

PER

P-453

la petite revue de philosophie

SOMMAIRE

Automne 1986, vol. 8, no 1

Liminaire	III
Les philosophes à la triste figure Marc Chabot	1
Les débuts de l'économie politique et la question du libre-échange André Vidricaire	23
Le libéralisme: 1848-1851 Harel Malouin	59
Une trace allemande insoupçonnée au cœur de notre XIX ^e siècle Danielle Leclerc	103
Les «lectures» d'Étienne Parent: une lecture Alain Cadet	125
Foi et raison chez T. A. Chandonnet (le problème d'une traversée) Maurice Langlois	143
Marc Sauvalle, un journaliste rebelle Claude Elizabeth Perreault	161
Dominique-Ceslas Gonthier, o.p., 1853-1917: perception et réception Roland Houde	191

Au Québec!

Au XIX^e siècle!

Collège Édouard-Montpetit, Longueuil, Québec

Ce quinzième numéro de *La petite revue de philosophie* est subventionné par les Services de l'édition du Collège Édouard-Montpetit.

Direction:

Claude Gagnon, dép. de philosophie
Claude Giasson, dép. de philosophie

Comité de rédaction:

Pierre Aubry, dép. de physique
Marc Chabot, dép. de philosophie (Cégep F.-X. Garneau)
Louisa Defoy, bibl. (Collège Notre-Dame)
Ghyslaine Guertin, dép. de philosophie
Brigitte Purkhardt, dép. de français
Philippe Thiriart, dép. de psychologie

Administrateur délégué:

Danielle Garcia

Composition et mise en pages:

Helvetigraf, Québec

Dactylographie des manuscrits:

Anny Vossen

Impression:

Imprimerie Veilleux
203, Chemin des pionniers,
Cap St-Ignace, G0R 1H0

Maquette:

Philippe Côté

Correcteurs d'épreuves:

François D'Apollonia
Brigitte Purkhardt
Jacques Ruelland

Distribution:

En abonnements:
Sylvie Lemay
Services de l'édition
Collèges Édouard-Montpetit
(adresse ci-dessous)

En librairies:

Diffusion Parallèle Inc.
815, Ontario est,
Montréal, Qc H2L 1P1

Correspondance:

Madame Linda Lépine
Secrétariat général
945, chemin de Chambly
Longueuil, Qc J4H 3M6

Dépôt légal: Bibliothèque nationale, 4^e trimestre de 1986

Bibliothèque nationale du Canada: ISSN 0708-4469

Périodique semestriel: prix du numéro 5,00 \$ (4,50 \$ étudiants)

abonnement institutionnel annuel 15,00 \$

Liens

La petite revue de philosophie

Faint, illegible text at the top of the page, possibly a header or introductory paragraph.

Second block of faint, illegible text, appearing as a separate section or paragraph.

Third block of faint, illegible text, continuing the document's content.

Fourth block of faint, illegible text, possibly containing a list or detailed notes.

Fifth block of faint, illegible text, appearing as a distinct section.

Sixth block of faint, illegible text, continuing the main body of the document.

Liminaire

Voici des travaux d'un groupe de recherche sur l'«histoire de la philosophie québécoise», constitué notamment de Jean Chassé, Alain Séfriou, Maurice Langlois, Alain Cadet, Marc Chabot, André Vidricaire, Harel Malouin, Christian Aubry, Danielle Leclerc, Jean Schmouth, Luc Cournoyer. Depuis trois ans, avec l'appui de subventions de l'UQTR et de l'UQAM, des séminaires et un cours offert dans le cadre du programme de baccalauréat en philosophie de l'UQAM ont donné lieu à la participation de Messieurs Nive Voisine, André Vachet, Elzéar Lavoie, Roland Houde ainsi qu'à la publication d'instruments de recherche.

Cette histoire porte notamment sur la période 1840-1879, soit après les troubles de 1837 jusqu'au moment de la proclamation du thomisme comme doctrine officielle qui, comme l'a montré Marc Chabot, loin d'apparaître comme un simple moment de cette histoire philosophique québécoise, se présente comme ayant toujours existé et occupé tout l'espace de la réflexion théorique et pratique. Mais les faits contredisent cette construction mythique. En effet, la philosophie que les clercs ont enseignée après 1840 dans les collèges et les séminaires de Québec, St-Hyacinthe, Nicolet et Montréal a consisté à réconcilier ou à faire s'affronter les principes de la philosophie des lumières avec les dogmes chrétiens. Pour ce faire, ils se référaient à De Maistre, Dupanloup, Montalembert,

Lacordaire, Veuillot, Gaume, etc., avec lesquels ils se trouvaient très souvent en contact étroit. Ces débats théoriques entre ultramontains et catholiques libéraux peuvent laisser croire à de simples querelles «académiques» entre professeurs de philosophie. Mais là encore, ces âpres disputes de clercs qui impliquaient souvent l'anonymat pour éviter le pire, plongeaient directement dans la pratique sociale du Canada français alors en crise totale.

En effet, après l'échec de 37, non seulement le clergé mais encore tous les groupes sociaux se sont mis à réviser les grandes orientations de cette collectivité francophone et donc à réfléchir sur les notions les plus fondamentales comme les libertés individuelles en regard de l'autorité civile et religieuse, le progrès, les inégalités sociales, etc. Ainsi, petit à petit, une bourgeoisie plus proche du commerce et de l'industrie et partisane de l'économie politique s'est mise à critiquer le régime de la propriété terrienne. Mais comme ces laïcs étaient exclus du réseau de l'enseignement, ils ont propagé leurs idées par les journaux et les instituts.

Ainsi, à côté de ce que nous pourrions appeler les philosophies des professeurs de collèges et de séminaires — lesquelles, encore une fois, n'avaient rien d'«abstrait» — les recherches que nous publions ci-après font apparaître une multiplicité de thèses philosophiques qui, tout en se déclarant respectueuses de la religion, cherchaient à développer divers modèles sociaux fondés sur la raison. En un mot, à côté des philosophies enseignées dans les collèges se dressent d'autres philosophies qui en sont la contrepartie organique.

Du coup, le tableau philosophique d'ensemble cesse d'être uniforme, homogène, répétitif et abstrait. Le lecteur se trouve plutôt devant un foisonnement de savoirs qui se combattent les uns les autres. Dans un pays où tous les groupes sociaux s'interrogent sur les orientations à donner à leur société, les idées s'entrechoquent et engendrent des luttes épiques. Mais le lecteur y découvre que leur enjeu est éminemment concret...

Marc Chabot
André Vidricaire

It is a very important part of the
book and should be read carefully
as it contains a lot of information
which is not to be found elsewhere.
The book is written in a very
clear and concise style and is
easy to read. It is a very
good book and should be read
by all who are interested in
the subject.

The book is written in a very
clear and concise style and is
easy to read. It is a very
good book and should be read
by all who are interested in
the subject. The book is written
in a very clear and concise
style and is easy to read. It
is a very good book and should
be read by all who are interested
in the subject.

The book is written in a very
clear and concise style and is
easy to read. It is a very
good book and should be read
by all who are interested in
the subject. The book is written
in a very clear and concise
style and is easy to read. It
is a very good book and should
be read by all who are interested
in the subject.

Les philosophes à la triste figure

Marc Chabot

*Professeur au département de philosophie
du CEGEP F.-X. Garneau*

- Y a-t-il ici quelqu'un qui prétende s'appeler Don Quichotte de la Mancha? S'il ose supporter le poids de mon regard qu'il avance.
- Je suis Don Quichotte de la Mancha, chevalier à la triste figure.
- Écoute-moi, charlatan, tu n'est pas un chevalier mais un dérisoire imposteur. Tes jeux ne sont que des jeux d'enfants et tes principes ne valent guère mieux que la poussière qui rampe sous mes pieds.
- Manque de courtoisie, fausse chevalerie, donne-moi ton nom avant que je te châtie.
- Arrête, Don Quichotte! Tu voulais mon nom, je vais te le dire, je m'appelle le Chevalier au Miroir. Regarde, Don Quichotte, regarde dans le Miroir de la réalité, regarde, que vois-tu, rien qu'un vieux fou. Regarde, regarde. Plonge, Don Quichotte, plonge, viens te noyer en lui, et il est l'heure de couler, la mascarade est terminée, avoue que ta noble Dame n'est qu'une putain et que ton rêve n'est que le cauchemar de l'esprit qui s'égare.
- Je suis Don Quichotte, chevalier errant de la Mancha, et ma noble Dame est Dulcinea.

Jacques Brel
L'Homme de la Mancha.

Toute la pensée d'Alexis Pelletier est contenue dans une phrase de Joseph de Maistre: «J'ose dire que ce que nous devons ignorer est plus important que ce que nous devons savoir.» Ainsi, le drame des penseurs libéraux n'est peut-être pas celui que l'on croit. On a dit qu'ils ont combattu les idées ultramontaines, qu'ils ont cherché à «rationaliser» le politique, qu'ils se sont donnés tout entiers à des valeurs comme la liberté de conscience, la liberté de penser, de parler et d'écrire. Tout cela n'est pas faux, mais ils ne savaient pas qu'on ne combat pas l'ignorance par le savoir. Ils ne savaient pas que la raison seule ne peut rien contre un corps de vérités constituées, qu'on n'ébranle pas une doctrine providentielle par des raisonnements, de la logique et de la philosophie. Autrement dit, la philosophie est une arme très faible contre la théologie. Elle n'offre pas assez de sécurité pour convaincre.

Essayez d'imaginer Don Quichotte rencontrant son double. Le moulin vers lequel le chevalier fonce, n'est pas un moulin, mais un autre chevalier

errant, combattant lui aussi pour sa Dulcinée. La noble Dame de Pelletier se nomme Providence ou Autorité. L'autre Don Quichotte, c'est Dessaulles et sa noble Dame se nomme «raison» et «liberté».

Alexis Pelletier a écrit un texte d'une violence inouïe contre Dessaulles. Un texte intitulé *Le Don Quichotte montréalais sur sa rossinante ou M. Dessaulles et la grande guerre ecclésiastique*. Dessaulles y est décrit comme un malade: «Le pauvre homme souffre d'une furieuse indigestion, si l'on en juge par la masse informe et putride qu'il a vomie¹.»

L'image de Don Quichotte nous est suggérée par Pelletier lui-même. Nous n'avons pas besoin de l'inventer. Tant et aussi longtemps que nous avons un seul Don Quichotte, tout va bien. Si on aime les rêveurs, on se met de leur côté et on essaie de les défendre. C'est souvent ce que nous faisons lorsque nous analysons le débat idéologique entre les libéraux et les ultramontains de la fin du XIX^e siècle. Toute notre sympathie va à Dessaulles. On a beau essayer d'être objectif, nos choix sont faits. On peut les lire entre les lignes.

Dès lors une question s'impose: comment parler d'Alexis Pelletier sans faire surgir un monstre? Inévitablement ce penseur doit être classé dans une galerie spéciale de notre musée philosophique. Direction sous-sol, section horreurs. Dans cette perspective, il est facile de reprendre une idée de Cioran dans son livre sur Joseph de Maistre, *Essai sur la pensée réactionnaire*:

1. Publié sous le nom de Luigi, Montréal, La Société des Écrivains catholiques, 1873, p. 1.

Vers la fin du siècle dernier, au plus fort de l'illusion libérale, on pouvait s'offrir le luxe de l'appeler [il parle bien sûr de Joseph de Maistre] «prophète du passé», de le considérer comme une survivance ou un phénomène aberrant. Mais nous d'une époque autrement détrompée, nous savons qu'il est nôtre dans la mesure même où il fut un «monstre» et que c'est précisément par le côté odieux de ses doctrines qu'il est vivant, qu'il est actuel. Serait-il du reste dépassé, qu'il n'appartient pas moins à cette famille d'esprits qui datent en beauté².

Cette citation mérite à mon avis un commentaire précis, que j'appliquerai cette fois à Pelletier et qui devrait servir de référence à tout ce que j'essaierai de développer par la suite.

1) Notre littérature philosophique n'est pas étudiée et lue justement parce qu'elle nous apparaît monstrueuse. En utilisant de la sorte le texte de Cioran, je ne fais finalement qu'enfoncer encore plus profondément les pieux dans le cœur de nos philosophes. Détrompez-vous. On peut penser que nous nageons de nouveau depuis quelques années dans «l'illusion libérale» comme le dit Cioran. Un penseur comme Dessaulles ne peut être compris sérieusement qu'en vérifiant dans les textes ce à quoi il s'oppose. Or, Pelletier est l'un de ses adversaires principaux.

2) Je ne vois aucune raison justifiant le fait que nous continuons à craindre les monstres. Nous devons au contraire nous placer devant eux et nous offrir le luxe de relire leurs textes afin de mieux saisir le débat idéologique qui nous occupe. À bien des égards, la pensée libérale est tout aussi monstrueuse. Nous sommes devant deux machi-

2. Paris, Fata Morgana, 1977, p. 12.

nes textuelles qui essaient de s'annuler, de se détruire mutuellement.

3) De Joseph de Maistre à Alexis Pelletier, il n'y a qu'un pas. Pelletier est un monstre, mais il est aussi un Don Quichotte. Nous n'aimons pas sa Dulcinée, mais qu'est-ce que cela change? Nous faisons de la philosophie, il ne s'agit pas simplement de «faire aimer», mais de comprendre. Cioran nous dit un peu plus loin dans son livre: «La justification de la Providence, c'est le Don Quichottisme de la théologie³.» On pourrait avancer qu'il y a chez Desaulles quelque chose de monstrueux, comme il y a du Don Quichottisme chez Pelletier. Alors, l'affrontement est inévitable. Le penseur libéral s'arme de concepts et le théologien sort de sa poche les dogmes et la tradition. Le présent sert de lieu de combat. Le passé et l'avenir sont convoqués sur la place publique et c'est à coups de plumes qu'on va se battre.

4) Dernière remarque sur cette citation. Toute pensée a quelque chose de monstrueux. Toute affirmation contient sa dose d'horreur. Pour ma part, les textes de Pelletier me semblent bien moins monstrueux que l'idée qui veut que nos philosophes ne méritent pas d'être lus parce qu'ils étaient des réactionnaires ou des curés.

Les avertissements étant faits, il ne reste plus entre mes mains que les textes. Il ne reste plus qu'à indiquer comment l'une des deux machines textuelles se met en branle. Les quelques thèses que je poserai ne visent rien d'autre qu'une compréhension de la machine textuelle, puis une mise en

3. *Ibid*, p. 18.

question aussi de ce que sont les essais dans la production littéraire générale. Tout ne pourra pas être dit, mais tout ce qui est dit a un but clair: montrer que philosopher aujourd'hui, c'est encore et toujours tenter de comprendre ce pourquoi un acte est posé, sera posé ou a été posé. Inévitablement, «une histoire de la vérité» dans le sens où Foucault l'a faite, c'est-à-dire: «une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des «jeux de vérités», des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.» Et Foucault poursuivait son texte en demandant: «À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, malade, criminel ou homme de désir⁴?» Je me permets d'ajouter: quels sont les jeux de vérité de celui qui se perçoit comme monstre ou comme Don Quichotte? Maintenant allons-y.

1. L'idolâtrie des commencements

Dans l'essai *Le libéralisme dans la province de Québec*, publié vers 1875 et signé par Eugène Normand (pseudonyme d'Alexis Pelletier), on peut lire à la première page l'affirmation suivante:

Il y a cinquante ans, et même moins, le Canada-français, qui s'appelle aujourd'hui la Province de Québec, était partout cité, et avec raison, comme le pays le plus sincèrement catholique du monde. À bon droit, nous étions fiers de voir notre jeune pays resplendir de cette gloire, et nous disions qu'elle lui avait été méritée par ces preux,

4. Michel, Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 12-13.

nos Ancêtres, qui furent des hommes à la Foi robuste et au cœur noble et très vaillant. [...] Tout fut consacré à solidement établir sur ce sol de la Nouvelle-France, le règne de Jésus-Christ et de sa sainte Église⁵.

Le propre de la pensée réactionnaire comme de la pensée libérale, c'est d'abord de construire le réel, de fabriquer un espace et un temps dans lesquels il deviendra possible de parler, d'inventer un cadre de référence pouvant servir aux lecteurs. Cette mise en situation est importante, les êtres pour qui on écrit vivent dans un espace-temps bien défini, ils ont une faible mémoire de ce qui fut avant et de ce qui se prépare. Le présent seul semble les occuper. Le philosophe, comme tout producteur textuel, situe son lecteur.

Pelletier écrit: «Il y a cinquante ans et même moins» — n'oublions pas que nous sommes en 1875 — «il y avait ici l'âge d'or du règne de Jésus-Christ et de sa sainte Église.» Ce qui revient à dire: le règne de Jésus-Christ et de sa sainte Église au Canada français survient juste un peu avant ou exactement pendant les troubles de 1837. C'est-à-dire pendant l'une des périodes les plus troubles de notre histoire. Ici, il suffit de faire une simple soustraction pour vérifier que quelque chose ne va pas dans l'affirmation. Et comment ne pas réciter alors la phrase de Joseph de Maistre: «J'ose dire que ce que nous devons ignorer est plus important que ce que nous devons savoir.»

Ce qu'il faut surtout comprendre, c'est qu'un penseur réactionnaire n'est pas en soi intéressé par les faits de l'histoire réelle d'un peuple. Ce qui, par contre, l'intéresse au plus haut point, c'est

5. P. 5.

l'histoire qu'il imagine, c'est-à-dire les faits qui sont de sa fabrication et qu'il peut contrôler. *Ce qu'il faut savoir*, c'est ce que je vous apprend, jamais, au grand jamais, ce qui est.

Toute pensée réactionnaire vit non pas dans le passé, mais par le passé qu'elle construit. Elle est nostalgie des origines et idolâtrie des commencements. Le présent n'est qu'une réalité difforme, une déchéance, une dégradation du passé. Mais il y a pire, puisque le passé est lui aussi complètement déformé, il faut le refaire. Le passé, pour Pelletier, c'est davantage l'idée qu'il s'en fait que ce qu'il fut. L'impureté est tout entière un effet du présent. D'où l'importance de l'ignorance. Tout ce qui pourrait obstruer l'idéal doit être ignoré.

Don Quichotte, on le sait, ne veut pas voir la réalité. Elle ne l'intéresse pas. Là, où tous les autres voient un plat à barbe, Don Quichotte voit un casque d'or. Au moment même où les faits sont en train de devenir ce par quoi le savoir vaut quelque chose, Pelletier s'évertue, à son tour, à les ignorer. Car les faits, en cette fin du XIX^e siècle, n'est-ce pas justement ce qui semble nous ouvrir pour la première fois à la vérité? Une vérité qui sera autre chose qu'une révélation divine, une vérité qu'on nommera «naturelle», les faits donnant accès à la prise de connaissance elle-même?

