

Compte rendu

Ouvrage recensé :

Jean-François De Raymond, *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada XVII^e - XX^e siècle*, Paris, Vrin, Collection Zétésis, 2003, 333 p.

par Morgan Gaulin

Horizons philosophiques, vol. 15, n° 1, 2004, p. 117-119.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/801280ar>

DOI: 10.7202/801280ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Comptes rendus

Jean-François De Raymond, *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada XVII^e - XX^e siècle*, Paris, Vrin, Collection Zétésis, 2003, 333 pages.

Jean-François de Raymond s'intéresse à l'introduction du cartésianisme, de la deuxième moitié du XVII^e siècle au XX^e siècle, en Nouvelle-France puis au Canada, à partir du Collège des Jésuites, du Séminaire de Québec, et enfin de l'Université Laval. Les idées de Descartes vont d'abord se superposer à la scolastique alors dominante. Descartes lui-même fut formé par les Jésuites; c'est pourquoi il tendait à vouloir établir une science qui puisse solidifier la foi et non l'anéantir. Le parcours de son questionnement philosophique, bien qu'il lance une véritable réforme de la pensée — Monsieur de Raymond s'attache ici à la perspective critique établie par Jean-Luc Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes* — ne s'en détache pas pour autant de l'arrière-plan scolastique existant alors et dont Descartes a pu faire la connaissance durant ses années d'études au Collège jésuite de La Flèche.

En l'an 1563, au Concile de Trente, les autorités cléricales ont statué sur le Canon de l'enseignement philosophique et théologique en y intégrant la *Somme théologique* et la philosophie d'Aristote aux côtés de l'Écriture Sainte. Le thomisme devint alors une interprétation «légal» du texte aristotélicien, mais une interprétation, dirons-nous, qui ne peut être taxée d'autoritaire; le *Ratio Studiorum* du Général des Jésuites, le Père Aquaviva, rédigée en 1586, éclaircit le degré de prégnance dont pouvait jouir la philosophie de Thomas D'Aquin. L'article I précise qu'il peut exister des opinions plus probables que celles qui ont été formulées par le Docteur Angélique. Aquaviva dit alors qu'il est souhaitable de suivre l'Aquinat «ordinairement» — il s'agit d'une règle dite «*ordinarie sequantur*» — admettant du même coup des cas d'exceptions! Renchérisant immédiatement — c'est l'article V — en prenant soin de préciser que toutes questions nouvelles doivent faire l'objet d'une consultation officielle avec le Préfet ou le Supérieur. Aquaviva résume à l'article VI ce que doit être la règle générale de l'enseignement en rappelant la parole d'Augustin selon laquelle il est permis au professeur de philosophie d'exercer sa liberté dans les cas où le doute l'emporte; «Unité dans les choses nécessaires, liberté dans les choses douteuses, charité en toutes choses¹». Ce serait sur la base de cette règle intellectuelle que Descartes, selon monsieur de Raymond, poursuit ses libertés d'écrivain. Les Jésuites, loin d'étouffer le savant, ont plutôt réussi, sur la base d'un principe chrétien, à l'exciter et à le faire éclore.

Jésuites, lecteurs de Descartes

L'auteur retrace d'abord la réception de la philosophie cartésienne chez les Jésuites de France, puisque les professeurs de Québec ont été formés par ceux-ci. En ce qui concerne la science — point qui n'est généralement que trop peu traité par l'histoire du cartésianisme — les Jésuites se séparèrent en deux camps. D'une part, les enthousiastes saluèrent l'imagination nouvelle dont fit preuve Descartes, et certains sont même allés jusqu'à apprécier la sagesse philosophique des *Méditations*.

Le Père Jean Derriennes, enseignant les mathématiques à La Flèche, reconnaît dans la science de Descartes une juste articulation de la pensée d'Aristote et de celle des alchimistes. La physique de Descartes semble remporter l'adhésion et sa métaphysique gagne des admirateurs. D'autre part, les critiques et détracteurs s'en prennent à l'idée d'une raison souveraine, capable de favoriser une relation immédiate à Dieu et, par le fait même, un rapport intime de chaque individu à la vérité.

Certains ont pu y voir, avec raison, une tendance au protestantisme. Le dogme de l'eucharistie a aussi causé des problèmes; Descartes tenait à réconcilier l'idée d'étendue à la non-extension de la Présence réelle dans l'Espace du pain, l'Hostie. Ceci conduisait, bien entendu, tout droit à la théologie calviniste de la «persistance de la substance du pain et du vin²». En découla la mise à l'Index des œuvres de Descartes.

Grâce à ces nombreuses apologies et critiques, le cartésianisme ne cessa pas de grandir si bien qu'en l'an 1696 la quatorzième Congrégation Générale des Jésuites recommande une liste de trente points de doctrine cartésiano-malebranchistes qui seront interdits d'enseignements dont, entre-autres, l'idée de l'infini du monde; «14. En elle-même l'extension du monde est indéfinie³, l'indéfini étant un des attributs cartésiens et malebranchiens de l'Infini.

L'enseignement au Canada

Monsieur de Raymond situe la mise en branle d'une conception canadienne de l'enseignement de la philosophie entre 1820 et 1840. Une des personnalités dominantes de cette période est Jérôme Demers (1744-1853). Il devint professeur de philosophie au petit séminaire de Québec en 1800. Son enseignement, s'assimilant à l'éclectisme⁴, juge à tour de rôle que les idées cartésiennes sont, du point de vue de la dogmatique catholique, soit «classiques», soit «inopérantes». Le cours que donna Demers porte le nom d'*Institutiones philosophicae* et comporte, successivement, les grands chapitres de l'enseignement de la philosophie; de la logique à la physique. La preuve de l'existence de Dieu qu'il développe dans son chapitre sur la métaphysique est conforme à l'esprit de Descartes et à son argument ontologique. Cet argument, Descartes le développa dans la cinquième des *Méditations*.

