Document generated on 07/14/2025 5:14 p.m.

Philosophiques

Marc Chabot et André Vidricaire, (éds). *Objet pour la philosophie*. Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p.

Yvan Cloutier

Volume 12, Number 2, Fall 1985

URI: https://id.erudit.org/iderudit/203294ar
DOI: https://doi.org/10.7202/203294ar

See table of contents

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)
1492-1391 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Cloutier, Y. (1985). Marc Chabot et André Vidricaire, (éds). *Objet pour la philosophie*. Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p. *Philosophiques*, *12*(2), 421–428. https://doi.org/10.7202/203294ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1985

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

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

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

PHILOSOPHIQUES, Vol. XII, Numéro 2, Automne 1985

ÉTUDES CRITIQUES

MARC CHABOT et ANDRÉ VIDRICAIRE, (éds). *Objet pour la philosophie.* Québec, Les Éditions Pantoute, collection Indiscipline, 1983, 293 p.

par Yvan Cloutier

Automne 1983. La parution de ce livre arrivait au cœur du débat sur la pertinence d'enlever un cours de philosophie obligatoire pour le remplacer par un cours sur l'histoire et les institutions du Québec ou par un cours d'économie. Un mois plus tard, dans un atelier sur la spécificité culturelle de la philosophie au Québec organisé dans le cadre des États Généraux de la philosophie au Québec, plusieurs philosophes (d'ici) manifestaient une très forte « résistance » quant à l'expression « philosophie québécoise » préférant parler de « philosophie au Québec ». La philosophie est-elle, de par son caractère universalisant, cette discipline déterritorialisée et déterritorialisante ? Le 9 décembre 1983, le « compromis historique » ! En Commission parlementaire, la S.P.Q. et « Philosophie au Collège » déposent l'hypothèse d'un réaménagement du nouveau programme ; l'un des quatre cours serait reformulé « dans le sens d'une réflexion philosophique sur des concepts, théories, références historiques et problématiques contemporaines relatifs au milieu socio-culturel québécois et, ce, dans un délai raisonnable. » Serait-ce que nous aurions des objets (québécois) pour la philosophie ?

Ce livre contribuera à éclairer « notre difficulté majeure : notre incapacité à prendre au sérieux nos matériaux philosophiques » (59). « Désormais, écrivent les éditeurs, l'universalité passe par la capacité de penser les objets les plus près de nous. » (p. 2) ; prostitution, nationalisme, déterminants du discours philosophique, censure et liberté d'expression, etc. ; ces thèmes sont explorés à partir de ces objets pour une philosophie que sont un débat dans un journal, une commission d'enquête sur la prostitution, un projet de loi, des manifestes, des « confessions », etc.

Ce livre surprend par ses diversités : dans les objets, dans les écritures et dans l'appartenance institutionnelle et disciplinaire des auteur(e)s. Néanmoins ces textes portent sur des textes d'ici (sauf celui d'Andrée Fortin que j'arrive difficilement à situer dans le collectif), ils interrogent le rapport du discours à l'événement, ils partagent (à des degrés divers) un parti pris pour une recherche qui soit à la fois heuristique et autobiographique et pour un discours autre que le discours savant « patenté », un discours de « paten-

teux », besogneux et par conséquent vulnérable. Cependant je crois que le livre n'aurait pas dû être publié sous sa forme actuelle, car il y a encore beaucoup d'éléments superflus (Chabot, Vidricaire), des imprécisions (Lavoie, Pinard), des erreurs (Delisle, Lavoie) et des analyses trop embryonnaires (Brodeur, Pinard) ; une seconde « mouture » aurait grandement amélioré la qualité des textes. Mais le livre est là . . . un objet pour les philosophes . . .

Je dois me contraindre à explorer surtout les quatre textes suivants : celui de Chabot qui interroge notre indifférence à notre histoire philosophique, celui de Hébert qui analyse l'hybridité de tout « philosopher » québécois, ceux de Delisle et de Lavoie qui nous posent des problèmes de lecture ; je terminerai par quelques remarques plus rapides sur les autres textes.