Pendant ce temps, le penseur libéral cherche par tous les moyens à se mettre à l'écoute des faits. Il se refuse à négliger ce qui se montre. Il n'est plus question pour lui d'ignorer. Ce qu'il veut savoir, c'est ce qu'il ignore, et si pour atteindre son but il doit ignorer la tradition, le passé, les dogmes, les ancêtres, les fabulations, l'autorité et même parfois le Divin, il le fera.

On ne nous impose qu'un Credo, le Credo de l'absurde! On ne nous impose qu'une posture: l'agenouillement! On ne nous impose qu'une science: le psautier de David! On ne nous laisse qu'une arme: le chapelet. C'est le croupissement d'une race dans l'accroupissement.

Il nous faut abandonner définitivement l'idée que les penseurs libéraux sont des individus prudents, respectueux des institutions, ménageant la chèvre et le chou afin de ne pas blesser leur adversaire. Bien au contraire, il s'agit d'une guerre à finir. Tous les coups sont permis. Les couteaux volent bas.

L'ensemble des textes de Pelletier sont écrits sous le mode de l'affolement. Il craint pour l'avenir. Il craint l'avenir tout court.

Que le penseur ultramontain entretienne avec le passé une relation douteuse, dans la mesure où il construit son passé et ne cherche nullement à rendre compte fidèlement d'un état de fait, c'est une hypothèse qui demeure à vérifier. Mais il est certain que dans le cas d'Alexis Pelletier, l'hypothèse tient. Est-ce là le propre d'une pensée réactionnaire, de toute pensée réactionnaire? C'est ce qui reste à travailler. Mais alors, il faudrait aussi vérifier comment les penseurs libéraux fonctionnent avec les notions de «passé» et «d'avenir». Car, il se peut bien que Dessaulles fabrique à son tour une histoire qui lui convient, qui convient à ses thèses et à sa philosophie.

2. Une question de principes

Les thèses du libéralisme politique du XIX^e siècle s'articulent toutes autour d'un principe très simple et archi-connu: *tout est politique, même les questions religieuses*. De ce principe tout le reste

suit, c'est-à-dire la petite armée du «Don Quichotte libéral»:

1. la démocratie
2. le suffrage universel
3. la souveraineté
4. l'État
5. la liberté de parole
6. la liberté de conscience
7. la loi
8. la sécularisation des institutions
9. l'égalitarisme
10. la neutralité
11. la liberté de presse
12. l'individu

C'est justement à cette armée-là que Pelletier s'attaque dans *Coup d'œil sur le libéralisme européen et sur le libéralisme canadien. Démonstration de leur parfaite identité*⁶. L'abomination du principe libéral tient dans le fait que pour l'ultramontain «au fond de toute question politique se trouve toujours la question religieuse⁷». Les soldats de Pelletier se mettent en rang à leur tour et ils se nomment:

1. Dieu
2. l'autorité
3. la hiérarchie
4. l'ancienneté
5. les privilèges
6. les droits acquis
7. la famille

6. Montréal, Le Franc Parleur, 1876, 79 pages (brochure non-signée).

7. *Ibid.*, p. 6.

8. la propriété
9. le caractère religieux de toute institution
10. la fortune
11. le Pape
12. l'Église

Si le nombre de concepts est égal, il ne faut pas croire que le rapport de forces entre ultramontains et libéraux est tout aussi égal dans la réalité sociale. Les concepts des uns et des autres constituent tout au plus l'armée des airs. À cette guerre des mots est rattachée une guerre des pouvoirs. Pratiquement, on le sait, les libéraux du XIX^e siècle n'ont jamais eu la chance et les moyens de diffuser, d'informer et d'influencer comme les ultramontains. Cette guerre a plusieurs fronts, et ce qui nous intéresse ici c'est le terrain philosophique.

La thèse que je veux soutenir maintenant s'articule ainsi: je ne crois pas qu'il soit vraiment important de prendre parti pour l'une ou l'autre des forces en jeu. Ce n'est pas important parce que c'est déjà fait, le XX^e siècle philosophique n'étant finalement qu'une réaffirmation à l'infini des principes libéraux. Est-il vraiment intéressant de le répéter: nous pensons que Dessaulles a raison contre Pelletier. Or, majoritairement, le Québec de la fin du XIX^e siècle en avait décidé autrement. Mais il est strictement inutile de démontrer qu'il avait tort. Nous l'avons fait trop souvent, ce qui a pour résultat de disqualifier l'ensemble de notre discours philosophique. Ce qui nous oblige aussi à commenter notre histoire philosophique à peu près comme on commente un match de hockey. Il y a une équipe gagnante et une équipe perdante, et mieux vaut oublier que l'adversaire a déjà remporté quelques victoires.

Philosopher aujourd'hui, c'est agir autrement. Philosopher ce n'est pas s'appliquer à disqualifier ou ignorer le contenu d'un discours ou le résultat d'une bataille idéologique, mais penser à partir d'eux. Nous n'avons pas encore d'histoire de la philosophie parce que nous nous évertuons à fonctionner comme Pelletier lui-même fonctionnait: le passé ne fait pas mon affaire, je le reconstruis pour faire triompher ma thèse. Le passé philosophique du XIX^e siècle ne fait pas notre affaire, nous l'ignorons en faisant semblant que Pelletier n'a pas existé, que la philosophie même n'a pas existé. Et nous rêvons d'un avenir différent.

Les principes qui sont en jeu dans la pensée libérale et que Pelletier s'acharne à détruire, ils sont les nôtres aujourd'hui, mais ce qui m'intéresse avant tout lorsque je lis Pelletier, ce n'est pas de dire: il a raison, il a tort, c'est d'essayer de cerner comment il tente de se défaire de la pensée de l'autre? Comment inévitablement il se doit d'user d'une forme de mimétisme pour y échapper, comment l'autorité qui est pour lui un concept clé intervient comme une police théologique?

Au XIII^e siècle, saint Thomas avait écrit: «L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité» (I *De Caelo et Mundo*, I, 22, n^o 8). Il a fallu attendre 1880 pour que Léon XIII fasse publier une première édition critique de ses œuvres. Alexis Pelletier entretient avec la vérité un rapport tout à fait particulier. Nos penseurs d'ici se rangent indiscutablement du côté de Léon XIII. Saint Thomas va vaincre à la fin du XIX^e siècle grâce à l'intervention de Rome.

Mais nous qui nous contentons le plus souvent de savoir ce que les hommes ont pensé, nous ne nous soucions que fort peu de l'effet de vérité des textes. Des vérités thomistes aux jeux de vérité de Foucault, il y a un monde. Quand saint Thomas gagne sur les autres penseurs de son époque, les autres penseurs disparaissent. Ainsi, pour prendre un exemple, Boèce de Dacie, qui écrivait entre 1260-1270: «Au moment même où quelqu'un abandonne les raisons il cesse d'être philosophe et la philosophie ne se fonde pas sur des révélations et des miracles» (*De Aeternitate Mundi*)⁸.

Faire disparaître Alexis Pelletier de notre histoire de la philosophie, c'est aussi faire disparaître Dessaulles. Une histoire en cache toujours une autre. L'écrivain uruguayen Juan Carlos Onetti a écrit dans un petit roman intitulé *Le puits*:

On dit qu'il y a plusieurs façons de mentir; mais la plus répugnante de toutes est de dire la vérité, toute la vérité, en cachant l'âme des faits. Parce que les faits sont toujours vides, ce sont des récipients qui prennent la forme du sentiment qui les remplit⁹.

Alexis Pelletier est un fait de notre histoire, Dessaulles est un fait de notre histoire. Ce qui m'attire chez eux, ce n'est pas simplement comment ils ont produit ou non «toute la vérité», mais davantage ce que la vérité qu'ils croyaient produire les a obligés à cacher. Si Pelletier est répugnant parce qu'il ment, nous le serions encore davantage en essayant de continuer de faire croire qu'il n'y a rien à penser de leur production. Pire, qu'il n'y a rien à penser sur ce que nous avons été.

8. Voir à ce sujet: *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, 10/18, n° 1760, Paris, 1986.

9. Paris, Christian Bourgois, 1985, p. 73.

Notre rapport à la vérité en philosophie s'est transformé du tout au tout depuis un siècle. On peut même penser que nous avons été obligés de refaire le procès entamé au XIII^e entre saint Thomas et Boèce. Maintenant qu'il ne s'agit plus de déterminer un vainqueur mais de travailler sur la multiplicité des pensées et les différences entre les philosophies, peut-être est-il possible d'allonger nos réflexions sur l'histoire de la pensée en catégorisant nos productions tout autrement.

3. Mais qu'est-ce donc qu'un essai?

On a tendance à l'oublier et il faut le rappeler: un essai est une production littéraire où un «je» se débat avec les idées des autres et les siennes. Un essai n'est jamais tout à fait désincarné. Un essai n'est jamais une simple somme d'idées. Un individu cherche à se dire avec et contre les autres. Un individu tente de s'expliquer avec et contre tous. Le philosophe a beau fabriquer des exposés, jouer avec des abstractions, mutiler son «je» pour qu'il ne prenne pas toute la place dans son écriture, il ne réussira jamais à s'abstraire tout à fait de son texte. Une fiction pure des idées n'existe pas.

Dans le *Don Quichotte sur sa rossinante*, Pelletier écrit en parlant de Dessaulles:

Je vous méprise souverainement [...]. Quand on est ce que vous êtes et qu'on fait profession de l'être, on ne mérite pas plus d'égards que le gamin qui vous insulte dans la rue¹⁰...

Ce «je» qu'on a tendance à considérer comme insignifiant en philosophie, doit pourtant être

10. *Op. cit.*, p. 6.

pensé par nous qui sommes tous des producteurs de textes et d'essais.

On ne peut pas reprocher à Pelletier d'avoir caché son «je» dans ce texte. Mais il ne faut pas oublier que très concrètement, Pelletier a été dans l'obligation toute sa vie de faire fi de son propre «je». L'autorité de l'Église, qu'il a portée si haut dans tous ses textes, cette autorité-là ne lui a jamais reconnu le droit de signer Alexis Pelletier. D'une certaine manière, il ne fut pas seulement un homme de réaction, mais un écrivain qui toute sa vie a subi les foudres de la réaction. Alexis Pelletier fut probablement l'ultramontain le plus pur de notre histoire. Il a aimé jusqu'à l'aveuglement ce qui le haïssait profondément. Son projet d'écriture fut nié par ceux-là mêmes qui devaient le défendre: les autorités ecclésiastiques. On ne lui a jamais laissé la chance d'articuler devant tous son propre «je». Il a utilisé pas moins de huit pseudonymes durant sa carrière d'écrivain.

Un essai, donc, c'est une sorte d'autobiographie de nos idées. Un essai ne sera jamais une simple thèse. Toute philosophie est donc en train de se nier lorsqu'elle laisse croire qu'il est possible de ne produire que des idées.

Je ne suis pas un spécialiste de Dessaulles, mais je fais l'hypothèse que dans ses textes aussi il y a un «je» qui se débat; dans *La grande guerre ecclésiastique* on peut lire:

Eh bien! j'ai cru qu'il devait se trouver au moins un homme dans un pays qui ne craindrait pas de maintenir le droit national contre l'usurpation ultramontaine; qui ne craindrait pas de dire tout haut ce que tant de gens

pensent tout bas mais craignent d'exprimer en face d'un clergé puissant¹¹...

Il arrive que l'écriture soit le seul moyen qui reste pour se tenir debout. Soudain le «je» s'éveille. Il en a assez du silence, il en a assez de la tourmente intérieure qui l'envahit. Le «je» part en campagne, à cheval sur des mots. Il fonce tête baissée dans les idées des autres, éclabousse le langage de l'autre.

Il n'y aura toujours qu'un moyen de faire cette histoire de la philosophie québécoise; d'abord et avant tout considérer sérieusement la proposition suivante: nos philosophes sont des écrivains, des essayistes. Ils ne peuvent continuer à vivre que par les textes qu'ils ont produits.

L'essai est une tentative pour se dire et pour vivre. Les essayistes du XIX^e siècle essaient justement de se dire. De sortir de l'étouffement. L'essai, c'est le «je» qui se cache derrière des idées, c'est aussi le «je» qui s'avance avec des idées. Quand autour de soi l'espace se rétrécit, quand la parole n'est pas possible, on prend sa plume, on s'ouvre à l'espace en traçant des mots sur du papier.

En 1843, un philosophe allemand, fort peu lu aujourd'hui, écrivait dans un manifeste intitulé *La philosophie de l'avenir*¹²:

C'est par la distinction des lieux [...] que commence la nature organisante. C'est dans l'espace seul que s'oriente la raison. Où suis-je? Telle est la question de la

11. L.-A. Dessaulles, *La grande guerre ecclésiastique*, A. Doure, 1873, p. III.

12. L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, 10/18, Paris, U.G.E., 1973, p. 248.

conscience qui s'éveille, la première question de la sagesse profane [...]. L'homme inculte ne se soucie pas du lieu; il fait n'importe quoi, n'importe où, sans distinction; le fou également.

Notre plus grande erreur actuellement c'est d'essayer à tout prix de classer Pelletier comme un ultramontain, d'essayer à tout prix de faire de Dessaulles un défenseur du libéralisme. Erreur parce qu'alors on s'empêche de voir une individualité apparaître et s'emparer d'un lieu. Une individualité qui tente de faire sa place avec une œuvre. Pelletier et Dessaulles ont été cela. Mais jamais au grand jamais les textes ne font apparaître cela. Dessaulles n'écrit pas: «J'ai cru qu'il devait se trouver au moins un libéral dans le pays qui ne craindrait pas... etc.», il parle d'un homme. Point à la ligne. Il fait profession d'être, comme le lui rappelle Pelletier d'ailleurs.

C'est de là qu'il nous faut partir pour comprendre la période que nous travaillons. Nous avons devant nous des textes à prendre au sérieux. Peu m'importe que ces textes soient contre mes idées, contre l'idéologie dominante, pour le clergé, pour la liberté. Il y avait alors si peu d'espace pour dire les choses, si peu d'idées qui pouvaient s'avancer en toute liberté, si peu de «je» qu'on écoutait. Il ne faudrait pas répéter cette erreur.

Faire de soi-même un personnage, c'est aussi l'une des caractéristiques de l'essai. Les philosophes et les penseurs du XIX^e siècle tentent tous d'une certaine manière de se déprendre des griffes de l'autorité. Ils ne réussissent pas toujours. Certains comme Pelletier s'en défont d'une main et s'accrochent de l'autre. Son «je» se promène d'une main à l'autre. C'est tout simplement invivable,

mais Dessaulles n'agit-il pas ainsi lui aussi? S'affichant catholique pour la forme et s'affichant comme libéral impie aussi.

Que faisons-nous maintenant? D'abord penser le «je» des autres? S'en servir comme figure, comme exemple, comme preuve, comme alibi à nos propres boulimies d'idées. Car Pelletier, s'il était vivant, nous répondrait. Il dirait: «Diable, on me pense. On se sert de moi, on me cite, on parle à ma place.»

En 1867, Alexis Pelletier écrit à Mgr Baillargeon, qui vient de faire saisir ses brochures sur la question des classiques:

Si je comprends bien la dernière partie de votre circulaire, Monseigneur, il faut que l'écrivain catholique ait une mission spéciale pour écrire en faveur de la vérité et pour la défendre. Ce que j'ai dit et allégué dans les précédents articles prouve assez clairement qu'on peut enseigner et défendre la vérité, sans être de ceux à qui il a été expressément dit: *Ite, docete omnes gentes*.

Et plus loin il cite Mgr Parisi, de l'épiscopat français, qui écrivait:

Il n'est donc nullement besoin d'une mission spéciale pour avoir le droit d'écrire ou d'agir en faveur de la religion... il suffit de bien connaître la Sainte Cause que l'on doit défendre¹³.

Voilà bien un «je» catholique qui veut s'octroyer le droit de dire, qui veut prendre sa place et qui n'a pas l'intention d'en demander la permission. Même à l'intérieur de l'Église, il y a quelque

13. Georges St-Aimé, *Lettre à Mgr Baillargeon, évêque de Tloa, sur la question des classiques et commentaire sur la lettre du Cardinal Patrizi*, 1867, p. 10-11.

chose qui ne va plus. Même là, on se demande «où suis-je?»

Ni héros, ni martyr, ni mythe, ni niaiserie dans tout cela. Tout simplement l'idée que les mots forment sens dans un texte comme dans une institution. Les mots sont des actes. Les textes des armes. Les idées, des morceaux de vie et les écrivains, des hommes qui s'avancent devant les autres pour produire un discours dans l'Église et hors de l'Église.

Reconnaître à tout ce petit monde le droit d'être et d'avoir dit, c'est le minimum acceptable pour qu'une philosophie québécoise existe. Ce droit-là, il nous faudra l'arracher, il nous faudra le revendiquer. On nous demandera de produire des preuves, puis après on nous dira que cela ne prouve rien. On nous obligera à produire la liste des «je» penseurs, puis après, on dira que ce n'est pas sérieux parce que les «je» ne pensent pas comme nous.

Je reviens, en terminant, à Cioran. Il a écrit: «Le penseur épuise la définition de l'homme incomplet.» J'ajoute: le penseur le sait, c'est pour cette raison qu'il continue d'écrire et c'est pour cette raison qu'on peut dire de lui: voilà un penseur. La plupart du temps, il meurt en sachant qu'il n'a pas atteint son but. Alors survient un autre penseur qui s'imagine pouvoir en finir avec l'homme incomplet. Il reprend l'histoire de l'autre en essayant de la mener au bout. Il s'acharne pendant un certain temps à montrer que son échec tient dans le fait qu'il n'a pas choisi la bonne route. Il en ouvre une autre, défriche le terrain, pose des panneaux de signalisation et ne termine pas son chemin.

Cioran écrivait aussi: «Vouloir disséquer la prose d'un penseur réactionnaire, autant analyser une tempête.» «Chaque doctrine contient en germe des possibilités infinies de désastres: l'esprit n'étant constructif que par inadvertance, la rencontre de l'homme et de l'idée comporte presque toujours une suite funeste.» Si cette proposition est vraie ou a tout simplement du sens, il faut dire que Pelletier n'est pas simplement un homme de doctrine; c'est par lui que viennent la tempête, les suites funestes et le désastre.

Un Don Quichotte, ai-je dit au tout début. Oui et donc un «je» qui rêve tout haut, un «je» qui fait des cauchemars. Un «je» inquiet, un «je» qui dort mal. Donc un penseur.



L'ABBÉ ALEXIS PELLETIER

**Les débuts de l'économie politique
et la question du libre-échange**

André Vidricaire

*Professeur au département de philosophie
de l'UQAM*



I. L. DESAULNIERS

Depuis une dizaine d'années, nos recherches bibliographiques ont définitivement détruit le mythe de notre improductivité en philosophie. En effet, au fur et à mesure que nos travaux se poursuivent, surgissent des figures qui ont légué, durant tout le XIX^e siècle, dans des brochures et des journaux, de nombreux textes philosophiques. Certes, il ne s'agit pas de livres, mais dans «un pays jeune et pauvre», les intellectuels du temps ont largement répondu à l'appel qui conviait «tout ami de son pays, tout philanthrope, tout philosophe... (à) s'enrôler missionnaire de la presse¹» périodique.