Selon Descartes, puisque nous pouvons avoir une idée claire et distincte des nombres et des figures, alors, notre idée de Dieu, doit être par conséquent tout aussi claire et distincte. Nous comprenons donc par-là que, selon Descartes, il nous est possible de déduire l'existence d'une chose à partir de son idée. Voilà le schéma logique que reprend Demers lorsqu'il postule que «l'existence de notre esprit démontre que Dieu est» : «*mentis nostrae existentia deum esse probat⁵*» sans toutefois — peut-être par réflexe de défense — citer Descartes. Le manuel de Demers était rédigé entièrement en latin et ne comportait que quelques citations en français. Elzéar Alexandre Taschereau, successeur de Demers, rédigea sa *Composition philosophique* uniquement en langue française. Il deviendra recteur de l'Université Laval en 1860. Taschereau formule, pour sa part, une critique du doute méthodique de Descartes. Selon lui, Descartes s'appuie sur le phénomène de l'évidence pour ensuite en déduire la vérité; or, il apparaît, selon Taschereau, que l'histoire a abusé de ce critère. En effet, ce qui ne s'offre pas à l'esprit en tant qu'évidence risque d'être rejeté dans le domaine de la fausseté; devient donc faux ce que la raison ne peut comprendre naturellement. Taschereau travaille en fait à réhabiliter ce qu'il nomme «l'obscur» afin de démontrer qu'il peut lui aussi être considéré comme une vérité potentielle. Dans son *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes*, Hyppolite Rigault, qui enseigna au Séminaire de Québec, explique pour sa part qu'il est tout à fait possible d'être à la fois philosophe et croyant si l'on accepte le principe selon lequel l'homme doit se soumettre en ce qui concerne la foi, mais demeure absolument libre dans l'exercice de la philosophie.

L'auteur retrace ainsi l'ensemble des disputes qui se sont élaborées autour de l'œuvre de Descartes jusqu'aux années soixante, entre-autres, qui marquent, selon lui, un tournant dans l'enseignement philosophique au Québec. C'est à partir de cette époque que l'on note une réelle intégration de l'ensemble de la philosophie moderne au cursus universitaire et un

dégel, osons-nous dire, de l'histoire philosophique qui acquiert une nouvelle autonomie par rapport au courant néo-thomiste.

Des auteurs aussi variés que Kant, Leibniz, Locke et Hume, Fichte, Pascal, Malebranche et Spinoza seront placés aux côtés de Descartes et enseignés dès le Bachelier.

Jean-François de Raymond place au centre de la transmission du cartésianisme au Canada l'audacieuse formule «*Nemo ante me*», le «personne avant moi» de Descartes parce qu'au fond, c'est elle qui a pu à la fois séduire et repousser ses lecteurs, gagner la faveur ou rebuter le croyant.

Le riche tableau qu'expose Raymond, des tout premiers enseignants Jésuites jusqu'à Charles de Koninck laisse apercevoir les réactions les plus diverses; Certains ont pu voir en Descartes un appel à l'innovation, d'autres, au contraire, une prétention exorbitante. Les réactionnaires et les critiques les plus durs se replièrent généralement sur le «Canon» établi par le thomisme en se soumettant aux exigences du Vatican, sans pour autant fermer les yeux sur la remarquable richesse de l'œuvre de Descartes. C'est pourquoi l'auteur nous invite à ne plus accepter l'idée simpliste d'une philosophie canadienne qui serait complètement submergée, à partir de l'Encyclique *Aeterni Patris* de 1879, par le mouvement thomiste. Au contraire, le chemin sur lequel mène l'ouvrage nous fait découvrir un va-et-vient constant entre la théologie dogmatique et la philosophie; des questionnements relevant de l'ordre de la foi se trouvèrent périodiquement transposés dans les formules plus propres à la philosophie, et vice-versa. Richesse de collaboration dont on pourrait rêver aujourd'hui!

Morgan Gaulin,
université de Montréal

1. Augustin, cité par De Raymond, p. 69.
2. *Ibid.*, p. 88.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. L'histoire de la philosophie nomme éclectisme soit une méthode, soit une école (école fondée par Victor Cousin en France. On consultera son *Du Vrai, Du Beau, Du Bien. Sur le fondement des idées absolues*, professé en Sorbonne, à la Faculté des Lettres, à partir de 1818. Publié pour la première fois en 1834 et réédité en 2000 chez Slatkine Reprints). Il s'agit, ici, plutôt d'une méthode qui consiste à réunir les unes aux autres des thèses conciliables empruntées à différents systèmes philosophiques. La conciliation recherche parmi les thèses un point de vue qui leur soit supérieur et qui permette de les juxtaposer en délimitant les parties non-conciliables. Certains pourront y voir un esprit de tendance syncrétique, rapprochant des systèmes tout à fait étrangers les uns aux autres. Nous rattachons l'activité philosophique de Demers à la formule péremptoire de Eisler, un historien de la philosophie, «*Vereinigung ohne Verarbeitung*», l'éclectisme serait selon cette formule une «réunion sans élaboration».
5. *Ibid.*, p. 267.