Dans « La philosophie devant la pensée coloniale : sommes-nous des banlieusards philosophiques ? », Marc Chabot interroge notre indifférence à notre histoire philosophique (comme si elle ne relevait que du patrimoine) ; les institutions y consacrent peu de place et les rares chercheurs travaillent dans la marginalité, pressés obsessivement de justifier leur objet. L'auteur ne se laisse pas piéger par le symptôme et s'emploie à décrire les enjeux capitaux de cette dénégation, entre autres, les rapports du philosophe/de la philosophie à *sa* culture, et, plus spécifiquement pour nous, la tâche de penser la prétendue contradiction de la notion de *philosophie québécoise,* le philosophe hybride de Robert Hébert. Comment concilier universalité et particularité sans sombrer dans l'« effet faubourg » qui consiste à départicularisier un prétendu centre (qui devient l'universel, l'essentiel) par rapport auquel on se constitue comme le particulier, le banlieusard ? C'est dès lors se constituer dans la dépendance ; on « emprunte les normes des autres pour lire ce qui se fait chez nous » (76) et on se condamne à « redire, retravailler les idées de l'autre. » (67) ; de là, par exemple, notre période romaine avec son improductivité philosophique et ses « philosophes-putains » (69) du pouvoir clérical.

Chabot nous invite à repenser la périphérie ; ce qui implique de « cesser d'emprunter les normes des autres pour lire ce qui se fait chez nous » (76) et à relire les textes philosophiques québécois à travers de nouveaux paramètres. Je me limiterai à deux brèves remarques sur ce texte riche en questionnements :

1. Il faudrait sortir du paramètre centre-périphérie dans la formulation même de la question du lieu philosophique, c'est-à-dire aller plus loin qu'un polycentrisme. Dans quelle mesure la périphérie n'opère-t-elle pas toujours comme un centre dans le fait de recevoir ou non des éléments du centre et surtout dans ce qu'elle fait de ces éléments (traduction) et de ce qu'elle en fait (comme un moyen, un support) dans le processus d'« instrumentalisation ». Ainsi la réception d'*Aeterni Patris* est déterminée davantage par le fait que l'encyclique répond aux horizons d'attente du groupe hégémonique qui *se sert* de ce texte dans sa lutte idéologique. De même on ne saurait expliquer les modes sartriennes de 1946 et des années 60 par la simple banlieusardisation (quoique des partisans de l'idéologie de rattrapage

en aient été les diffuseurs en 1946), ni par quelque efficace des appareils idéologiques ; pour plusieurs Québécois Sartre représentait un Cheval de Troie pour ouvrir le climat intellectuel (O'Leary, Sylvestre) alors que d'autres s'en serviront pour *penser autrement* (Brochu, Maheu, Chamberland). Les philosophes sont « disposables » . . .

2. Lorsque Chabot demande si avoir une philosophie *ici,* c'est d'avoir un Descartes ou un Marx, il nous invite à reprendre cette trop simple question essentielle : c'est quoi, un *grand* philosophe québécois, français ou japonais ? Le qualificatif « grand » exclut-il la qualification territoriale ? en d'autres termes, quelles sont les conditions territoriales à l'émergence et à la « diffusivité » (expansivité) dans l'ici et l'ailleurs d'une philosophie ?

Intitulé « La philosophie devant l'hôte : hospitalité, ou le contre-don des savoirs », le beau texte de Robert Hébert exige du lecteur beaucoup de disponibilité. Hébert nous y invite à nous joindre à un banquet où l'hôte Hébert reçoit l'hôte Paul Chamberland. Je suggère l'itinéraire suivant : lire le texte de Hébert, celui de Chamberland[1] et relire Hébert.