Le problème maintenant est de réviser le statut de ces écrits considérés par nos contemporains comme sans valeur. En effet, combien de fois avons-nous entendu dire que pour qui veut philoso-

1. *Revue Canadienne*, 1845, vol. 1, n^o 9, p. 72.

pher aujourd'hui, il est inutile de lire Isaac Desaulniers, Joseph Sabin Raymond, Thomas Chandonnet ou Louis Antoine Dessaulles. Pour plusieurs, ces auteurs du XIX^e siècle, loin de s'adonner à la théorie, n'ont produit que des discours strictement idéologiques qui servaient à défendre des intérêts de classe. Considérant que cette société a été, de 1850 à 1960, un état religieux quasi totalitaire, on dit que le contrôle sur la population a empêché toute réflexion. Langue essentiellement de pouvoir, au lieu de communiquer une information, voire une pensée en gestation, le discours serait purement incitatif. Bref, ces textes ne seraient qu'une répétition infinie d'un déjà-dit définitif qui a cessé d'être fécondé par la réalité.

Mais pour la période qui nous occupe, soit de 1840 à 1879, quand nous mettons côte à côte L.A. Morin, Louis Antoine Dessaulles, Étienne Parent, Médéric Lanctôt, A. Beaudry et Isaac Desaulniers, ce monolithisme de la pensée apparaît comme un véritable mythe. Ces gens-là se trouvent au cœur d'une société en profonde mutation tant sur les plans politique, économique que social. En effet, après 37, c'est l'Union, puis la Confédération. D'autre part, le protectionnisme de l'Angleterre met en place un marché commercial du bois, des blés, des navires, etc., qui engendre l'ouverture de banques à charte. Puis avec le libre-échange et le traité de réciprocité avec les E.U. (1854), le Bas-Canada s'industrialise en complétant ses voies de transport par bateau et par train. De plus, les nouveaux produits fabriqués sur place modifient le marché des importations. Enfin, sur le plan social, tout ce commerce et cette industrie drainent une population d'ouvriers qui s'établissent dans les quartiers et les faubourgs.

Dans ce contexte, les intellectuels, qu'ils soient clercs ou laïcs, n'ont fait rien d'autre que penser et réfléchir cette société et les individus qui la composent, à travers et par des discours comme l'histoire, la poésie et le roman, le droit et la philosophie.

C'est ainsi qu'au Québec nous nous trouvons devant de multiples visions du monde qui comportent des définitions très différentes, voire même contradictoires, de concepts comme travail, capital, propriété, inégalité, etc. Mais pour saisir que ces débats conceptuels s'inscrivent néanmoins dans une volonté, chez tous les intellectuels, de produire un discours de savoir qui soit vrai, il m'est apparu opérationnel d'analyser le discours de l'économie politique qui, on le sait, n'était pas à cette époque une discipline reconnue et institutionnalisée.

Pour illustrer cet enjeu, je montrerai dans un premier temps qu'en France il a fallu une cinquantaine d'années de lutte avant que l'économie politique pénètre officiellement dans le milieu de l'enseignement et possède une légitimité scientifique. Cette lutte me permettra de faire voir qu'à la même époque, au Québec, des intellectuels se sont, eux aussi, intéressés à l'économie politique et à son institutionnalisation. Puis, opposant discours profane à discours religieux développé notamment par des clercs comme I. Desaulniers, j'espère établir que ce dernier discours est aussi une entreprise de réflexion théorique qui se veut dans la vérité.

L'implantation de l'économie politique en France²

Avant d'être un savoir «reconnu» dans l'enseignement officiel, l'économie politique en France a d'abord été considérée comme une matière subversive au plan politique et religieux tout comme au plan économique. En effet, en liaison avec les philosophes du XVIII^e siècle et donc coupé de toute interprétation morale et religieuse, ce savoir a été longtemps considéré suspect par les milieux politiques de Napoléon I et de Louis XVIII. Partisan du libre-échange, cette science se trouvait à contester une France agricole plus massivement favorable au protectionnisme. Bref, ce sont des milieux intellectuels, avec à leur tête J.B. Say, alors en lutte contre ces régimes, qui ont diffusé cette matière. Par exemple, J.B. Say, de retour d'Angleterre, donne en 1816-1819, dans une école pratique de science, un cours d'économie politique fort apprécié des milieux libéraux. Puis, lors de la fondation d'une «haute école d'application de connaissances scientifiques au commerce et à l'industrie», Say propose la création d'un cours d'économie politique qu'il définit de la manière suivante:

Matière indispensable au développement de la production dans la mesure où elle apprend à combiner de façon rentable le travail, le capital avec les ressources naturelles.

Ainsi, l'économie politique sera un moyen de réaliser le bonheur d'une société fondée sur les droits de l'homme: l'aisance obtenue grâce à la

2. Lucette LeVan Lemele, «La promotion de l'économie politique en France au XIX^e siècle, jusqu'à son introduction dans les facultés (1815-1881)», *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 27 juin 1980, p. 270-292.

connaissance des lois économiques rendra les hommes «plus vertueux», plus aisés à gouverner librement.

Mais, en 1816, ce cours, au lieu d'être considéré comme une véritable théorie économique, apparaissait davantage comme une science pratique des affaires destinée à un public de praticiens. Aussi de 1830 à 1848, on cherchera à prouver que cette matière n'est pas subversive et possède une légitimité scientifique. Ainsi on la sort de l'enseignement technique grâce à la création d'une chaire d'économie politique au Collège de France, attribuée à J.B. Say, puis à Rossi (jusqu'en 1840), qui apporte une réflexion critique aux concepts fondamentaux comme la valeur, la terre, la liberté, l'industrie, le capital, le salaire. De son côté, la section d'économie politique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques qui réunit en 1842 Rossi, H. Passy, Duchatel, Villermé, Blanqui, Ch. Dupin, fait un travail de recherche fort actif. Ainsi, Passy fait l'apologie de l'inégalité sociale comme source de progrès et de dépassement. Ces travaux font entrer l'économie politique dans le champ des connaissances du temps. Divers milieux, à partir de 1846, commencent à penser qu'elle est la connaissance fondamentale, la seule qui explique toute la société et tous les progrès économiques, donc sociaux. De leur côté, les économistes fondent un journal (1841) et une société savante (1842) qui veut développer une «science d'observation [qui s'applique] à l'amélioration du sort des producteurs, ouvriers ou maîtres».

À partir de 1848 et pendant une grande période du règne de Napoléon III, les partisans de cette discipline sont forcés de se défendre. En l'absence

d'école pour former les économistes, l'Académie lance des concours (mémoires). Les lauréats trouvent des postes d'enseignement au Collège de France, aux arts et métiers, à la chaire de la Faculté de droit de Paris, tout en procédant à une révision du schéma économique libéral.

À partir de 1871, c'est l'entrée en force de l'économie politique dans l'enseignement supérieur d'abord par la création de l'École libre des Sciences politiques, puis à la Faculté de droit de Paris où on remet en cause le rôle régulateur des mécanismes spontanés pour prôner l'intervention de l'état comme arbitre entre les intérêts des salaires et ceux des patrons.

La pensée économique dans le Bas-Canada?

Or, ce problème de la diffusion, puis de l'implantation de l'économie politique en France qui va des années 1815 à 1880 semble avoir suivi un cheminement analogue du côté des Canadiens français.

En effet, au début du XX^e siècle, nous avons un point d'aboutissement officiel avec Édouard Montpetit qui en 1907 a enseigné un premier cours régulier d'économie politique à la Faculté de droit de l'Université de Montréal³. De même en 1913, le philosophe Stanislas Lortie fonde à Québec la Société d'économie sociale et politique.

Dès lors si nous remontons le cours du temps, nous devrions découvrir un intérêt certain pour les

3. Ce jalon permettra éventuellement de compléter le livre de Michel Leclerc intitulé *La Science politique au Québec*, (L'Hexagone, 1982). D'autre part, Claude Gagnon poursuit une recherche importante sur Édouard Montpetit qui devrait expliciter ces données historiques.

questions d'économie politique durant tout le XIX^e siècle. Mais cette hypothèse va à l'encontre de l'idée largement répandue que le peuple canadien français dominé par les Anglo-Saxons qui monopolisaient le commerce et l'industrie, avait fait sien l'idéologie «agriculteuriste» de l'Église au détriment de l'industrialisation et de l'urbanisation. En résumé, cette interprétation donne à penser que les Canadiens français n'ont pas développé de pensée économique, du moins jusqu'au tournant du XX^e siècle.

Mais F.A. Angers⁴ fait remarquer que, même si cette société a été majoritairement rurale après 1760, ce n'est pas nécessairement à cause de l'agriculteurisme, mais bien à cause d'un régime politique défavorable. De son côté, Noël Vallerand, plus affirmatif écrit:

Imputer l'impuissance de la bourgeoisie autochtone à l'omnipuissance des agriculteuristes... c'est simultanément accorder aux agriculteuristes une emprise sur le réel qu'ils n'ont jamais eue, méconnaître les exigences d'une véritable révolution industrielle, nier les vices d'un climat compétitif qui condamnait la bourgeoisie autochtone à des prouesses isolées⁵.

Bref, le mot d'ordre cléricale n'a pas eu l'efficacité qu'on a toujours présumée. Par ailleurs, il importe maintenant de vérifier si, tant au niveau des faits que de la pensée économique, une partie de la bourgeoisie canadienne-française a favorisé

4. F.A. Angers, «Naissance de la pensée économique au Canada français», *R.H.A.F.*, vol. XV, n° 2, sept. 1961, p. 204-229.

5. N. Vallerand, «Agriculteurisme, industrialisation et triste destin de la bourgeoisie canadienne-française (1700-1920): quelques éléments de réflexion», *Économie québécoise*, Éd. par R. Comeau, P.U.Q., 1969, p. 325-341.

l'avènement de l'industrialisation du Bas-Canada. De même, il faut montrer si cette classe a œuvré, sans doute à armes inégales, dans les secteurs du commerce, de l'industrie et de l'entreprise bancaire⁶.

Un commerce privilégié avec l'Angleterre

À partir de 1800, le Canada est en plein changement économique. Il passe du commerce des fourrures au commerce du bois et des navires, puis du blé, en partie stimulé par le protectionnisme de l'Angleterre. Cette nouvelle forme d'activité économique entraîne l'implantation de scieries, de chantiers maritimes et de quais.

D'autre part, le blé du Haut-Canada est acheminé au port de Québec pour être exporté en Angleterre qui, de son côté, est le seul fournisseur des produits manufacturés. Ce commerce d'export-import contrôlé en partie par les marchands de Québec a exigé l'aménagement de voies navigables sur le St-Laurent que viennent appuyer financièrement les pouvoirs publics. Ainsi, les travaux du canal Lachine qui débutent en 1821 font naître le «Committee of Trade» attentif à défendre les intérêts commerciaux de Montréal. De son côté, l'État en 1830 constitue la Commission du Havre qui devient le maître d'œuvre de l'expansion portuaire de Montréal. C'est dans ce contexte que les premières banques sont fondées: la Banque de Montréal, en 1817, la Banque de Québec et la Banque du Canada en 1818. Ce sont d'abord des ban-

6. C'est la question que posent F.A. Angers et aussi P.A. Linteau. «Quelques réflexions autour de la bourgeoisie québécoise. 1850-1914», *R.H.A.F.*, vol. 30, n° 1, juin 1976, p. 55-66.

ques en commandite qui reçoivent leur charte en 1822. Elles servent à émettre et à échanger les billets de banque aux porteurs et donc à faciliter les transactions commerciales.

Les Canadiens français sont peu présents dans ces banques, comme d'ailleurs dans le grand commerce qui se fait avec l'Angleterre. Rudin, dans son récent livre intitulé *Banking en français* (Toronto, 1985), compte un tiers de directeurs francophones à la Banque de Québec (L. Massue, L. Langevin, P. Aubert de Gaspé, E. Lagueux, B. Tremaine), 20% à la Banque du Canada et 10% à la Banque de Montréal (A. Cuvillier, J. Masson). De plus, la plupart du temps, ces francophones sont des professionnels qui ont leur entrée au gouvernement. Il faut préciser que les Canadiens français intéressés aux affaires considèrent que le grand marché commercial est «réservé» aux anglophones. Mais à côté de ce commerce d'exportation, il y a un marché intérieur en expansion. C'est au niveau du marché régional qu'apparaît une bourgeoisie intermédiaire constituée de francophones fort actifs. En 1835, ils fondent la Banque du Peuple (L. Roy, L.M. Viger, J. deWitt, G. Vallée, etc.), investissent dans le commerce du transport, se lancent dans la spéculation foncière, ouvrent divers commerces en gros et de détail tout en s'occupant de politique.

Le libre-échange en 1846

Vers les années 1840, l'Angleterre émet l'idée de laisser tomber ses barrières tarifaires au profit du libre-échange pour obtenir à meilleur marché les grains et les matières premières dont elle a besoin. En 1843, il y a une trêve grâce au Canada

Corn Act qui force les E.U. à envoyer son blé au Canada pour être transformé en farine avant d'être exporté. Mais en 1846, l'Angleterre abolit les «Corn Laws».

C'est la panique. Jusqu'en 1850, plusieurs groupes tant anglophones que francophones proposent l'annexion pure et simple aux E.U. Par contre, plusieurs autres se font les défenseurs du libre-échange et donc de la libre circulation des produits et des navires. Aussi, ils réclament qu'on abaisse le coût du transport en abrogeant les lois de navigation. C'est pourquoi, ils veulent le parachèvement des canaux et la construction d'un chemin de fer qui permettrait durant l'hiver la circulation des produits de Longueuil à Portland, en Nouvelle Angleterre, via St-Hyacinthe (1848), et qui est achevé par la compagnie du Grand Tronc en 1853.

En 1843, on procède aux travaux d'agrandissement du canal Lachine et au creusage du canal de Cornwall (1842), de Chambly (1843) et de Beauharnois (1845). Ainsi, 13 sections du canal embaucent plus de 2000 journaliers qui travaillent de 12 à 14 heures par jour (de 5 hres à 19 hres en moyenne!) pour un maigre salaire payé irrégulièrement et souvent sous forme de bons encaissables au magasin de l'entrepreneur⁷.

La construction de ces canaux fournit aux manufactures une nouvelle source d'énergie pour actionner les machines. Ainsi, à partir de 1846, les commissaires aux travaux publics louent des espaces aux usines le long du canal Lachine

7. Raymond Boily, *Les Irlandais et le Canal Lachine: La grève de 1843*, Montréal, Leméac, 1980.

financé, notons-le, par l'État⁸. C'est l'avènement massif des premières manufactures gérées par les anglophones qui constituent la grande bourgeoisie⁹. Ainsi, la zone du canal Lachine devient le cœur industriel du Canada qui tend à remplacer les importations, notamment dans les secteurs du cuir, minoterie, fer, bois, distilleries.

Du coup, à travers le Board of Trade¹⁰, ces industriels adoptent à partir de 1852 la théorie du libre-échange interprété dans une perspective nationale. Ainsi, ils réclament d'imposer des tarifs sur les produits importés qui sont fabriqués ici; d'autre part, ils cherchent à établir des traités commerciaux d'abord avec les Maritimes (viande, grain, farine, poisson, bois), puis avec les E.U. (réciprocité de 1854)¹¹. Bref, ce qui était possibilité de faillite commerciale devient expansion.

Cette nouvelle structure économique accélère la critique du régime seigneurial perçu comme un obstacle au commerce et à l'industrie. Drum-

8. «Mr. Ira Gould settled here about that time and leased the first water power canceled on the new canal for his flouring mill»... «The next obtained was \$ 400 per annum for each lot and water for four runs of stones»...

«After the water power of the canal basin was operated up to the public use, Mr. Bigelow removed there», dans *Montréal in 1856*. A sketch prepared for the celebration of the opening of the Grand Trunk Railway of Canada, Montréal, Lovell, 1856.

9. P.A. Linteau, «Quelques réflexions autour de la bourgeoisie québécoise 1850-1914», *R.H.A.F.*, vol, 30, n^o. 1, juin, 1976, p. 55-56.

10. *Semi Centennial Report of the Montreal Board of Trade*, with sketches of the growth of the city of Montreal from its foundation including President's address, Montréal, 1893.

11. Jean-Guy Latulippe, «Le traité de réciprocité», *Actualité économique*, 52, 1976, p. 432-457.

mond, en 1853, signale que ce système est sans doute adapté à une population rurale, mais qu'il est inadéquat pour une société commerciale. Chauveau corrobore cet avis:

Il n'y a pas non plus à se dissimuler que dans un grand nombre d'endroits, principalement dans les villes et les localités où le commerce et l'industrie ont fait de grands progrès, il y a une incompatibilité qui s'accroît chaque jour entre la tenure seigneuriale et le bien-être de la société. Si elle est mieux calculée, encore à l'heure qu'il est pour assurer le bonheur de celles de nos populations rurales qui sont encore dans un état pour bien dire primitif elle est diamétralement opposée à la prospérité de beaucoup d'autres¹².

Qu'il s'agisse de la construction d'un réseau de voies ferrées, dit J.C. Taché (1854), qui doit traverser le sol seigneurial ou encore de la fondation ou de l'agrandissement des villes ou de l'établissement d'usines ou de manufactures, ce n'est pas le censitaire actuel de la propriété rurale qui souffre le mal le plus grand mais l'industriel, mais le capitaliste, et par contre-coup la société tout entière dont les progrès peuvent se trouver retardés, paralysés même¹³.

Étienne Parent¹⁴ partage cette opinion, sauf pour le seigneur Joliette qui a mis sur pied des moulins, des fabriques et une fonderie. Ces critiques vont accélérer un processus d'expropriation en échange d'une compensation financière.

Par ailleurs, ce changement illustre le fait qu'une large partie de la population francophone

12. Texte cité par F. Ouellet. *Éléments d'histoire sociale du Bas-Canada*, HMH, 1972, p. 301-302.

13. *Ibid.*, p. 300. Voir aussi de F. Ouellet, *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850*, Montréal, Fides, p. 463.

14. Voir à la page 240 de l'édition Falardeau: *Étienne Parent, 1802-1874*, Montréal, La Presse, 1975.

se trouve maintenant à travailler comme journaliers, manoeuvres, ouvriers dans les nouveaux secteurs commerciaux et industriels. Aussi, à côté des banques à charte, est fondée une banque d'épargne qui a pour but d'inciter la population aux «habitudes de travail, d'ordre et d'économie». Ainsi, Mgr Bourget, le 26 mai 1846, fonde avec 60 directeurs honoraires la Banque d'épargne¹⁵. La tradition rapporte que c'est Alfred Larocque (1819-1890) qui a communiqué à Mgr Bourget l'idée de fonder cette banque. Durant ses études aux E.U. (1830-1836), il aurait découvert et étudié divers systèmes bancaires dont notamment ce système d'épargne.

