurer sous le titre de l'article suivi, le cas échéant, de son appartenance institutionnelle ou de son statut professionnel;
- dactylographiés ou saisis au traitement de texte, à double interligne;
- sur papier blanc standard de format 8,5" x 11" (21,3 cm x 27,6 cm);
- avec marge de 1" (2,5 cm) minimum en haut et en bas, à gauche et à droite du texte.

L'auteur-e doit indiquer son adresse complète sur son texte; celle-ci n'est pas publiée à moins d'instruction contraire. Les lettres publiées portent habituellement la signature de leur auteur-e, suivie de la ville où il (ou elle) réside.

Il est essentiel que l'auteur-e conserve une copie de son texte.

Sélection des textes pour publication: chacun des textes envoyés à la revue fait l'objet d'une sélection par le Comité de rédaction de la revue, composé de sept membres élus par l'Assemblée générale. Chacun des membres du Comité de rédaction lit tous les textes soumis à la revue. Les auteur-e-s sont avisé-e-s le plus rapidement possible de l'acceptation ou du refus de leur texte, et des modifications que le Comité de rédaction demande ou suggère d'effectuer. Un texte que l'auteur-e refuse de modifier après que le Comité de rédaction ait décidé de faire de cette modification une condition de publication, ne sera pas publié. Les décisions du Comité de rédaction sont toutes prises par un vote à majorité simple, et sont sans appel.

L'auteur-e dont l'article a été ac-

cepté (avec ou sans modification) sera invité-e à en lire la première épreuve avant impression; un délai de deux semaines lui sera alors accordé; seule la correction de coquilles ou d'erreurs typographiques ou d'orthographe sera acceptée; en aucun cas, l'auteur-e ne pourra, à ce moment, changer le sens de son texte, ou ajouter des mots, des phrases ou des paragraphes qui ne se trouvaient pas sur l'original. Le Comité de rédaction se charge de corriger lui-même les épreuves des lettres et des comptes rendus sélectionnés pour publication.

Des textes pourront être refusés si, malgré les qualités de fond, ils impliquent un trop lourd travail de révision au plan de la présentation ou de la langue. Les textes non dactylographiés ne pourront être acceptés.

Les textes reçus après la date de tombée du numéro en cours de préparation, seront examinés pour le prochain numéro. La revue ne renvoie pas aux auteur-e-s les copies des textes qu'elle reçoit. Ces copies sont détruites un an après publication ou refus du texte.

La revue ne pouvant excéder 48 pages imprimées par numéro, les textes reçus en excédant seront examinés pour une éventuelle publication.

Tous les textes doivent être envoyés à:

La Libre Pensée
C.P. 92
succursale Saint-Martin
Laval, QC
H7V 3P4

Date de tombée des textes pour le numéro 16: le 1^{er} mars 1992
(publication en juin 1992)