« Dire ce que je suis — notes », c'était le titre du texte de Chamberland ; de même Hébert nous entretient de son passé, de son entrée en philosophie, de l'exil, de la saison en enfer, de l'enseignement. Il nous confie peut-être une clé pour comprendre son « obsessif » questionnement sur son hybridité, la nôtre, philosophes québécois. Cette hybridité devient ici un objet privilégié pour une philosophie qui interroge ses conditions d'émergence.

Étouffant dans un espace inhospitalier, acculé à une « éthique de la résistance » dans l'univers de « la pensée et [de] la parole autorisée » (138), Hébert entrait en philosophie parce qu'elle représentait le lieu qui permettait à « chacun de s'inventer par un espace de manœuvre » (139).

Il devient vite « suspect » dans « une société où penser par soi-même était mal entendu . . ., [où] entreprendre une recherche . . . ne pouvait que manifester un douteux penchant . . . pour la singularité. Il était impertinent de vouloir-pouvoir fonder sa parole, son corps parlant. » (140-141). D'où le choix de la philologie et celui « d'écrire « croche » . . . de réfléchir le penser « croche » ; explorer ce qui ne se dit pas . . . donnant un sens à ce qui n'est pas encore inventé . . . » (141) — en évitant les pièges (les savoirs-pouvoirs) et en assumant sa « solitude publique » (142).

Le philosophe en est arrivé à se signer lui-même et à parler en son nom propre ; enfin la transparence et la communication deviennent possibles et c'est dans une certaine sérénité que l'Hybride aux prises avec « sa contradiction d'être philosophe sans origine . . . peut désormais inventer, et s'inventer, sur l'heure. » (149).

1. Reproduit dans : Paul Chamberland, *Un Parti pris anthropologique,* Montréal, Parti pris, 1983, pp. 171-183.

Sauf « La philosophie obligatoire » où Andrée Fortin fait un plaidoyer pour la philosophie, tous les autres textes sont des monographies sur des objets particuliers (commission d'enquête, polémique dans les journaux, la réception du *Refus global,* etc.). Les auteurs sont soucieux de présenter les textes-objets et de les situer dans le contexte social, politique et culturel ; voilà de bonnes études de cas. Ensuite, et à des degrés divers, les auteurs amorcent une analyse des rapports entre le discours philosophique et les autres discours, entre la philosophie et les pratiques politiques, syndicales, etc. ; nous serons à même de mieux comprendre la fonction du discours philosophique dans le champ culturel québécois quand nous aurons au préalable déterré notre histoire philosophique. Entre temps, la pauvreté de l'historiographie de la philosophie québécoise rend très difficile la lecture de nos textes philosophiques. Je me limiterai aux textes de Delisle et de Lavoie qui, tout en étant provocateurs et décapants, souffrent de problèmes de lectures.

« La philosophie devant le nationalisme : nationalisme, intolérance, inquisition. » est un texte provocateur, accusateur. Convenait-il de publier ce texte d'Esther Delisle malgré ses lacunes argumentatives et historiques ? Je crois que les éditeurs auraient beaucoup aidé l'auteure en la pressant de retravailler son texte ! Néanmoins il provoque la réflexion à plusieurs titres.

D'abord il pointe du doigt quelques-unes de nos enclaves d'antisémitisme, entre autres, le débat suscité par le projet de loi de Bercovitch et les sentiments anti-juifs des Jeune-Canada. Delisle interroge nos nationalismes ; dans quelle mesure les (des) nationalismes n'ont-ils pas posé le problème de l'identité québécoise dans le refus des allophones, de l'urbanité et du pluralisme. Elle insiste avec raison sur l'énorme influence du Chanoine Groulx ; mais même en pleine hégémonie groulxienne, plusieurs défendaient des positions nuancées, critiques et conscientes de la contamination possible du nationalisme par le racisme ; lire entre autres, *Nationalisme et Religion*[2] (1936) du philosophe Louis Lachance o.p. et le compte rendu qu'en a fait G.-H. Lévesque dans la *Revue Dominicaine* de juin 1936. L'auteure me laisse l'impression de poser une adéquation entre projet d'identité collective et inquisition nationale ; n'est-ce pas aplatir la question ?