De même, à Québec, le 11 mai 1848, des conférences de la St-Vincent de Paul sont conviées à choisir 12 membres pour fonder la caisse d'économie de Notre-Dame¹⁶. Celle-ci, pendant plusieurs années, place ses dépôts à la Banque de Québec, majoritairement anglophone. Puis douze ans plus tard, voici qu'une majorité d'administrateurs de la Caisse fonde avec d'autres Canadiens français de Québec la Banque nationale (1860)¹⁷ qui recueille les dépôts accumulés à la Banque de Québec tout en offrant un nouveau débouché à cette bourgeoisie. Dans la décennie qui suit, cette implantation de banques francophones s'étend dans plusieurs villes importantes du Québec¹⁸:

15. *La Minerve*, 28 mai 1846; *La Ruche*, vol. 8, n° 7, sept. 1946.

16. François Vézina, *Récit historique de la progression financière de la Caisse d'économie de Notre-Dame de Québec*, Québec, 1878.

17. Auguste Béchar, *Histoire de la banque nationale*, 1878.

18. Ronald Rudin, *Banking en français*, Toronto, 1985.

Banque Jacques-Cartier — 1862 — Montréal
Banque Ville Marie — 1872 — Montréal
Banque de St-Jean — 1873 — St-Jean
Banque d'Hochelaga — 1874 — Montréal
Banque de St-Hyacinthe — 1874 —
St-Hyacinthe

Évidemment, la fondation de ces banques révèle un accroissement des affaires tant dans le commerce que dans l'industrie. En 1847, J.B. Dorion fonde la «Société Mercantile d'Économie» qui a pour but «d'encourager les commis-marchands canadiens à économiser leurs salaires et à faire tous les efforts pour répandre les connaissances mercantiles parmi la classe de jeunes gens dans le commerce¹⁹». Puis, le 14 juin 1866, 23 commis-marchands fondent une société «dans un but d'union, d'instruction mutuelle, de progrès général, de secours mutuel et de bienfaisance». Explicitement distincts des marchands qui ne sont que des membres honoraires, les commis-marchands de Montréal qui appartiennent «à la classe mercantile» trouvent dans cette société, outre les services d'éducation commerciale par les conférences, les échanges et la bibliothèque, les services médicaux de même que des fonds pour l'enterrement et l'indemnisation de la veuve et des enfants.

Il serait intéressant de poursuivre cette investigation²⁰. Mais ces données suffisent pour

19. Société des Commis-Marchands de Montréal, *Société des commis-marchands de Montréal fondée le 14 juin 1866 par 22 commis-marchands*, Montréal, La Minerve, 1868.

20. Dans le *DBC*, il y a des données sur C.S. Rodier, R. Trudeau, L.A. Sénécal, G.E. Chinic, J.L. Beaudry, etc., qui mériteraient d'être étudiées dans la perspective que nous suggérons.

établir qu'une classe bourgeoise francophone partage dans les années 1840-1860 les idées du capitalisme industriel alors en effervescence.

Les journaux et l'enseignement

Cette toile de fond économique que nous venons de reconstituer a vivement interpellé les intellectuels du temps et ce, qu'ils soient laïcs ou clercs.

Les journaux et les revues du temps se sont intéressés aux questions commerciales et industrielles, voire même ont été les porte-parole des intérêts financiers francophones. La *Gazette du commerce et de l'industrie* (2 mai-20 juillet 1866), éditée par J.N. Duquet, présente les commerçants de Québec. Le *Négociant canadien* (12 oct. 1871 — avril 1874) dirigé par L.E. Morin et F. Beausoleil tout comme le *Bien public* (20 avril 1874 — 20 mai 1876) sont consacrés aux questions commerciales, industrielles et financières. En 1877, T.A. Chandonnet fonde la *Revue de Montréal* qui vise à couvrir l'ensemble des connaissances humaines, dont l'économie sociale et politique. Cette science, à son dire, est jeune mais elle a pris un essor. «Dans notre pays, l'économie politique n'est pas même dans l'enfance, elle est encore à naître.» Mais comme nous avons des problèmes d'économie sociale à résoudre (émigration, industrie, agriculture, colonisation), Chandonnet ajoute:

Nous exprimerions ici un souhait: celui de voir se former à Montréal, la capitale commerciale du Canada, entre les hommes intelligents dévoués à la patrie quelque association d'économie sociale pratique, à l'instar de celles qui fleurissent déjà en France, en Angleterre, en Allemagne et ailleurs.

De même, dans l'enseignement, le collège de St-Hyacinthe a, dès les années 1845, donné un cours d'économie politique auquel était rattaché un prix:

Une science de très haute importance pratique qui peut être considérée comme un complément nécessaire de toute éducation politique, industrielle ou commerciale qui pourtant n'avait encore jamais été dans nos collèges, nous voulons dire l'Économie Politique, piqua vivement la curiosité de tous ceux qui savaient ou ne savaient pas la nature de cette branche d'enseignement [...] M. Des-saulles qui était l'interrogateur témoigna hautement son approbation et exprima les sentiments de toute l'assemblée dans les termes suivants: «La science, messieurs, sur laquelle vous venez de répondre est encore plus importante par son utilité et son application pratique que toutes celles que nous avons entendues jusqu'ici. Cette science vous apprend comment les richesses, les fruits du travail et de l'intelligence humaine appliquée à la vie sociale se produisent, se distribuent, se consomment. Vous semblez avoir bien compris toute l'importance d'une telle science et vous l'avez étudiée avec un plein succès»²¹.

Étienne Parent salue avec enthousiasme cette initiative tout en priant les gouvernants de voter de l'argent pour l'érection de chaires d'économie politique. En 1852, il récidive en réclamant que dans le cours classique les langues savantes ne commencent qu'avec les Belles-Lettres et qu'à la place l'enseignement consiste en l'étude des langues anglaise et française, la géographie, «l'économie politique en y mettant la tenue de livres²²», etc.

21. *Revue Canadienne*, vol. 1, n° 32, 9 août 1845.

22. P. 241-242 de l'édition de Falardeau.

Les réflexions sur l'économie politique

Quant aux écrits eux-mêmes qui traitent de l'économie politique et des questions connexes, même si cette recherche pour les années 1840-1879 n'est pas exhaustive, il est possible de dégager les traits suivants.

Il existe une position que je qualifierais de «profane» des questions économiques en regard de laquelle s'est développée une position religieuse. Certes, ces deux positions s'accordent sur l'idée que le Bas-Canada doit développer son industrie et établir des traités commerciaux avec tous les autres pays. Mais comme sous ce régime capitaliste, il existe des problèmes comme le paupérisme, l'inégalité, etc., des clercs, notamment, I. Desaulniers, H. Beaudry, L. Colin, chercheront à montrer que l'économie politique ne peut être une science autonome, une fin en soi, mais qu'au contraire elle doit s'inspirer des principes moraux chrétiens. De leur côté, les «profanes» diront que l'économie politique réalise justement les valeurs de justice, de liberté et de paix sociale.

Il faut souligner qu'à partir des années 1840, une fraction importante des laïcs francophones voit dans l'économie politique une véritable panacée. Par exemple, Amédée Papineau, qui considère J.B. Say²³ comme celui qui a, à la fois, surpassé le père de la science économique, Adam Smith, et éclipsé Stewart, Ricardo, Malthus, Bentham, Sismondi, présente l'économie politique

23. Dans la *Revue Canadienne*, A. Papineau, dans une série de plus de 15 articles, fait l'analyse-résumé du *Traité d'économie politique* de Say.

comme une «science admirable» par ses vérités et ses bienfaits humanitaires:

L'économie politique, en enseignant la véritable théorie des richesses: comment elles se forment au sein de la société; comment elles se distribuent parmi les individus et les nations; comment elles se consomment, soit en produisant de nouvelles richesses soit en détruisant et disparaissant pour toujours; et en dissipant une foule de préjugés, cancers hideux qui dévorent de toutes parts les sociétés humaines; cette science, messieurs, multiplie à l'infini les productions de nos trois grandes sources de richesses, l'agriculture, les manufactures et le commerce; augmente le bien être des particuliers, des familles et des peuples; développe leur intelligence et leur éducation; leur fait voir la vérité plus à nu; détruit de mauvaises mœurs et de mauvaises lois; centuple les populations, les répand par torrents sur la surface si mal habitée et si peu cultivée, de notre planète: les y envoie en armées innombrables, non pour s'y déchirer comme brutes avides de sang, mais avec une voix, une presse, une charte pour fonder des empires nouveaux — chrétiens, civilisés et libres. Elle démontre aux hommes qu'individuellement et collectivement, leurs intérêts sont identiques et solidaires. Qu'il n'est qu'une famille humaine, qu'un intérêt, qu'une morale, qu'une justice, qu'une vérité, comme il n'est qu'un Dieu. Et elle nous guide ainsi à marche accélérée dans les voies de la Providence, vers ce centre et ce but de toutes choses l'Unité Universelle²⁴.

Cet intérêt, voire cet engouement pour cette nouvelle science mal connue au Bas-Canada s'explique, me semble-t-il, par le fait que l'Angleterre se propose d'abolir les droits protectionnistes de ses colonies comme le Canada. «Cette question d'économie politique si grave, sur laquelle roule la destinée prospère ou malheureuse du pays, demande notre plus sérieuse attention²⁵.» Doit-on préférer le

24. *Revue Canadienne*, vol. 1, n° 9, 1845.

25. *Revue Canadienne*, vol. 3, n° 25, 24 avril 1846.

système libre-échangiste au système protectionniste? Puis, quelles sont les conséquences du «commerce libre» sur le Bas-Canada?

Pour Étienne Parent, le commerce libre permet d'aller chercher les produits au plus bas prix et de les échanger avec ceux que nous produisons aux mêmes conditions.

De cette manière, il n'y aura plus rien d'artificiel, de forcé dans l'industrie des peuples, les fluctuations ruineuses cesseront, la production se balancera avec la demande, le travail de l'homme dans chaque pays s'exercera sur ce qu'il y a de plus assuré et des millions d'ouvriers ne seront plus livrés aux horreurs de la famine par un tarif inopinément passé à mille lieux d'eux²⁶. [Le nouveau système] fera ainsi disparaître la cause des guerres fréquentes et ruineuses follement entreprises pour de prétendus intérêts commerciaux, qui n'existaient que dans les théories erronées du temps²⁷.

Pour les conséquences du «commerce libre» sur le Bas-Canada, la *Revue Canadienne*²⁸ répond que les grains en nature et manufacturés de même que le bois vendu sur le marché anglais recevront le même prix quel que soit le pays exportateur. Or, comme le prix de grains et du bois est inférieur aux E.U., tout comme le coût du transport, le Bas Canada ne peut compter pour son exportation sur ces deux produits naturels comme moyens de richesse et de prospérité. Que faire?

Le Bas-Canada doit mettre sur pied des manufactures et des usines et ce, en abolissant les obs-

26. E. Parent, «De l'importance et des devoirs du commerce», p. 234 de l'édition Falardeau.

27. E. Parent, «Importance de l'étude de l'économie politique», p. 137 de l'édition Falardeau.

28. *Revue Canadienne*, vol. 3, n° 25, 24 avril 1846.

tacles comme «les restrictions seigneuriales». D'autre part, ce pays, «essentiellement destiné à devenir un pays manufacturier», doit dans un premier temps, à l'exemple de l'Angleterre, se faire «protectionniste». Lowell (Mass.), qui pourtant ne possède qu'«un simple pouvoir d'eau factice de un demi mille de long sur 60 pieds de large», entre en compétition maintenant avec l'Angleterre parce qu'au début cette ville américaine a protégé ses fabriques avec un système de tarif. Le Bas-Canada doit s'orienter dans le même sens:

Nous devons laisser entrer, *libres de droits* tous les produits bruts que nous n'avons pas et imposer des droits sur tous les articles que nous pourrions fabriquer afin que le capitaliste et l'homme industriel puissent trouver un avantage dans l'érection de fabriques et d'usines²⁹.

Ces manufactures, par ailleurs, vont susciter une marine marchande active pour répondre à la demande d'importation de matières premières et pour exporter les produits manufacturés. L'Angleterre ne saurait s'opposer à ces mesures qui lui permettront de transiger avec un pays prospère comme le sont maintenant les E.U. Enfin, au dire de Parent, cette liberté commerciale qui a une fonction civilisatrice, va rapprocher les hommes et les pays dans une grande fraternité universelle.

Cette apologie du système du libre-échange s'étend aussi sur l'industrie comme forme appropriée d'accélération de la production et de l'accumulation de la richesse. Par exemple, le journal *L'Avenir* donne en 1851 la traduction d'un texte inti-

29. E. Parent qui s'affiche comme un conditionnel du libre-échange partage cet avis.

tulé «L'Économie politique» qui vient corroborer l'orientation économique que ces intellectuels proposent au Bas-Canada.

Dans un état, le plus important est l'emploi qui est une source d'enrichissement pour le pays. Si toutes les classes ont du travail, il n'y a pas de pauvres, peu de prisonniers, peu de procès, peu de personnes incapables de payer leurs dettes, si toutefois elles en ont.

Par ailleurs, c'est un grand avantage pour un pays d'avoir des artisans et des ouvriers capables de construire des machines qui, utilisant l'eau et la vapeur, sauvent temps et travail. La réduction du coût de production fera abaisser le prix du marché et les bas prix multiplieront les transactions dans un commerce qui deviendra de plus en plus étendu.

En résumé, pour cet auteur, à côté de l'agriculture et du commerce, il y a la nécessité pour un état de développer l'industrie et donc des manufactures qui transforment sur place les matières premières comme le bois, la laine et le minerai.

Ces produits fabriqués ici sont peut-être un peu plus chers qu'ailleurs. Mais l'important n'est pas de chercher un produit à meilleur marché, mais plutôt d'offrir un produit à un prix que tous peuvent payer. Or cela suppose nécessairement du travail pour tous. La manufacture vient répondre à cette nécessité dans la mesure où elle est, elle-même, une très grande consommatrice de travail et de main-d'œuvre qui ne songe plus à émigrer aux E.U. Ce plein emploi aura pour conséquence que les cultivateurs vont trouver sur place de nouveaux acheteurs et ainsi épargner les frais de transport, la commission, la douane, les profits des trafi-

quants, les pertes, etc. Enfin, ces manufactures vont entrer en compétition avec les manufactures étrangères et ainsi briser les monopoles et donc empêcher les fluctuations des prix.

En résumé, ces réflexions sur l'industrie dans un cadre économique protectionniste ou libre ne conduit pas à une remise en question de la production capitaliste. Tout au plus, elles visent à remplacer le régime de la rente des tenures seigneuriales par celui du profit aux industries dans le but de développer une économie nationale prospère. Il est intéressant de souligner que Marx en 1848 fait un *Discours sur la question du libre-échange*³⁰ pour établir que le système du libre-échange est une lutte entre propriétaires fonciers et capitalistes industriels. Ainsi, au lieu de croire que la liberté du commerce va profiter à l'ouvrier, engendrer dans chaque pays «une production en harmonie avec ses avantages naturels» et inaugurer la fraternité universelle, Marx démontre que le libre-échange qui n'est que «la liberté du capital» va conduire à la baisse du prix des marchandises et donc du travail qui est aussi une marchandise. De même, des pays vont s'enrichir sur le dos d'autres pays. Ce type de réflexion critique est inexistant dans les journaux francophones du Bas-Canada. Tout au plus, il faut signaler comme une véritable anomalie, la reproduction dans le journal *L'Avenir* d'un texte d'un ouvrier-typographe sur «La Propriété» basée sur le travail, qui avait été publié dans *La Ruche Populaire*:

30. Voir dans *Misère de la Philosophie*, Éd. Sociales, app. III, p. 197-213.

La propriété est et ne peut être que le résultat d'un travail accompli, d'un travail personnel.

Tel est le principe profondément honnête de la propriété, de la propriété légitimée par le travail, et qui doit remplacer la fausse propriété qu'on acquiert par le travail d'autrui, ou l'exploitation de l'homme par l'homme, à l'aide de divers moyens très ingénieux sans doute, mais très injustes³¹.

Ce n'est qu'avec Médéric Lanctôt — donc 20 ans plus tard, soit en 1872 — qu'il y a explicitement une remise en cause du rapport du capital et du travail. Avant cette date, les intellectuels économistes du Bas-Canada n'adoptent pas cette perspective. Désireux de procurer le bien-être matériel à toute la collectivité francophone, ils cessent plutôt d'appuyer les seigneurs pour se tourner du côté de la nouvelle bourgeoisie commerçante et penser avec celle-ci un régime économique «profitable» à toute la nation. Certes, ils sont conscients des inégalités sociales et matérielles. Mais comme Étienne Parent l'écrit, ils partagent l'idée que

[Dieu] a réparti diversement et inégalement entre les hommes, l'intelligence, les aptitudes et les goûts et par là désigné à chacun sa place, dont chacun doit se contenter s'il ne veut se constituer en état de révolte contre Dieu même³².

D'autre part, suite à H. Passy, ils font leur l'idée que cette inégalité de nature est le moteur de tout progrès. Voici un résumé de l'article de H. Passy que le journal *L'Ami de la Religion et de la Patrie*³³ publiait.

31. Contant, ouv. typo, «La propriété» (De *La Ruche Populaire*), *L'Avenir*, 11 nov. 1848, p. 1.

32. Étienne Parent, p. 310 de l'édition Falardeau.

33. H. Passy, «Économie politique», *L'Ami de la religion et de la patrie*, sept. 1848, p. 638, 650, 658, 692, 699, 706.

Pour Passy, il y a des faits qui demeurent les mêmes sous toutes les formes et à tous les âges de la civilisation. Par exemple, sont des phénomènes naturels *l'inégalité des richesses* comme *l'inégalité de la santé* et *l'inégalité dans l'ordre affectif et moral*: «Jamais, en aucun lieu, ni à aucune époque, les hommes n'ont eu la même part aux biens de ce monde» parce que les *causes* qui occasionnent cette disparité échappent finalement au pouvoir de l'homme. Parmi ces causes, il y a la *disparité des qualités natives*. La nature produit des forts et des faibles, des insensés et des sages, des idiots et des génies. Or, des hommes dissemblables ne sont capables ni des mêmes efforts ni des mêmes succès. D'autre part, *la vie humaine* est sujette à des accidents comme les infirmités, la mort du chef de famille, l'inégale fécondité des mariages qui sont autant de causes qui contribuent à créer des inégalités de fortunes. Enfin, *les entreprises mêmes* de l'homme, ses affaires, ses spéculations industrielles ou mercantiles ne sont jamais assurées d'un succès. Par exemple, un climat atmosphérique peut conduire à une abondante récolte ou encore à une perte totale. De même sur la mer, un vent fort peut profiter à tel vaisseau tandis qu'il fait échouer l'autre.