Enfin ce texte témoigne de l'urgence d'analyser la réception du fascisme au Québec. D'abord, il faudrait, ici comme ailleurs, ne plus confondre fascisme et nazisme qui sont des phénomènes culturels très distincts. Ensuite il ne faudrait pas identifier fascisme (italien) et antisémitisme québécois ; ne pas oublier que le racisme mussolinien est très tardif ; Magherita Sarfatti, son amante, était une Juive et la proclamation de la campagne contre les Juifs date de 1938[3]. Ceci est très important pour nos sympathisants fascistes ; leur antisémitisme ne peut pas être tributaire d'une influence du fascisme puisque les enclaves antisémites décrites par Delisle datent du début des

2. Louis Lachance, o.p., *Nationalisme et Religion,* Ottawa, Collège Dominicain, 1936, 198 p.
3. Voir : Giampiero Carocci, *Storia del fascismo,* Milano, Garzanti, (c1972) III edizione, 1975, p. 128-129.

années 30. Enfin et surtout, il faudrait étudier ce qui a déterminé la réception du fascisme au Québec ; pour ma part, je considère que la « question catholique » fut aussi sinon plus déterminante que la « question nationale ». Je concède qu'on admirait ici comme ailleurs le *Duce* pour ses talents de chef, de catalyseur d'une volonté collective nationale populaire, mais je suggère qu'on le faisait parce qu'on admirait en lui le sauveur d'une Italie catholique durement menacée par le *Risorgimento.* Ne pas oublier que les rapports entre le Vatican et Mussolini furent d'abord très cordiaux et ensuite très corrects jusqu'en 1938 (sauf la brouille de 1931)[4]. Ne pas oublier que le corporatisme mussolinien a su habilement tirer un visa idéologique de son « instrumentalisation » des encycliques papales sur la question sociale ; n'avions-nous pas nos apôtres du corporatisme catholique ? Alors quoi s'étonnant à ce qu'un Groulx, un Duhamel et ces jeunes qui pensaient sous le choc de la crise aient exprimé un tel engouement pour le *Duce ?* Le contraire étonnerait !

Dans « La philosophie devant le *Refus global* ou l'histoire, c'est les autres » de Michel Lavoie, l'« œuvre philosophique de Borduas »[5] devient l'objet d'une lecture irrespectueuse, « iconoclaste » et « soupçonneuse » (nous reprenons les expressions de l'auteur). Il s'étonne et s'inquiète de la récupération du Manifeste depuis la Révolution tranquille ; il s'attaque au mythe Borduas tel que véhiculé, entre autres, par Vadeboncœur dans *La Ligne du risque* (1962)[6] :

> « Mais il y a eu un maître, dont tout le mouvement actuel pourrait relever. C'est Paul-Émile Borduas.
>
> Borduas fut le premier à rompre radicalement. Sa rupture fut totale . . . Notre histoire spirituelle recommence à lui. (185)
>
> « Borduas est la vivante condamnation d'à peu près tout ce qui l'a précédé et la justification du mouvement qui le suit. » (189).

Au contraire, pour Lavoie le « *Refus global* . . . malgré son projet collectif, reste . . . le simple témoin du conservatisme nostalgique d'un très grand artiste. » (165). Borduas est impuissant à sortir de la religiosité qu'il ne cesse d'appeler en voulant l'exorciser et sa fixation nostalgique à l'« esprit de foi » ne parvient pas à s'incarner dans le monde réel. Le caractère global de son refus et la « séparation absolue » (171) entre un « idéal mort » et la réalité, entre le passé et le futur condamnent à l'échec toute entreprise de changement révolutionnaire. Les « brèches » du *Refus global* sont, selon l'auteur, celles de l'exil, celles des autres que nous subissons. Que reste-t-il si l'activité politique est illusoire, si poètes et artistes sont des exclus et des récupérés ? l'exil, le nihilisme . . . J'ose trois remarques :