En résumé, *l'inégalité* est la condition d'existence de l'humanité: il faut s'y résigner. Le mal est dans le plan de ce monde dans l'ordre physique et moral et dans l'état social et individuel.

Par ailleurs, ce mal n'existe que comme condition d'un bien qui le surpasse. En d'autres termes, l'inégalité des richesses contient sa portion de mal, mais d'autre part, cette même inégale répartition des richesses détermine la production et l'ac-

croissement indéfinis des richesses. C'est l'existence des inégalités diverses qui donnent lieu à ce dépassement.

On le voit: l'inégalité des fortunes n'est ni un accident dans la vie de l'humanité, ni l'effet d'une rigueur providentielle dont elle ait droit de se plaindre. Loin de là: c'est une nécessité qui ne lui a été imposée que dans son propre intérêt; c'est le moyen dont le Créateur s'est servi pour la mettre à même de déployer toute la puissance de ses facultés et de croître progressivement en intelligence, en bien-être.

En effet, pour Passy, «l'homme est arrivé sur la terre, nu, affamé, ignorant, sans autre moyen de subsistance que les fruits d'un sol inculte». Mais des efforts contre cette indigence ont produit et procuré un bien-être à toute l'humanité. En effet, ayant une conscience, une raison et surtout une intelligence perfectible «l'homme a cherché à découvrir les moyens d'approprier à ses besoins les dons spontanés de la nature».

Comment se sont faites ces conquêtes?
Grâce au *savoir* et au *capital*.

À chaque découverte, à chaque invention du génie de l'homme, répond tantôt l'emploi de matières dont l'utilité était ignorée, tantôt, dans les procédés du travail, des améliorations qui en atténuent les frais ou en multiplient le produit, et il n'est pas une augmentation de la richesse qui n'ait exigé préalablement une conquête de l'intelligence.

D'autre part, de tout temps, les nations n'ont pu utiliser ces grandes découvertes que si elles possédaient les capitaux. Bref, connaissance et argent sont les éléments de toute fraternité humaine, les instruments du progrès. Pour chaque époque, l'acquisition de ces deux biens fixe le degré de bien-être réservé aux populations. Or, ces

savoirs et ces argents qui donnent le bien-être sont inégalement répartis. Mais comme je l'écrivais plus haut, cette disparité naturelle et fondamentale a servi de moteur au dépassement. En effet, au niveau cognitif, la dissemblance des aptitudes et des forces intellectuelles a mené les hommes à suivre de multiples voies et à faire la découverte de vérités en arts, lettres, sciences, industries, etc.

De même sur le plan financier, la disparité des fortunes a suscité l'acquisition, puis l'accumulation d'un très grand capital. En effet, là où les revenus ont surpassé les besoins est apparue la possibilité de leur reproduction et donc l'incitation à agrandir des fortunes. Il s'en est suivi dans le passé comme de nos jours une accumulation du capital qui dans le cadre du développement de l'aisance générale a servi à entreprendre de vastes travaux industriels.

Mais le savoir et le capital n'auraient pas pu procurer un tel bien-être à la société sans l'établissement de la propriété qui est née avec la société elle-même.

[Comme] le travail a ses peines... les hommes ne s'y résignent que dans l'espoir d'en recueillir les fruits. Quiconque craint d'être dépouillé du produit de ses œuvres, se borne à rechercher les moyens de ne pas succomber à la faim et renferme son activité dans les plus étroites limites. Aussi fallait-il pour imprimer à l'industrie un essor rapide et continu que l'existence du droit de propriété vint garantir à chacun la rémunération de ses efforts. Ce fait fut décisif.

En effet, pouvant disposer librement du produit de son travail, l'homme a cherché à accumuler des biens, à amasser des ressources, à agrandir son appropriation du sol et de ses produits qu'il a par la suite, grâce à la transmission héréditaire,

érigé en un vaste patrimoine cumulatif de moyens et d'instruments de civilisation. Ainsi sont apparues ces classes riches qui ont développé les savoirs, les moyens de production et par l'industrie et par le commerce, favorisé les échanges entre les pays.

Ces considérations suffisent pour montrer combien sont réels les avantages attachés à la formation et à l'existence de classes où l'opulence est héréditaire. À prendre ces classes sous leur véritable jour, ce sont des laboratoires, des ateliers où se préparent les armes à l'aide desquelles les sociétés humaines étendent leur documentation dans le monde matériel. Les capitaux sont ce qui permet aux populations d'écarter leurs misères, d'augmenter leurs moyens de bien-être et de prospérité, de trouver dans leur sein des conditions et des motifs de multiplication et de développement qui manquent ailleurs, et la civilisation n'avance que parce qu'elles trouvent et préparent les voies où s'accomplit sa marche progressive.

Certes, le bien produit par cette inégalité des richesses a donné lieu aussi à de grands malheurs. Ainsi, il est arrivé que la classe riche à qui était échue la double supériorité des richesses et des savoirs s'est attribué tous les avantages et a asservi les masses. Ainsi, l'inégalité a pu perdre son action civilisatrice à cause de castes qui se réservaient tous les avantages attachés à l'opulence. Mais ce joug a finalement été renversé quand des rangs de classes assujetties ont surgi des gens qui ont redonné à la population des droits dont elle était privée.

Le souvenir de ces violences et de ces injustices du passé ont amené des théoriciens à penser que l'inégalité des richesses repose sur l'existence de privilèges accordés à un petit nombre. Certes, la richesses doit profiter à toute la société, mais il existera toujours des classes par le fait que

certains possèdent des biens et d'autres non. En outre, la cause de la formation d'une classe de propriétaires ne découle pas d'actes de violence et d'oppression mais bien du fait que ces hommes ont accepté des salaires en échange d'un travail pour des maîtres qui étaient soit grands propriétaires terriens soit industriels:

Ainsi, s'accomplit, au milieu d'accidents nombreux et divers le classement des populations. Si tous n'obtiennent pas les jouissances de la propriété, ce ne fut assurément ni faute de liberté d'actions, ni faute d'espace dont chacun avait droit de se saisir. Ce fut par l'impossibilité où se trouvaient beaucoup de familles de suffire aux frais d'un établissement agricole ou industriel; hors d'état de cultiver avec succès, elles offrirent leurs services à ceux qui pouvaient les utiliser et vécurent du prix qu'elles en reçurent.

Cette position théorique que j'ai qualifiée de «profane», même si elle ne contredit pas, comme le répète Étienne Parent, les grandes valeurs religieuses, est rapidement critiquée par des membres du clergé comme I.L. Desaulniers, H. Beaudry et L. Colin. Pour ceux-ci, une économie politique qui ne s'inspire pas de la religion catholique court à la désolation et à la ruine des peuples. Considérons Desaulniers qui a été prêtre et professeur de philosophie pendant plus de 20 ans au collège de St-Hyacinthe. On peut dire que ce prêtre-professeur connaît sinon toutes les œuvres, du moins les idées principales de la tradition économiste: Hume, Adam, Smith, Stuart Mill, Turgot, les socialistes tels que Louis Blanc et Proudhon, St-Simon, A. Thierry, Auguste Comte, Pierre Leroux, Charles Fourier, l'anglais Robert Owen, Cabet et aussi Lamennais. Certes, on peut ne pas être d'accord avec l'interprétation qu'il en donne, mais néanmoins on ne peut que constater que

Desaulniers est très au courant de ce qui se produit et se fait dans le domaine de l'économie politique. À ce niveau, je dirais que sa réputation de «philosophe» et «d'illustre savant» n'est pas surfaite. Entre 1855 et 1868, Desaulniers est certainement au Québec un des experts en la matière.

Par ailleurs, dans le cheminement intellectuel de ce clerc et donc de ce catholique convaincu — à sa mort, on parlait d'un «saint prêtre» —, il y a deux phases dont la seconde se présente comme une rupture radicale par rapport à la première qualifiée de temps de l'erreur et de l'errement. De quoi s'agit-il? Dans la première phase, je dirais que Desaulniers a philosophé comme tous les cartésiens qui, tout en étant chrétiens, ont réfléchi à partir des seules lumières de la raison naturelle:

L'on ne savait pas alors ou du moins l'on feignait d'ignorer que les théologiens puissent être des philosophes et ceux de ces derniers qui n'étaient pas théologiens jouissaient d'une bien plus licite autorité dans les questions purement philosophiques³⁴.

Or, pour une grande majorité de catholiques du XIX^e siècle, ce fut une erreur de philosopher de cette façon. En effet, ce type de réflexion a donné lieu à une vision purement profane du monde qui — on le sait — a justifié la séparation de l'Église et de l'État et plus généralement, la mainmise par l'État sur des «œuvres» comme l'éducation autrefois dévolue à l'Église. C'est pourquoi

la seconde période de cet enseignement est toute différente de la première. L'on s'est enfin convaincu que le Théologien devait nécessairement posséder la science

34. I.L. Desaulniers, Papiers manuscrits (notes), Archives du collège de St-Hyacinthe.

philosophique et que les guides de l'esprit humain dans les sentiers des connaissances révélées devaient être éminemment qualifiés pour jeter de la lumière sur les vérités purement philosophiques. Partant de cette considération, il était rigoureusement logique de considérer les Docteurs de l'Église comme les plus grands philosophes du Monde, en particulier S. Augustin et S. Thomas³⁵.

Certes, cette position vient contredire celle des «profanes», mais on voit aussi qu'elle est cohérente et rationnelle. Ainsi, postulant un ordre spirituel comme origine et fin de l'homme, Desaulniers ne peut pas ne pas penser un ordre économique qui s'insère dans ce plan divin. C'est pourquoi, sa recherche sur l'économie politique s'intitule «Du principe catholique dans l'ordre économique». Dans cette doctrine chrétienne

les hommes sont tous égaux entre eux par le droit naturel, en ce sens qu'ils ont tous, la même nature, la même origine et la même destination. Ainsi, les hommes ont un même corps et une même âme et ils sont tous destinés à la vie éternelle³⁶.

Mais à côté de cette égalité de l'être existe une inégalité des conditions sociales qui est meilleure et préférable à l'état de pure nature soumise uniquement à la loi du plus fort. En effet, dans la société les individus peuvent profiter à chacune des étapes de leur vie, de l'éducation, de l'instruction, du travail et enfin de la nourriture et de la protection. En somme, pourvu que l'homme obéisse à «la loi du sacrifice et du renoncement à soi-même que méconnaissent les Économistes naturalis-

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

tes», il jouit dans la société de la liberté et de la pleine sécurité.

Mais qu'en est-il du paupérisme? Quelle est sa cause? Que doit-on faire? Pour H. Beaudry³⁷, il faut distinguer la pauvreté qui est un «manque de choses nécessaires» du paupérisme qui est un «état d'indigence permanent dans une partie de la population». La pauvreté ne disparaîtra jamais totalement; le paupérisme est une maladie sociale dont la cause est non pas matérielle mais morale. Le mal physique n'est que la conséquence d'un mal moral plus profond. De plus, «tout mal est un châtiement [qui] suppose une faute d'ordre moral». Cela posé, la cause morale du paupérisme pour la classe ouvrière est la paresse, l'ivrognerie, le désordre et le gaspillage et pour la classe industrielle, la cupidité et l'égoïsme³⁸. Ces passions naturelles agissent quand les principes chrétiens sont bannis:

Toutes les fois que les principes religieux ont été affaiblis chez un peuple, que les masses ont été livrées à leurs instincts grossiers, que les classes élevées n'ont connu d'autres inspirations que celles de l'égoïsme et de la cupidité, on a vu ce peuple tomber languissant, victime du paupérisme.

Que faire? L'État n'a pas pour fonction directe de secourir la misère, mais plutôt d'assurer la conservation des citoyens en protégeant la vie et la propriété. D'ailleurs, l'État est insuffisant à répri-

37. H. Beaudry, «Le paupérisme», *L'Ordre*, 26 juin, 30 juin et 4 juillet 1862.

38. L. Colin, sans nier ces passions naturelles, dit que des doctrines philosophiques sont aussi la cause des troubles sociaux. Cf. «L'ouvrier», *ECLP*, XI, 1869, p. 333.

mer des passions: il faut seulement contrôler les actes qui découlent de ces passions qui viennent troubler l'ordre social. Ce faisant, même par la taxe des pauvres, les Work Houses, les travaux publics, l'état ne corrige pas la cause du mal. Ce sont plutôt les ordres religieux, les instituts de charité et les associations de bienfaisance comme la St-Vincent-de-Paul qui sont le véritable antidote au paupérisme. En effet, dans les ordres par exemple qui réunissent les riches et les pauvres, les premiers y laissent leur fortune pour se dévouer et pratiquer la charité. Ce sacrifice volontaire sert d'exemple à la classe riche tout en soutenant le pauvre qui reprend le goût au travail. Ainsi, tout en soulageant des misères matérielles, ces organismes agissent sur les causes morales. Et l'État dans ce cadre vient seconder ces gestes de bienfaisance en finançant ces instituts.

Les *Mélanges Religieux*³⁹ dès 1841, font la même lecture, en opposant le système protestant au système catholique. Le système protestant s'inspirant de Malthus considère que les problèmes de production et de répartition des biens viennent du fait que «la population s'accroît dans une proportion plus grande que les ressources». Le remède est d'arrêter cet accroissement de la population. C'est pourquoi, le système protestant envoie les pauvres dans les 600 maisons de travail qui sont à toute fin pratique une véritable prison: le mari est séparé de sa femme, les enfants de la mère, puis comme des esclaves, on les fait travail-

39. «La charité catholique, l'aumône protestante», à l'occasion d'une leçon d'économie politique, dans *Mélanges Religieux*, 11 juin 1841, vol. 1, n° 21, p. 331-334.

ler à la roue (tread-mill). L'enjeu est de faire trembler le pauvre devant le secours cruel qu'on lui offre pour arrêter de force cette population qui progresse en proportion géométrique. D'un mot, on rend le pauvre responsable des problèmes économiques.

Le système catholique, au dire de Blanqui, a une position inverse. Certes, un pauvre est peut-être un fripon, un paresseux, un homme qui se conduit mal, mais néanmoins il faut pratiquer l'aumône et la charité cordiale. Pour les *Mélanges Religieux*, l'exposé que fait Blanqui de la position catholique est incomplète. Il n'y a pas de pratique d'aumône qui se fait sans discernement et tendresse. D'autre part, la revue se déclare d'accord avec Blanqui qui voit dans le clergé qui s'est détourné de l'ambition, des richesses et des abus de l'ancien régime, un moyen de solution du paupérisme, des salaires et de la concurrence.

En effet, le clergé étant le peuple élevé par son sacerdoce au niveau du riche, peut devenir le conciliateur et l'arbitre entre le salaire et le capital, entre l'entrepreneur d'ouvrage et l'ouvrier. «Le prêtre organe de la charité et de la justice est le défenseur naturel du pauvre.» Aussi, au lieu de faire entrer le clergé dans la vie politique qui l'a trop longtemps compromis, on aurait avantage à l'insérer dans la vie sociale.

Ce faisant, concluent les *Mélanges*, la religion aurait une large part dans l'économie politique et se trouverait à pénétrer d'un esprit chrétien ce qu'il y a de plus matériel dans les classes sociales.

Notes sous forme de conclusion

Il est difficile à cette étape de la recherche d'aboutir à des conclusions définitives. Mais il semble qu'à partir des années 1840 notamment, des commerçants, des industriels et des intellectuels francophones ont endossé la théorie du libre-échange pour stimuler l'expansion du peuple canadien-français. Se détournant des propriétaires terriens, ils ont partagé avec la bourgeoisie anglophone du Bas-Canada les principes généraux du capitalisme industriel comme gage de prospérité, d'ordre et de paix sociale. C'est davantage du côté des clercs qu'émerge une critique de l'économie politique qui ne s'inspire pas de la doctrine catholique. Mais encore là, il ne s'agit pas tellement de critiquer le système capitaliste — loi de l'offre et de la demande, libre concurrence, capital et travail, profit — que d'assurer que l'Église sera le maître d'œuvre des institutions de charité et de bienfaisance que viendra seconder l'état politique. Ainsi, se développe un nouvel ordre chrétien de la société dont les jalons vont conduire à la doctrine sociale catholique qui sera fort active au début du XX^e siècle, notamment avec L.A. Pâquet et Stanislas Lortie. D'autre part, l'implantation de cette pensée sociale catholique aura comporté une lutte féroce contre les visions dite profanes développées par E. Parent, Dessaulles, Morin. Bref, comme en France, les réalités économiques auront canalisé au Bas-Canada des énergies intellectuelles nombreuses et diversifiées.

Le libéralisme: 1848-1851

Harel Malouin

*Professeur au département de philosophie
de l'UQAM*



JOSEPH DOUTRE



J.-B.-ÉRIC DORION

C'est lorsque chaque homme cherche avant tout l'utile qui est le sien que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. Car plus chacun cherche l'utile qui est le sien et s'efforce de se conserver, plus il est doué de vertu, ou, ce qui revient au même, plus grande est la puissance dont il est doué pour agir selon les lois de la nature, c'est-à-dire pour vivre sous la conduite de la Raison. Or c'est lorsque les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils s'accordent le mieux par nature. Donc les hommes sont le plus utiles les uns aux autres, lorsque chacun cherche avant tout l'utile qui est le sien.

Spinoza
Éthique, Quatrième Partie,
Proposition XXXV, Corollaire II.

Dès son apparition au Canada français, au début du XIX^e siècle, le libéralisme a été l'objet de multiples controverses quant à son existence, sa réalité et sa signification. Depuis ce moment, il a toujours fait problème et il en est de même aujourd'hui. On s'aperçoit à la lecture des travaux récents sur le sujet, que les auteurs soutiennent, non seulement des positions différentes, mais contradictoires.

Rappelons brièvement les thèses principales. Jean-Paul Bernard dans des études connues¹, montre l'existence d'une force sociale, pas nécessairement dominante: le libéralisme comme partie intégrante du spectre politique au XIX^e siècle. À l'inverse, André Vachet² doute de l'authenticité du libéralisme dans la pensée québécoise. Il affirme que «l'idéologie libérale entendue dans son sens précis a toujours été absente de la pensée québécoise». Il voit dans lesdits discours libéraux, beaucoup plus les affirmations et les revendications de la théorie démocratique que l'authentique libéralisme. D'autre part, dans leur *Histoire du Québec contemporain*, les auteurs³ déclarent qu'entre 1867 et 1896, on est témoin de la montée du libéralisme économique et qu'au tournant du siècle on assiste à son triomphe complet.

En 1984, lors d'un colloque sur «les relations culturelles entre le Québec et les États-Unis», Bernard⁴ analyse dans une perspective continentaliste les deux positions extrêmes et conclut qu'il

1. J.-P. Bernard, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1973. *Les Rébellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada. Les Patriotes dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983.