---

4. *Ibid.*, pp. 49-51, 80-81 et 83.
5. Je reprends l'expression de Rémi-Paul Forgues, « À propos des peintres de l'École de Saint-Hilaire », *Place Publique,* 2 (août 1951), pp. 23-27.
6. Pierre Vadeboncœur, *La Ligne du risque,* Montréal, H.M.H., 1969, pp. 185 et 189 ; texte paru d'abord dans *Situations,* 4e année, no 1 (1962).

1. Comme la nôtre, la lecture de Lavoie souffre de l'absence d'une édition critique du collectif *Refus global ;* dans son courageux « Biblio-tableau : Borduas, objet ou sujet »[7], Roland Houde a montré le mépris dont a été victime le texte du collectif à travers son absence même et les manipulations dont il a été l'objet. Comme beaucoup de textes de l'époque, le texte signé par Borduas est chargé de sous-entendus difficilement décryptables pour un lecteur non-averti du contexte. La lecture « subjective » et hors-contextuelle de Lavoie souffre d'imprécisions, entre autres, dans l'analyse de la « brèche » et des trois « règnes » ; et sa critique devrait être plus au fait de la spécificité de l'« activité surréaliste » et de l'« activité automatiste » ; une « construction de la spontanéité » est-elle un simple refus ? L'auteur a oublié que « le « Refus global » n'est que cette partie du *Manifeste* collectif qui donne nom à l'ensemble. »[8] ; il aurait trouvé dans deux autres textes du collectif signés par Borduas « Commentaires sur des mots courants » et « En regard du surréalisme actuel »[9] des indications importantes sur la « puissance convulsive . . . transformante » de sa pratique.

2. L'intérêt du texte de Lavoie est de relancer ici à propos de l'automatisme le débat qui opposa en France (et un peu ici) existentialistes, marxistes, surréalistes et automatistes sur l'efficacité de l'activité surréaliste et plus fondamentalement sur le statut de l'imaginaire dans les pratiques de changement. Plusieurs (Lavoie aussi) font à propos de Borduas le procès que des français ont fait à Sartre pour *La nausée ;* dans quelle mesure, comme l'affirme A.-G. Bourassa[10], le simple fait de suggérer les possibilités d'un autre ordre est-il un acte politique ? j'ajouterais une condition, à toute pratique politique ?

3. Enfin, comment évaluer l'« effet » d'un texte ? Je crois que Lavoie met trop d'accent sur le texte lui-même (que peu de gens ont lu surtout avant les années 70[11]) et qu'il sous-estime deux déterminants de la réception d'un texte : les appareils idéologiques et l'horizon d'attente des lecteurs ; tout texte est nécessairement « instrumentalisé » par le lecteur (à partir des informations qu'il a sur le texte et sur l'auteur) en fonction de son horizon d'attente. Un tel procès de réception permet de comprendre qu'un même texte puisse donner lieu à des réceptions contradictoires ; le texte hégélien n'a-t-il pas été repris par différentes cultures dans ses deux variantes libéralisantes et conservatrices ? (voir la réception des hégéliens de St-Louis et des napolitains avec Spaventa). Quoi d'étonnant alors à ce que les révolutionnaires tranquilles et les moins tranquilles (les partipristes) aient fait de

7. Roland Houde, « Biblio-tableau : Borduas, objet ou sujet », dans *Philosophie au Québec,* Montréal, Bellarmin, 1976, pp. 179-197.
8. *Idem,* p. 189.
9. Consulter l'édition de 1972 des Éditions Anatole Brochu de Shawinigan pour ces deux textes.
10. A.-G. Bourassa, « Refus Global : a current interpretation ». *Arts in Canada,* n° spécial *The Presence of Paul-Emile Borduas,* n°s 224-225 (déc. 1978-janvier 1979), p. 28.
11. Voir : Roland Houde, *op. cit.*

Borduas un commencement, une « brèche », un ferment d'émancipation ? Si on comptait tous les petits Jésus et tous les Marx . . .