2. A. Vachet, «L'idéologie libérale et la pensée sociale au Québec», C. Panaccio et P.-A. Quintin, *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1976.

3. P.-A. Linteau, R. Durocher et J.-C. Robert, *Histoire du Québec contemporain. De la Confédération à la crise (1867-1929)*, Montréal, Boréal Express, 1979.

4. J.-P. Bernard, *Les idéologies québécoises et américaines au 19^e siècle. Les rapports culturels entre le Québec et les États-Unis*, Québec, IQRC, 1984.

serait illusoire de tenter la conciliation. «Si on prenait le libéralisme modéré de la problématique de *Histoire du Québec contemporain* pour le placer dans celle de Vachet, peut-être verrait-on dans la modération plus qu'une affaire de ton et de capacité de compromis: une différence d'horizon, une limite à la logique libérale de s'emparer, au-delà de l'économique, aussi du politique et de la culture⁵.» L'opposition entre les deux thèses demeure entière et Bernard de souhaiter, pour ce qui concerne l'hypothèse lancée par Vachet, qu'on relèvera le défi en questionnant de nouveau la documentation elle-même, puisque la place de l'idéologie libérale canadienne-française au siècle dernier n'est pas résolue.

Notre travail s'inscrit dans cette problématique. Il se veut, pour une faible part, une contribution et un enrichissement au débat, en fournissant des éléments qui permettront de mieux statuer sur la question du libéralisme, même si la période étudiée est relativement courte et la frontière localisée. Toutefois, nous ne pensons pas que le découpage temporel et territorial présente des difficultés particulières au point d'altérer les conclusions d'une réflexion sur le libéralisme. Nous ne cherchons pas les idéologies ou les forces sociales en présence, pour des individus ou des groupes spécifiques à ce moment-là, mais plutôt à vérifier si une doctrine déterminée se retrouve avec ses particularités et ses exigences dans les énoncés de ceux qui la revendiquent. En effet, tout discours qui se réclame du libéralisme doit contenir les éléments, les caractéristiques, les thèmes et les thèses que

5. *Ibid.*, p. 56.

la tradition historique et le savoir philosophique reconnaissent comme le constituant.

Pour y répondre, la démarche consiste à cerner l'ensemble des principes et des éléments constitutifs du libéralisme en sachant que son unité théorique ne se retrouve pas telle quelle dans le réel et qu'avec le temps il y a nécessairement transformation. En second lieu, il faut préciser cette notion de «l'individualisme propriétaire» que Vachet utilise dans la citation suivante: «Si le libéralisme trouve son essence dans «l'individualisme propriétaire» (possessive individualism) selon la belle expression de C.B. Macpherson — ce qui qualifie le principe de liberté, d'égalité et de raison, etc., et ce qui pose la règle de l'État minimal, passif dans tout ce qui n'est pas déterminé par la propriété — toute forme qui ne contiendra pas cette détermination spécifique sera autre chose que le libéralisme auquel elle ne pourra pas être rapportée légitimement⁶.»

Ensuite, il s'agit d'examiner quelques articles parus dans le journal *L'Avenir* durant les années 1848-1851, afin de constater la présence ou l'absence des principales thèses de la pensée libérale. Il en est de même pour la détermination spécifique que Vachet emploie pour authentifier le libéralisme.

Le libéralisme

La littérature⁷ présente le libéralisme comme un mouvement de pensée, une doctrine basée sur

6. A. Vachet, *Post-scriptum à Jean-Paul Bernard*, «Libéralisme ou pas». *Les rapports culturels entre le Québec et les États-Unis*, Québec, IQRC, 1984, p. 67.

7. À titre indicatif: — L.T. Hobhouse, *Liberalism*, New York, 1911. —

une conception de la liberté individuelle et de son organisation sociale. Le libéralisme exige pour l'individu une liberté maximale qui se manifeste dans la liberté de pensée, d'exprimer des idées et des opinions, de s'associer, d'acheter et de vendre des biens (le travail compris), de choisir la forme de gouvernement et les dirigeants. Cette proclamation trouve son fondement dans la nature. En effet, la nature même de l'homme est d'être libre et raisonnable, c'est dire qu'il a des droits enracinés dans la nature et la loi naturelle. Pour le libéralisme, la priorité accordée à la liberté la rend inaliénable, en droit, en essence et en fait. Dès lors, le propre des gouvernements est de reconnaître et de protéger cette liberté et l'ensemble des droits naturels.

Certes, l'homme ne vit pas au sein de la nature, mais dans une culture, œuvre et témoignage de sa liberté et de sa raison. La liberté se révèle ainsi le principe organisateur de la société. Cette dernière, phénomène naturel, née sans aucune contrainte du libre épanouissement de la nature humaine, fait de l'homme un être éminemment social. Puisque le droit naturel établit les règles principales de la vie en société, la liberté politique surgit de la liberté individuelle, valeur morale et politique suprême, dans l'organisation

H.K. Girvetz, *From Wealth to Welfare: the Evolution of Liberalism*, 1950. — H.J. Laski, *Le libéralisme européen du Moyen Âge à nos jours*, 1950. — E. Mireaux, *Philosophie du libéralisme*, Paris, 1950. — R. Polin, *La Politique morale de John Locke*, 1960. — C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, 1962. — F.P. Benoît, *La démocratie libérale*, Paris, 1978. — M. Flamant, *Le libéralisme*, Paris, 1979. — S.C. Kolm, *Le contrat social libéral*, Paris, 1985. — A. Jardin, *Histoire du libéralisme politique*, 1985.

sociale de la liberté. C'est pourquoi, le droit libéral se déclare naturel au même titre et de la même manière que la société elle-même.

Il s'en suit que la politique libérale a pour finalité les individus eux-mêmes et leurs conditions d'existence. Aussi, elle repoussera les interventions de l'État et ses contrôles à un minimum. Car, depuis toujours, le libéralisme est associé au combat pour la liberté. Il est de sa nature de lutter contre les pouvoirs et les régimes qui soumettent à leurs propres fins l'épanouissement de l'individu, ses droits et ses valeurs. Il est entendu que les combats ont pris des configurations différentes selon les époques et les groupes sociaux.

D'autre part, à l'exemple de Newton et de sa théorie rationnelle de l'univers selon les lois de la nature, la doctrine libérale met l'emphase sur la raison. Elle ne veut opérer que par décisions raisonnables.

Bref, la doctrine libérale croit en la personne comme être libre avec la conviction que la source du progrès réside dans l'exercice de sa force rationnelle. Il y a plus qu'une simple coïncidence dans l'association du libéralisme au rationalisme et à l'idée de progrès. En somme, le libéralisme propose à l'individu et à la collectivité de vivre d'une certaine manière. Bien entendu, le vécu n'atteindra jamais la perfection de son modèle idéal.

Quant à la dimension économique, acceptons l'affirmation de Flamant⁸, que le libéralisme économique est né dans le même milieu que le libéra-

8. M. Flamant, *op. cit.*, p. 24.

lisme politique; il a été revendiqué par les mêmes catégories sociales. C'est entre 1830 et 1850, après une longue évolution parallèle, que s'effectua la conjonction de la liberté politique et de la liberté économique qui désormais porteront un seul et même nom: le libéralisme.

Le développement du libéralisme économique a toujours été lié au sort de la propriété. Au nombre des droits de l'état de nature, Locke n'avait-il pas placé la propriété privée? Sa justification était naturelle, au même titre que la liberté dans l'ordre naturel. Considérant que la plupart des difficultés sont dues aux interventions humaines dans cet ordre naturel, on en souhaite le moins possible. D'où les demandes économiques pour un marché libre, pour la suppression des entraves, pour l'abolition des restrictions, afin de mieux garantir le régime des échanges qui rend possible l'accumulation de la propriété et de la richesse. Il est impossible de poursuivre, dans un travail aussi court, l'étude de l'évolution et des transformations du «laisser faire» ou encore, de ses relations et ses ramifications avec le système capitaliste par exemple. On se limitera donc au seul concept de propriété pour les besoins de la cause.

L'individualisme propriétaire

La catégorie de Macpherson⁹ se présente sous la forme de sept propositions que nous résumons de la façon suivante: la liberté rend l'individu «humain» indépendant de la volonté des autres. Elle trouve sa limite à la frontière de la liberté d'autrui. Propriétaire de sa personne et de ses capaci-

9. C.B. Macpherson, *op. cit.*

tés, pour lesquelles il ne doit rien à la société, l'individu organise ses relations personnelles selon sa volonté et ses intérêts. S'il peut aliéner sa capacité de travail, il ne peut s'aliéner lui-même. La société consiste en un ensemble de relations marchandes entre propriétaires; sa fonction est de protéger la personne et ses biens, de maintenir l'ordre qui permet les échanges entre les individus, propriétaires d'eux-mêmes.

Cette thèse de Macpherson implique que l'individualité se réalise dans l'accumulation de la propriété. Elle suit l'enseignement de Locke pour qui la propriété est l'élément, le fait social primordial.

Pour sa part, Vachet fait l'hypothèse que la propriété entendue dans son sens libéral est absente de la pensée québécoise, c'est-à-dire la propriété capitaliste qui se reproduit et se multiplie par son usage. C'est pourquoi il se demande « si ce qu'on a pris l'habitude d'attribuer au libéralisme n'appartient pas plutôt à une certaine vision de la démocratie qui s'accroche peut-être au libéralisme, mais tardivement et avec des modifications significatives ¹⁰...»

L'étude de quelques textes du journal *L'Avenir* devrait nous permettre de mieux statuer sur le libéralisme d'ici.

L'Avenir

Le 26 août 1848 ¹¹, une cinquantaine de convives sont venus célébrer le premier anniversaire du jour-

10. A. Vachet, 1984, *op. cit.*, p. 67.

11. *L'Avenir*, 30 août et 2 septembre 1848.

nal *L'Avenir*, dans la vaste salle du restaurant Compain. Après le repas on proposa plusieurs santés. Un examen des propos tenus ce soir-là nous renseignera sur les préoccupations des «libéraux» de l'époque. Après avoir célébré le peuple canadien, principe et fin du pouvoir, l'orateur dénonça ce gouvernement étranger, injuste et malhonnête, imposé à la province de Québec, dont le seul but est l'anéantissement et la destruction de la nationalité canadienne-française. Il réclame le rappel de l'Union, en reprenant les arguments d'un texte paru trois mois plus tôt sur la question de l'Union et la Nationalité¹². L'auteur de l'article considère cet acte d'Union comme un meurtre social, il n'a qu'un seul but, celui d'écraser la race canadienne-française. Aussi, est-il urgent d'obtenir les mêmes droits et libertés que ceux accordés aux compatriotes d'origine étrangère. De telles demandes sont considérées par l'adversaire comme des prétentions absurdes, qualifiées de «libéralisme» et d'«exclusivisme». Le journaliste se dit qu'il serait temps de s'entendre sur ce mot de «libéralisme». Il écrit: «C'est la justice universelle, les droits égaux pour tous, au plein midi de la civilisation annonçant aux hommes... qu'ils sont tous frères et tous membres de la grande famille humaine et *qu'ils doivent se réunir sous la bannière des principes et des opinions plutôt que sous celle des langues et des limites territoriales*¹³.» Si les invités du restaurant Compain s'entendent sur cette définition du libéralisme, leur priorité demeure cependant le rappel de l'Union, puisque c'est la condition pour le

12. *L'Avenir*, 20 mai 1848. L'article est probablement de Joseph Papin.

13. C'est nous qui soulignons.

pays d'avoir ses institutions, ses lois et sa langue. Tout cela n'est pas sans rappeler les principes énoncés dans «Le manifeste de la réforme et du progrès»¹⁴.

D'autre part, on encourage le peuple à lutter contre la proscription de ses droits, contre les injustices faites à la majorité du pays, mais surtout il faut poursuivre, au nom de la presse libre, la diffusion des connaissances et des idées libérales comme le font les collaborateurs de *L'Avenir*, malgré les oppositions et les dénonciations. Pour un Joseph Doutre, la presse libre est la presse du peuple, car la charte du droit naturel, au nom de la liberté, est celle de tous les peuples, aussi les lois de la nature sont-elles également les lois de la presse libre.

Prenant la parole, Jean-Baptiste-Éric Dorion se félicite de la création de la Société Mercantile d'Économie et de son succès après seulement dix mois d'existence. Cette société vient combler une lacune importante dans le commerce de Montréal. Celui-ci est vu comme le civilisateur des nations, le grand mobile des progrès de tout genre. N'est-ce pas le commerce qui fait les grandes villes remplies de propriétés, d'édifices, de banques et d'institutions monétaires qui témoignent de la richesse des pays. Si le commerce est la clef pour l'avancement des peuples civilisés, Dorion lui accorde en plus un rôle incident, celui d'ouvrir les frontières et de permettre aux peuples de se connaître. Le commerce a remplacé la guerre comme médiateur

14. Nous reviendrons plus loin sur le manifeste. Disons pour le moment qu'il est diffusé par toute la presse libérale du pays et qu'il reflète le programme du parti.

entre les nations. En effet, autrefois on se rencontrait sur les champs de bataille ou dans les ambassades pour signer les traités de paix, aujourd'hui on se rencontre pour échanger; l'homme n'est plus un étranger, sa marchandise le rend citoyen du monde. On ne parle plus du coût de l'armée sur pied, mais du montant de la dette nationale. C'est le passage de l'âge de fer à l'âge d'or, de l'état militaire à l'état moderne. Il ajoute: «La guerre se passe de mode à mesure que la propriété augmente. La grande peur aujourd'hui, ce n'est pas la guerre, elle est renfermée dans ces deux mots: Banqueroute et Paupérisme.» Bref, le négociant et le commerce ont remplacé le guerrier et la guerre.

S'adressant plus particulièrement à la jeunesse, il lui demande de lutter et de travailler à régénérer notre commerce tenu en échec par les monopoleurs du bureau colonial. Comme le commerce exige plus d'instruction et de connaissances pratiques, il importe de l'encourager à s'instruire et surtout lui apprendre les connaissances commerciales. La Société Mercantile comble justement ces besoins, tout en cherchant à relever la dignité et le caractère du marchand canadien.

À titre de curiosité, mentionnons les santés qui suivirent: à la France républicaine, à la malheureuse Irlande, aux victimes de l'Insurrection, à la réforme de la tenure seigneuriale. On se quitta sur les mots d'ordre de L.J. Papineau que le journal avait adoptés: Nationalité canadienne, Réforme électorale, Rappel de l'Union.

Les discours tenus lors du dîner des amis de *L'Avenir* montrent les préoccupations et les positions des libéraux de l'époque. Le problème majeur concerne le statut politique du pays. Cette situa-

tion semble conditionner l'ensemble du vécu culturel, social et économique. L'étude des textes qui suivent confirmera cet état de choses et permettra une meilleure compréhension des difficultés sous-jacentes et des solutions proposées.

* * *

En 1847, quelques individus d'allégeance libérale avaient créé un comité dont le but explicite était l'élaboration d'une stratégie pour lutter plus efficacement contre l'Union. C'est ainsi que le Comité constitutionnel de la réforme et du progrès vit le jour et reçut le mandat de justifier la demande de la représentation proportionnelle basée sur la population. On croit que l'adoption d'une telle mesure conduira éventuellement au rappel de l'Union. À son assemblée du 5 novembre 1847, le Comité adopta un manifeste, rédigé par Napoléon Aubin et Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, adressé au peuple du Canada. Le manifeste est un plaidoyer qui étoffe la thèse de la représentation proportionnelle.

Dans *L'Avenir* du 10 juin 1848, un chroniqueur¹⁵ reprend les arguments du manifeste, mais il ne se contente pas de les répéter simplement. Au contraire, il s'engage dans une réflexion philosophique sur le politique, doublée de considérations morales. Selon la loi naturelle, l'homme est né pour vivre en société, elle lui donne la force que procure l'association; il en résulte des bénéfices comme la sûreté, le pouvoir, etc. Cependant, si l'homme vit en société, les biens ne sauraient être en commun,

15. Il s'agit probablement de C.H. Lamontagne.

l'expérience et le bon sens l'indiquent. D'autre part, le fait de vivre en société exige des règles applicables à tous et pour tous, afin d'assurer l'ordre, la liberté et l'égalité. Les principes donnés par «la loi de nature» garantissent, non seulement la sûreté individuelle et générale, mais aussi celle de la propriété.

Puisque tous les citoyens ne peuvent exercer le pouvoir en même temps, certains le reçoivent afin de faire respecter les principes édictés que sont les lois; c'est la naissance des gouvernements. Alors que ceux-ci étaient aussi perfectibles que les hommes et les institutions sociales, ils se révélèrent pour l'ensemble des masses une tragédie malheureuse. La majorité étant exploitée et réduite en esclavage au profit d'une classe minoritaire. Cette déchéance n'est pas le résultat des conditions de la nature humaine, mais la manifestation d'un défaut de l'organisation sociale. Les hommes perdirent le contrôle de l'autorité légale parce qu'ils se soumièrent volontairement, se confièrent trop librement aux détenteurs du pouvoir. Le gouvernement dévia de son but et devint vite un désordre social, oubliant le bien-être général et ne garantissant plus à chacun la jouissance de ses droits à la liberté, à la propriété et à la sûreté.

Il faut retirer cette puissance illimitée des mains des mandataires usurpateurs, abattre les oligarchies et les régimes tyranniques. On n'y laissera que le minimum nécessaire pour assurer le respect des droits, l'excédent devant retourner à la société et servir de frein aux tentatives d'usurpation du pouvoir par les gouvernements. Le système représentatif rendra ces actions possibles. C'est une façon un peu gauche, sans doute, de réfléchir

sur les rapports du législatif et de l'exécutif; toutefois l'attaque contre l'impérialisme britannique n'en est pas moins claire.

Le collaborateur de *L'Avenir* poursuit en affirmant que si la représentation est faussée et mauvaise, de magnifiques constitutions ne pourront sauver le peuple, elles profiteront toujours à une aristocratie au détriment du peuple. On avait sous les yeux l'exemple de la France qui avait dû subir la longue tyrannie de Louis-Philippe, mais enfin il venait de tomber sous la colère du peuple. Depuis quelques mois, l'ensemble de la presse canadienne-française se réjouit de cet événement et croit que le changement de régime évoluera et prendra la forme d'une république.

Ce qui avait permis à Denis Emery Papineau d'espérer que le Canada pourrait connaître un moment historique semblable. On sera très étonné à la fin du mois de juin, lorsque Louis-Napoléon Bonaparte posera sa candidature aux élections complémentaires à la Constituante. Ce fait conduira la presse de la province à annoncer le rétablissement de l'empire en France¹⁶. Il ne faut pas trop s'étonner de cette fausse prédiction, lorsque l'on sait que les nouvelles concernant la France étaient filtrées et déformées par le Royaume-Uni. Néanmoins, Papineau a souhaité que les représentants, chargés de l'exécution des lois, soient véritablement «responsables» et non de simples fonctionnaires. Ce gouvernement «responsable» qui est offert à la colonie et dont on parle beaucoup depuis plusieurs mois, n'est qu'un paravent,

16. Voir à ce sujet *Le Canadien* du 3 juillet, *Les Mélanges Religieux* du 4 juillet et *La Minerve* du 6 juillet pour l'année 1848.

qu'une supercherie. Il rappelle les promesses au lendemain de la conquête, à savoir que les vaincus seraient traités avec honneur, égard et justice, or le contraire se produit, on cherche à les faire disparaître, à les faire mourir. Au bord de la colère il écrit: «On nous tue; et il n'est pas plus permis à une nation de se laisser ruiner, de se laisser tuer, qu'il n'est permis à l'individu de se suicider ou de se laisser assassiner¹⁷.» La solution se trouve dans une bonne représentation, qui seule peut garantir la justice et permettre la jouissance entière «des droits, de la sûreté, de la liberté, de l'égalité comme le veut la loi de nature». Ce retour à la loi naturelle est le système démocratique.

Mais Papineau veut plus qu'un gouvernement responsable, il réclame le commerce libre (Free Trade), ce qui signifie l'abolition du protectionnisme britannique. Sa justification est la suivante: la liberté est à l'origine, elle est source de l'égalité parmi les hommes. Puisque l'homme est maître de sa pensée et de ses actions, il l'est tout autant de ses biens. Car l'origine véritable et indestructible du droit de propriété réside dans la pensée et l'action. Parlant de certains pays d'Europe, il écrit: «Ils ont vu que tout homme devait être maître absolu de sa propriété, de ses biens, de ses richesses, et ils ont exigé le droit de n'en être dépouillés d'aucune partie, même pour le soutien de l'état, de la société, sans leur consentement librement et volontairement donné par la voix de représentants de leurs choix.»

* * *

17. *L'Avenir*, 29 avril 1848.

Le journal *La Minerve*, en date du 6 novembre 1866, annonce la mort de J.B.E. Dorion. La direction désire lui rendre hommage, malgré qu'il fût un «démocrate social» et un adversaire du journal. On souligne en particulier son rôle comme directeur général de *L'Avenir* et le programme politique qu'il défendit. Ce qui est curieux, c'est que *La Minerve* se contente de reproduire treize articles du programme sur la trentaine qui étaient connus du public depuis une vingtaine d'années.

Ce programme¹⁸ traduit non seulement la foi politique du rédacteur Dorion, mais aussi du parti libéral qui l'endossa. *Grosso modo* il comprend cinq catégories: les réformes, les Canadiens français, l'administration publique, les droits, les libertés. Les deux dernières intéressent plus particulièrement notre sujet; malheureusement Dorion n'est pas très explicite sur les droits démocratiques et les libertés. Il se contente de mentionner le suffrage universel, l'égalité de la justice pour tous les citoyens des deux provinces et la représentation électorale. Il réclame pour l'individu «la plus grande somme de liberté et d'égalité possible dans les limites de l'ordre et de la paix». Mais aussi, s'il y a nécessité d'une presse libre, alors il y a obligation pour le peuple de lire et de s'instruire.

Au plan économique, il est à peine plus loquace lorsqu'il demande «la liberté des échanges aussi entière que possible» et la suppression des réserves pour la navigation du St-Laurent. Toutefois, son désir de la liberté économique le con-

18. Nous avons comparé plusieurs versions du programme parues dans *L'Avenir* (5 août 1848; 4 janvier 1850; 21 mai, 19 septembre et 28 novembre 1851) pour nous rendre compte que les modifications sont mineures.

duit à prôner la thèse annexionniste. Candidat républicain et partisan de la démocratie lors d'une élection en novembre 1851¹⁹, il s'explique à ce sujet devant les électeurs du comté de Champlain. La nécessité d'étendre les relations commerciales et industrielles en dehors des limites territoriales du pays, handicapé qu'il est par sa faible population, impose le changement de régime. Et Dorion de faire sienne la formulation de M. Chiniquy, qui avait trouvé au sud «de l'espace, du pain et de la *liberté*». De plus, les citoyens payeront moins d'impôts et auront la liberté de faire eux-mêmes les lois. Convaincu du bien-fondé de sa thèse, c'est avec un grand mépris qu'il fustige les opposants à l'annexion qui sont «des êtres qui s'engraissent au râtelier du régime colonial».

On s'aperçoit que la plupart des textes écrits par les libéraux convergent vers une seule réalité, celle créée par l'Acte d'Union. Ils constatent que la situation unioniste produit des résultats néfastes. Et cela, non seulement à cause des injustices de l'Angleterre qui brime directement le peuple en supprimant ses droits et ses libertés, mais aussi par le fait que la province est à la merci du Haut-Canada au plan politique et que la population doit rembourser les dettes contractées par l'Ontario. La situation actuelle ne pouvant durer, après les revendications d'usage qui ne donnent aucun résultat, on passe aux stratégies susceptibles de modifier le statut politique. À la demande d'une représentation proportionnelle qui serait un commencement de justice pour le peuple du Bas-Canada, on répond par la parodie du «gouverne-

19. *L'Avenir*, 28 novembre 1851.

ment responsable». Ce sera pour plusieurs, la confirmation de la nécessité de briser définitivement les liens de dépendance. Ils travailleront à l'éclatement du cadre politique et économique dans lequel ils sont enfermés. Si quelques-uns iront jusqu'à proposer l'annexion pure et simple aux États-Unis, le consensus libéral se résume plutôt à mettre fin à l'infamie de la dépendance.

Nous avons examiné jusqu'à maintenant des textes politiques dont les contenus oscillent entre les réflexions théoriques et les prescriptions. Nous enchaînons avec des articles qui traitent de questions pratiques et économiques, afin d'évaluer si les solutions proposées sont conformes ou non aux demandes politiques.

Après une attente prolongée, trois cents marchands mécontents réitèrent leur requête d'abolir la loi de banqueroute. On ignore dans quelle direction s'orientera la nouvelle législation et les ministériels ne semblent pas pressés de la faire connaître. En août 1848, Joseph Doutre²⁰ donne son point de vue afin d'influencer la décision qui aura des répercussions considérables sur le commerce de la colonie. La présente loi de banqueroute, calquée sur le modèle anglais, fut sanctionnée par le Conseil spécial, créé après les troubles de 1837. Toutefois, si cette loi donne les résultats escomptés en Angleterre, ici elle ne produit pas les mêmes effets. L'application aveugle d'une juridiction anglaise, alors que les conditions matérielles entre les deux pays sont si différentes, démontre encore une fois, selon Doutre, la nécessité d'avoir un statut propre.

20. *L'Avenir*, 5 août et 13 septembre 1848.

Voyons son argumentation. En Angleterre, les marchands fournisseurs sont peu nombreux; ce sont surtout des manufacturiers qui possèdent de larges capitaux et qui font directement commerce avec les détaillants. Et puisque le commerce de détail se fait au comptant, le détailleur ne peut se lancer en affaires sans un certain capital. Le crédit ne concerne finalement qu'un nombre restreint d'individus et il y a peu à craindre qu'ils soient poussés à la banqueroute. Certes, on peut comprendre la nécessité d'une loi concernant le crédit pour se protéger des «coups du malheur».

Au Canada, les résultats de la loi de banqueroute sont désastreux, les difficultés proviennent de l'organisation du commerce, de la production et de la circulation des marchandises. Les manufacturiers anglais ne deviennent véritablement fournisseurs qu'auprès des marchands en gros du Canada. À leur tour, ces marchands deviennent fournisseurs pour des détailleurs et doivent leur faire crédit, c'est une vieille pratique. Il s'en suit que le crédit qui repose beaucoup plus sur la libéralité des termes que sur le prix le plus bas, est lié à l'ensemble de la vie commerciale; il en augmente la vitalité et l'étendue.

Si ce mode d'agir existe depuis toujours, Dou-
tre reconnaît qu'il y a eu relâchement dans l'exi-
gence des garanties personnelles et collatérales
ces dernières années. Néanmoins c'est grâce au
crédit que les plus grosses fortunes furent amas-
sées et que les grands capitalistes ont pu le deve-
nir. Jusqu'en 1839, personne n'avait à se plaindre,
pourquoi ne pas revenir à la manière française de
commercer qui repose entièrement sur un code
d'honneur, sur la parole donnée! Dans les cas liti-

gieux on avait recours à la vieille loi française, dite «contrat d'atermoiement» (c'est un délai que l'on accorde à un débiteur). Alors pourquoi avoir substitué en 1839 la loi de banqueroute à la pratique habituelle? Selon Doutre le but de cette loi était de favoriser des débiteurs haut placés qui autrement auraient été ruinés. Quant à lui son opinion est faite, il pense que «la cour de banqueroute est une sentine de vols, de rapines, d'escroqueries raffinées, légalisées».

Le gouvernement américain confronté à la même situation fut plus prudent et prévoyant. Il vota une loi similaire à celle du Canada, mais limita sa durée à celle d'un Congrès, soit quatre années. Le Congrès suivant la rappela, aussi en 1848 il n'y a plus de loi de banqueroute aux États-Unis.

Selon Doutre, il faut revenir à la pratique qui a donné satisfaction. De plus, le changement dans les règles du jeu implique des sommes énormes que les commerçants ne possèdent pas. En définitive, le commerce canadien basé sur le crédit, repose entièrement sur la libéralité des termes, tout dépend donc de l'attitude des créanciers et des débiteurs. Lorsque le commerce, «siège de la vie matérielle des peuples», ne fonctionne pas, les relations individuelles et sociales sont compromises: «Le marchand fournisseur n'ouvre plus ses voûtes qu'au son de l'or, le marchand détailleur ne pouvant se fournir, ne vend pas; l'un et l'autre ne vendant pas, n'achètent que le nécessaire de la vie. Dès lors toutes les entreprises publiques ou particulières s'arrêtent; la classe ouvrière languit au chômage et le résultat le plus frappant que produise la crise actuelle est le départ de milliers de compatriotes qui vont en ce moment loin de leur

pays, aux mines du Lac Supérieur et aux Etats-Unis chercher la subsistance de leurs familles.»

On pourrait facilement objecter à Doutré que les règles concernant le commerce et l'industrie dans une économie d'échange peuvent difficilement reposer sur un code d'honneur ou sur des préceptes éthiques. Certes, sa vision du monde des affaires est rétrograde et ne prend pas en considération les progrès, les développements et les transformations économiques de son époque; mais ce qu'il faut surtout retenir, c'est son effort de chercher une solution qui favorise le commerce canadien et non celui de l'Angleterre.

* * *

Si la loi de banqueroute ne visait qu'un groupe restreint de commerçants malgré ses incidences, il n'en est pas de même du débat de la tenure seigneuriale qui dure depuis des années. Tous se sentent concernés par ce problème qui touche de nombreux aspects de la vie sociale.

Nous choisissons parmi l'abondante littérature sur la question, un texte de L.A. Dessaulles²¹, parce qu'il adopte un point de vue juridique. De but en blanc l'auteur se déclare pour l'abolition des droits seigneuriaux, lui seigneur de St-Hyacinthe. Il y a de quoi être étonné! Cependant, il désire faire la part des choses dans les accusations portées contre les seigneurs. On les croit responsables des lenteurs dans le développement économique, de s'opposer au progrès et d'empêcher la prospérité du pays. Sans doute certains seigneurs ont com-

21. *L'Avenir*, 13, 20 et 27 avril 1850.

mis des abus, des injustices, mais l'abus n'est pas le système. D'ailleurs, pourquoi blâmer si violemment aujourd'hui ce système et n'avoir rien fait pour la répression des abus depuis vingt ans. Il ne pense pas que le régime seigneurial nuise aux intérêts généraux comme on le prétend et qu'il soit si nuisible au progrès industriel. Au lieu de protester contre l'état seigneurial, on devrait s'attaquer au vrai responsable, le mauvais gouvernement qui trompe le peuple et le pays au profit d'une puissance étrangère.

Pour Dessaulles, il faut poser la question de la tenure seigneuriale dans son rapport avec la loi de commutation. Cette loi oblige le censitaire à payer une redevance au seigneur s'il désire vendre ses terres; par contre il ne paye pas s'il les cède à ses enfants. Donc, seuls les censitaires qui veulent vendre ont des motifs de se plaindre. Or les cinq sixièmes des censitaires se délestent en faveur de leurs enfants. Néanmoins, si la population juge ce système odieux, nuisible et contraire à ses intérêts, on doit y mettre fin. Mais en vertu de quelle autorité? Celle du droit naturel et politique. Le droit naturel établit que la propriété privée est le plus sacré de tous les droits après celui de l'indépendance de la pensée, par conséquent on ne peut dépouiller quelqu'un de sa propriété; si on le fait on viole un droit fondamental. En contrepartie, le droit du peuple de modifier ses institutions est indéniable. Les deux positions étant contradictoires peut-on les concilier? Dessaulles écrit: «Il ne s'agit nullement ici d'une lutte de parti. On doit chercher à s'éclairer mutuellement et non à se contredire; car dans la question qui nous occupe, il ne faut pas voir que de simples antagonismes individuels;

c'est le droit de propriété qui se trouve en présence de la conscience publique.»

Voici la solution qu'il propose: la société «violera» la liberté individuelle, si dans l'intérêt public elle considère avoir une raison suffisante qui justifie son action. Aussi est-ce seulement dans des circonstances exceptionnelles qu'elle aura recours à l'expropriation forcée moyennant indemnité. C'est dire qu'on pourra modifier ce genre de propriété foncière, à condition de reconnaître que la minorité a des droits. Les propriétaires devront être dédommagés pleinement dans ce qu'on leur fera perdre, et encore dans l'unique cas où la société agit collectivement, autrement il s'agit d'un vol. Il n'y a aucun droit qui autorise de déposséder des propriétaires indistinctement, aussi la propriété qui ne fait pas obstacle, qui ne gêne en rien la liberté individuelle, qui ne freine aucunement l'essor de l'activité sociale, est inviolable en droit naturel; s'y autoriser est un abus de pouvoir. Dessaulles fait remarquer que les gouvernements qui parlent au nom de la majorité, n'ont reçu qu'une délégation d'autorité, révocable de sa nature; alors que les propriétaires eux, ont reçu une garantie de la société en regard du droit de propriété. Il y a donc obligation pour elle de le protéger.

Il en profite pour éclaircir un autre point. L'opinion publique est convaincue de l'existence d'une loi qui fixe les taux de concession que les seigneurs ne peuvent dépasser. Le comité chargé de cette question recommande donc l'application du taux fixé. Or, Dessaulles a la certitude qu'une telle loi n'a jamais existé. C'est pourquoi en commençant par l'arrêt du 21 mars 1663, il refait l'histoire des lois concernant les seigneuries. Cette recher-

che lui apporte la preuve qu'il n'existe aucune loi à cet effet. Alors il s'interroge sur la pertinence du comité chargé du problème de la tenure seigneuriale.

Bref, Dessaulles n'aime pas le processus enclenché pour régler cette question. Nonobstant, abolissons ce régime et on verra rapidement qu'il n'est pas responsable des maux de la société. Le gouvernement ne pourra plus s'en servir comme bouc émissaire, c'est sa propre corruption et sa soumission à un pouvoir étranger qui apparaîtront comme les vraies causes de toutes les difficultés. Il espère qu'un jour nous aurons un gouvernement vraiment libre pour régler les problèmes de ce genre.

* * *

Les six lectures sur l'annexion de Dessaulles²² expriment ce souhait. Elles sont des conférences prononcées à l'Institut Canadien et représentent l'étude la plus complète sur la question par un témoin oculaire. Dans son travail Dessaulles veut faire le procès de l'impérialisme anglais, responsable de l'état lamentable de la colonie et celui de l'Acte d'Union, qualifié de prescription à un génocide. Il proposera comme solution logique aux difficultés du pays l'annexion aux États-Unis. Si Dessaulles cherche à convaincre les opposants à la thèse annexionniste, il a aussi un souci pédagogique, celui d'informer ceux qui manquent de connaissances en la matière. Joseph Doutre, dans

22. L.A. Dessaulles, *Six lectures sur l'annexion du Canada aux États-Unis*, Montréal, P. Gendron, 1851. Voir également *L'Avenir*, 23 avril, 18 mai 1850; 31 octobre 1851; 6 et 11 novembre 1856.

la préface, rappelle que Tocqueville reconnaît trois éléments qui constituent la richesse des peuples: la population, les fonds immobiliers, les biens mobiliers. Or l'auteur de *La démocratie en Amérique* n'a couvert que le premier point dans son ouvrage, n'ayant pas les informations et les données nécessaires pour traiter d'une façon complète son sujet. Mais puisque Dessaulles, grâce aux publications gouvernementales, au *Hunt's Merchant's Magazine* de New York et à l'Almanach américain, possède l'information pertinente, il sera en mesure de compléter le travail de Tocqueville, dira Doutre.

On peut résumer en gros les conférences de la façon suivante: les deux premières portent sur le statut colonial du pays; la troisième énonce les thèses en faveur du mouvement annexionniste. La suivante est une étude comparative de la richesse et de l'endettement des deux pays. La cinquième aborde le problème des taxes et les politiques des cours d'eau. La dernière reprend l'analyse des taxes directes et indirectes, pour se terminer par un court résumé qui renomme les thèses essentielles.

On comprendra mieux l'option annexionniste de Dessaulles si on connaît les prémisses de sa philosophie politique. La nature humaine édicte un droit, le droit naturel qui prescrit des lois (les lois naturelles). Le droit naturel établit la souveraineté individuelle et l'indépendance morale. Il découle de la reconnaissance de cette souveraineté, l'égalité native. Or la souveraineté individuelle n'est finalement que la liberté qui trouve son assise dans la Raison, elle-même fait de nature évidemment. De plus les fondements des libertés politi-

ques et civiles qui président à l'organisation sociale reposent sur les droits de la Raison (il utilise indistinctement droits de la raison et droits naturels).

Dessaulles soutient que la confirmation des droits individuels constitue la fin de la société et que le droit politique n'existe que pour garantir le droit naturel. Par conséquent, la souveraineté collective découle de la souveraineté individuelle. Au plan politique, le peuple est donc le véritable souverain et cette souveraineté est inaliénable. Ainsi, «de même qu'un homme ne pouvait être la propriété d'un autre homme, de même un peuple ne pouvait jamais être la propriété politique d'un autre peuple²³».

Il est inadmissible que le pays soit la propriété politique, sociale et économique de l'Angleterre tandis qu'elle revendique de droit sa propre souveraineté. Proclamant la sienne, comment peut-elle dénier celle de l'autre? Le peuple britannique impose au Canada sa volonté par un soi-disant droit de conquête, maintenu par la force physique, violant de ce fait le droit naturel et le droit politique.