Le texte de Jean-Paul Brodeur « La philosophie devant le contrôle social » est le plus passionnant à lire. Ce « western philosophique » a pour objet le débat sur la prostitution à Montréal dans le cadre de la Commission Codère (1924). Hélas ! Ce ne sont pas les discours qui entraîneront la fermeture du *Red Light,* mais bel et bien, selon l'ex-employé de la Commission Keable, l'Armée canadienne avec sa menace (financière) de déclarer la ville hors-limite pour les troupes. Un seul regret : l'auteur explore rapidement les différentes dimensions du débat et les pistes de recherche ; il aurait pu être moins brouillon dans sa « conclusion ultime » où, en particulier de la page 43 à la page 45, il me semble mélanger les choux et les carottes.

Dans « La philosophie devant la censure : une guerre de missels ou de la témérité », Sylvain Pinard prend pour objet le débat philosophique opposant le rigoriste et autoritaire Mgr de Saint-Vallier (secondé par la Faculté de Théologie de Paris) et le jésuite Bouvard, laxiste et soucieux d'adapter le dogme au contexte. Ensuite l'auteur nous propose un classement des types d'arguments utilisés dans le débat et une analyse intéressante des idéologies en jeu. Mais les choses se gâtent quant Pinard s'engage dans une comparaison entre le contexte philosophique d'alors et celui d'aujourd'hui. La question est pertinente : jusqu'à quel point le philosophique n'est-il pas soumis à une même lutte d'hégémonie ? Ici comme ailleurs, la philosophie a ses cliques, ses « parrains » qui conspirent souvent sous le prétexte des « exigences de vérité ». Mais l'auteur s'enlise dans des considérations sur le conditionnement biographique de son texte ; ne pas confondre subjectivité et bouillie du cœur !

Philippe Pruvost pose la question du primat de la dimension polémique (qui débat contre qui et dans quel contexte ?) sur les qualités intellectuelles des contenus. « La philosophie devant le libéralisme : sur une polémique. » est une présentation brève et très agréable de la polémique entre L.-A. Dessaulles et Joseph-Sabin Raymond dans le *Courrier* de Saint-Hyacinthe.

Enfin, dans « La philosophie devant le syndicalisme : Un typographe et un philosophe ou le conflit de deux discours en 1900 », André Vidricaire étudie l'hétérogénéité de deux discours sur la vie du typographe québécois au tournant du siècle. En plus de nous faire découvrir une monographie peu connue de Stanislas-A. Lortie, il réussit à bien marquer le décalage entre les deux discours et il nous fournit les pré-requis nécessaires à la lecture de son texte. Le point de vue du philosophe est d'une lecture très agréable, mais la seconde partie est aride à cause du caractère décousu (collage d'informations) de la présentation.

Si les auteur(e)s visaient à nous convaincre de l'intérêt de nos matériaux philosophiques, alors ils ont réussi. Notre histoire philosophique ne se réduit plus à ce plat thomisme tentaculaire ; la philosophie institutionnelle et la philosophie para-institutionnelle grouillent de polémiques publiques dans ces temps où la philosophie occupait dans le champ culturel québécois une fonction de légitimation des discours.

Ce livre nous montre aussi les difficultés d'une telle recherche : la pénurie des instruments de recherche, l'absence de recherches subventionnées et le soupçon rendent l'entreprise hardie ; le jeune chercheur devient un pionnier ! Le succès de l'entreprise repose sur la concertation entre les chercheur(e)s ; ainsi le collectif aurait pu éviter certains écueils s'il avait consulté les Houde, Beaudry, Lamonde, Marcil-Lacoste . . . Nous aurions avancé d'un cran de plus !

Département de philosophie
Collège de Sherbrooke