Le Canada est une colonie, non par choix ou en vertu d'une alliance, mais par une usurpation. Alors dira Dessaulles, si on reconnaît l'indépendance individuelle, si on a le respect de soi-même et le sentiment de la dignité nationale, le colonisé a une obligation juridique et morale de mettre fin au régime actuel. Mais à l'argument que la colonie jouit déjà de la souveraineté investie dans le «gouvernement responsable», Dessaulles rétorque qu'il

23. Six lectures, *op. cit.*, p. 14.

ne faut pas se laisser prendre par l'octroi anglais. «Il y a donc pour le passé, certitude, preuve irréfragable que l'Angleterre a toujours été hostile à la population canadienne! Pour l'avenir quelles sont nos garanties, si nous restons colonie anglaise? Dans nos dominateurs, nous voyons nos ennemis; dans nos juges en dernier ressort, nous voyons les organisateurs du système actuel, qui de l'aveu même de tous les journaux ministériels actuels, avait été conçu dans le but de nous écraser! — On n'y a pas réussi, chantent-ils en chœur au moindre signe... — Eh bien, cela serait-il vrai, vous admettez toujours que l'intention était telle! serait-il résultat du bien du gouvernement responsable, — ce que je nie absolument, il est donc certain que l'Angleterre ne nous l'a donné qu'avec l'intention qu'il nous fût fatal²⁴!»

Le même jugement s'applique aux institutions politiques, déclarées libres et indépendantes, ne reposent-elles pas sur des lois anglaises? Le peuple canadien doit briser cette tutelle et obtenir son indépendance; il n'a pas le choix. Mais le parlement anglais acceptera-t-il pacifiquement la séparation? Dessaulles le croit, il pense même que les autorités anglaises la souhaitent. «On nous dit qu'il n'y a pas d'exemple d'une séparation pacifique et réciproquement volontaire entre deux peuples dont l'un était soumis à l'autre! Et pourquoi cela, Messieurs, sinon parce que le droit naturel n'avait jamais été clairement compris ni défini avant les révolutions Américaine et Française; sinon parce qu'à peine a-t-il commencé, même aujourd'hui à recevoir la consécration de l'opinion

24. *Ibid.*, p. 172.

publique; sinon parce que de tout temps la tyrannie a été intraitable, aveugle, inepte? Essayez donc de raisonner avec le despotisme: il se réfugie de suite dans le droit divin. Et qu'est-ce que le droit divin tel qu'il est entendu et pratiqué aujourd'hui par les rois absolus de l'Europe? C'est, en fait, Messieurs, la négation du droit, la négation du libre arbitre, la négation de la morale, la négation de la justice, la négation de la vérité; c'est donc, en dernière analyse, la négation de Dieu²⁵.»

L'indépendance réalisée, il ne reste plus qu'à se joindre aux États-Unis. Alors, le peuple canadien pourra vivre une vraie démocratie. Si plusieurs éléments militent en faveur de cette union, comme la situation géographique, les tendances sociales, les intérêts politiques, commerciaux et industriels, le facteur déterminant, c'est la constitution américaine. Car, elle plane au-dessus des gouvernements et des institutions, contrairement au système anglais où le gouvernement détient toute la puissance. Dessaulles porte une admiration sans borne aux institutions américaines; il souligne en particulier le rôle du Congrès, qui protège l'exercice des droits individuels dans la société comme le droit de parole et celui d'une presse libre. De plus, le citoyen a toujours le recours d'en appeler à la Cour Suprême dans les cas litigieux. Pour la province il ne voit que des bénéfices et des avantages pour son organisation intérieure, son administration locale et la structuration de ses institutions. Mais il y a plus, la langue, la nationalité, la religion et les mœurs seront mieux protégées puisque la constitution américaine offre de meilleures

25. *Ibid.*, p. 38.

garanties que les législations anglaises, toujours favorables à une petite clique au détriment du peuple. «Non, Messieurs, après l'annexion, nous n'aurons que la douleur d'être journellement témoins du plus démoralisateur de tous les spectacles, celui d'un vrai steeplechase à plat ventre de valets d'antichambre, dans lequel celui qui rampe le mieux est toujours sûr d'obtenir la prise²⁶.»

Si les arguments politiques qui militent en faveur de l'annexion n'arrivent pas à convaincre totalement, le dossier économique préparé par Dessaulles devrait enlever les dernières résistances. En 1850 les finances canadiennes sont dans un état déplorable, le commerce agonise et l'industrie, encore dans la première phase de son développement, ne peut combler tous les besoins matériels. On manque de capitaux, de débouchés pour les quelques produits disponibles, alors que la propriété dépréciée connaît sa valeur la plus basse. La situation ne cesse d'empirer depuis 1848, alors que l'Angleterre mit fin au protectionnisme, maigre concession commerciale que la colonie possédait pour l'écoulement de ses marchandises.

Néanmoins, Dessaulles approuve cette décision, c'est un pas dans la bonne direction du point de vue de l'économie politique. Mais si l'Angleterre adopte un «système de libéralité le plus étendu possible envers les autres nations²⁷», pourquoi se montre-t-elle si tyrannique envers ses colonies? Puisqu'elle accorde la priorité à ses propres intérêts, n'est-ce pas une invitation à faire de même? D'autre part, grâce aux nouveaux échanges com-

26. *Ibid.*, p. 141.

merciaux entre la France et l'Angleterre, les relations et les intérêts communs sont resserrés, diminuant d'autant les chances de guerre. Soulignons que c'est la deuxième fois que nous rencontrons cette idée que le commerce entre pays sert de modérateur à l'action guerrière.

Sa dénonciation du régime colonial terminée, Dessaulles entreprend une analyse comparée de différents secteurs économiques comme les chemins de fer, les banques, les compagnies d'assurances entre le Canada et certains états américains (New York, Massachusetts, Rhode Island, Vermont, Connecticut). Le tableau qu'il dresse à l'aide de chiffres, de statistiques, en tenant compte de facteurs comme la population, les voies de transport, etc., montre un écart considérable tout à l'avantage des États-Unis. Il accorde une importance aux problèmes des voies d'eau, du tonnage de la marine marchande, des revenus des canaux et de la construction navale. On s'aperçoit rapidement de la richesse américaine dans ce domaine, alors que le Canada traîne loin derrière dans le développement de ses propres «pouvoirs d'eau» comme les forces motrices des rivières, le système des canaux et l'exploitation du St-Laurent.

Il arrive au même constat pour ce qui regarde les valeurs des propriétés mobilières et immobilières; il est convaincu que l'annexion engendrera une augmentation de la valeur de la propriété canadienne et que les terres se défricheront plus rapidement. Finalement, son étude révèle la suprématie des États-Unis, même sur les pays d'Europe, pour ce qui est des investissements de capitaux, des obligations, des taux de l'intérêt. Quelle chance

pour les capitalistes, dira Dessaulles, de pouvoir investir aux États-Unis, ils y réalisent des bénéfices énormes. Le résultat global indique pour le Canada un degré d'appauvrissement général; et pour comble les Canadiens doivent payer trois fois plus que les habitants de New York pour l'administration gouvernementale. «Quoi! le régime colonial nous coûte, au point de vue gouvernemental, le double de ce que l'indépendance nous coûtera; il nous écrase et nous nullifie au point de vue politique; il nous appauvrit au point de vue commercial, il ne nous offre aucune de ces garanties absolues, infaillibles, de sécurité civile, de bonne administration, d'économie publique, de libre arbitre politique, de prospérité générale, de développement moral et industriel, d'importance nationale que nous sommes sûrs de trouver au sein de la liberté Américaine, et nous allons réfléchir, discuter, hésiter pendant des années, avant de nous hasarder à penser que, pour un peuple, l'état colonial soit le pire état possible^{27!}»

En somme, Dessaulles a présenté un dossier impressionnant en faveur de l'annexion dont les bénéfices immédiats pour le pays seraient le développement industriel, l'augmentation des activités commerciales avec des fournisseurs naturels, l'accroissement de la valeur de la propriété, l'ouverture des marchés pour les grains et les denrées. Mais l'avantage le plus marquant pour le Canada serait l'égalité économique avec les plus puissantes nations de l'Europe. Joseph Doutre souligne dans la préface que le colon canadien n'a rien à perdre puisque l'annexion c'est la liberté indivi-

27. *Ibid.*, p. 114.

duelle et la prospérité sociale, sans parler de la liberté politique. Il y voit pour sa part «un mariage de convenance et d'intérêts²⁸».

Conclusion

Selon la problématique énoncée plus haut, pouvons-nous conclure à l'existence du libéralisme ou du moins à une pensée libérale structurée, nonobstant que la période étudiée soit relativement courte? Nous pensons que oui.

Si d'une part, on reconnaît que le libéralisme est essentiellement une doctrine de la liberté individuelle et de son organisation sociale et que d'autre part, on s'en réclame pour dénoncer et limiter l'arbitraire du pouvoir au nom de la souveraineté de l'individu concret, alors les discours des Canadiens français que nous avons examinés se rattachent au grand mouvement libéral.

Le peuple, assujetti par les conquêtes, se voit déposséder de ses droits et de ses libertés, l'Acte d'Union ne fait que confirmer cette dépendance. Au nom du droit et de la justice, des individus regroupés dans une formation politique combattent les absolutismes de leur société. Pour mener ces luttes, ils recourent à la doctrine reconnue historiquement pour son opposition au pouvoir absolu — le libéralisme. Ce pouvoir se matérialise dans la société sous la forme autoritaire des modèles de l'ordre. Le premier combat est dirigé contre l'impérialisme britannique, alors que le second, différent quant à son but, s'attaque à l'absolutisme religieux de l'Église de Rome. Dans les affronte-

28. *Ibid.*, p. VIII.

ments pour l'obtention du pouvoir, il s'agit d'abord d'écraser le système politique, qui leur dénie la souveraineté et s'avère incapable de défendre leurs intérêts. On souhaite le remplacer par un État de droit qui confirmera les droits et les libertés réclamés. Toutefois, les oppositions à l'autoritarisme de l'Église se déroulent à l'arrière-plan du combat principal, car pour les libéraux il ne s'agit pas d'annihiler l'institution, mais bien de contester et de résister aux empiétements du pouvoir spirituel dans l'ordre temporel. On désire abolir les droits politiques que les ecclésiastiques revendiquent et repousser l'Église dans sa juridiction légitime. En somme, on questionne à la fois les systèmes eux-mêmes et les pratiques abusives que l'on retrouve dans la vie quotidienne.

Aussi, les écrits libéraux font apparaître la signification des modèles autoritaires et leurs prétentions à un droit absolu, éternel, le plus souvent d'origine divine, tout en poursuivant la dénonciation des abus. Nous ne reviendrons pas sur ces derniers, les textes présentés dans la première partie parlent d'eux-mêmes. Cependant, il importe de retenir que la dénonciation des pratiques abusives ne réussira que si on s'attaque au pouvoir, à l'État lui-même.

On reproche souvent aux libéraux d'utiliser l'État et ses instruments ou d'avoir recours à l'État comme moyen de promotion et que cet usage s'oppose à la tradition libérale. Certes, il est vrai que le libéralisme établi, exige l'État minimal, cependant dans sa phase d'implantation, il doit contester les pouvoirs absolus et les régimes totalitaires, s'il veut les remplacer. On ne voit pas comment un régime potentiel pourrait éviter les confrontations

avec l'État et ses institutions ou encore l'ignorer simplement!

Le libéralisme soutient comme doctrine que les tendances absolutistes du pouvoir contredisent le droit naturel, fondement du droit politique; il est impérieux de les remplacer par la souveraineté du peuple où l'État, limité par la loi, voit son rôle restreint de ce qu'il était. Ainsi, lorsque les libéraux du Canada français dénoncent le «gouvernement dit responsable», c'est la souveraineté britannique qui est visée et non l'institution administrative canadienne qui transmet au peuple les lois et les décisions venues d'ailleurs. Se contenter de la scène locale permettrait difficilement la fondation d'un État de droit qui est l'innovation du libéralisme.

Comme nous l'avons dit plus tôt, les libéraux ont eu recours à la doctrine libérale pour s'opposer à la tyrannie, ils l'utilisent comme philosophie critique en quelque sorte. Mais il y a plus, le libéralisme leur donne un corps politique et doctrinal, un modèle d'action, des plans et des objectifs stratégiques; il leur fournit des armes théoriques et politiques. Elles servent non seulement comme base opérationnelle dans les rapports de force, mais aussi comme principe dans la compréhension et la représentation du monde.

En opposant au modèle d'autorité un modèle de liberté, les libéraux adoptent pour eux-mêmes et pour le peuple les prémisses de la liberté individuelle, de l'indépendance souveraine, de l'égalité, de l'individualisme, de la propriété au nom du droit naturel. Cette configuration d'éléments en relation les uns avec les autres visent la valorisation de l'individu et de sa propriété. Or, à première vue au plan

théorique et conceptuel, la spécificité du libéralisme canadien-français n'apparaît pas. Dans l'ensemble, nos auteurs parlent des mêmes choses, utilisent les mêmes formules, ont les mêmes arguments que les libéraux européens et américains. En ce sens les textes étudiés regorgent de thèmes libéraux. En somme, nos libéraux ne diffèrent en rien des autres lorsqu'ils parlent de la liberté ou encore du droit naturel. Ils participent à la réflexion qui vise soit à implanter le libéralisme, soit à le faire évoluer, dépendant du moment historique vécu par des sociétés occidentales.

Il est entendu que le libéralisme ne se développe pas d'une manière linéaire, certains pays sont plus avancés dans sa reconnaissance et son établissement que d'autres; et cela en théorie et en pratique. C'est pourquoi nos libéraux puisent à des sources éclectiques pour alimenter leur doctrine. On peut mentionner quelques grands textes du libéralisme comme le *Bill des droits* d'Angleterre en 1689, pour la France *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en 1789 et 1793 et *La constitution des États-Unis* en 1787.

Nous avons dit que le discours libéral des Canadiens français est conforme au libéralisme théorique et que sa spécificité ne ressort pas facilement; par contre au plan pratique c'est une autre histoire. Les auteurs ont vécu le libéralisme d'une façon particulière en raison des conditions et des contradictions imposées au pays. Certes, les libéraux ont milité et travaillé en faveur du libéralisme; ils l'ont conceptualisé en espérant un jour le voir s'implanter. Cependant, ils n'ont pas réussi à le concrétiser, à le faire vivre dans la réalité. C'est dire qu'il n'a pas triomphé, et il faudra des années,

non pas pour qu'il soit dominant, mais simplement pour que des aspects de son programme soient reconnus et servent à des pratiques sociales.

Nous pensons que le libéralisme canadien-français pour la période que nous avons étudiée est un libéralisme virtuel. Si on se réfère à une philosophie libérale, si on s'en inspire, la pratique, la matérialité demeure en devenir. La réalité reste au niveau de la pensée, au niveau doctrinal, à titre de projet dans la transformation sociale. Cette incapacité à réaliser même le premier précepte, à savoir la liberté et l'indépendance de l'individu, s'explique par la nature du «contrat social» qui les interdit. D'autre part, les autorités civiles et religieuses exercent un contrôle absolu sur le pouvoir, les politiciens libéraux eux-mêmes n'arrivent pas à faire progresser la cause du libéralisme. Ajoutons que les libéraux ne possèdent pas l'organisation matérielle et leurs institutions sont toujours menacées par des lendemains incertains. Les maisons d'enseignement leur sont fermées, donc ils doivent recourir aux journaux, aux pamphlets, aux conférences publiques pour diffuser la bonne parole. Lorsqu'on connaît l'importance que les libéraux accordent à l'éducation..., ils ne partent pas gagnants.

Par ailleurs, le libéralisme des Canadiens français n'a pas réussi à imposer son modèle d'organisation de l'homme et de la société; il n'arrive pas à rallier la majorité, alors il demeure impuissant à vaincre le modèle d'autorité et d'ordre sanctifié par l'Église pour le salut des âmes. À l'épanouissement, à la laïcisation, à la tolérance, la majorité préfère l'obéissance, le dogme et le silence.

Qu'en est-il de l'individualisme propriétaire comme détermination spécifique du libéralisme? On se rappelle que l'individualisme propriétaire signifie que l'individu est propriétaire de lui-même, qu'il est libre, qu'il ne dépend pas de la volonté de l'autre, qu'il est indépendant. Nous retrouvons cette détermination dans les textes étudiés sous la notion de nature humaine qui engendre liberté et souveraineté pour l'individu. Dès lors, si des concepts comme liberté individuelle, droit naturel, indépendance souveraine, l'individu comme propriétaire de biens, se réfèrent à cette détermination, alors le libéralisme existe en théorie du moins. Sans doute les formules, les mots utilisés sont différents mais ils visent la même réalité; par exemple ce que Dessaulles appelle l'indépendance individuelle contient les principales caractéristiques de l'individualisme propriétaire.

La liberté de l'individu est l'unité de référence qui permet la souveraineté collective. Or cette priorité de l'individu sur la société est bien dans la tradition libérale. De plus le fondement du collectif est dans l'individu concret, mais l'autonomie individuelle n'est possible qu'avec la souveraineté des citoyens. «Le droit individuel à l'autonomie exige la souveraineté des citoyens²⁹.» Or cette souveraineté collective n'existe pas, ce qui compromet encore une fois l'actualisation du libéralisme.

En ce qui concerne la catégorie de la propriété productive et reproductrice, posée par Vachet pour certifier le libéralisme, nous pensons qu'on la retrouve dans la pensée libérale d'ici. Lorsque les

29. S. Dion, «Libéralisme et démocratie: plaidoyer pour l'idéologie dominante», dans «Démocratie et libéralisme», *Politique* 9, Montréal, Revue de la Société québécoise de science politique, 1986, p. 17.

libéraux se scandalisent des injustices et des inégalités dans les échanges économiques, toujours en faveur de l'Angleterre, ils pensent la propriété dans les termes capitalistes de production et de reproduction. Il en est de même lorsqu'ils discutent et exigent l'indépendance du pays et son annexion. Évidemment les débats sur l'annexion ont entraîné de nombreuses polémiques autant politiques qu'économiques sur les avantages de joindre les Américains. De plus, contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette idée d'annexion dura plusieurs décennies, on la retrouve même après la Confédération. Dessaulles, pour un, n'a pas abandonné cette thèse. Il écrit le 7 février 1870³⁰ au Général Schurz, un Américain qui lui demandait quels étaient les sentiments du peuple canadien en faveur de l'annexion: «Well³¹ I can tell you truly, and I know that I am right, that feeling is universal, but we are not yet, in my opinion, up to that point where it would be safe to start some public manifestations of that feeling... Of course some manifestations could be had, but they could not be, at the present moment, as general or imposing as they would be in *a very few months* were some proper means taken at once to awaken public opinion, which is still too much under the control of the governing party and of its powerful allies, the clergies of almost all denominations.» Il poursuit en rappelant que la lutte dure depuis 25 ans, aussi les forces sont-elles démobilisées; de plus le parti libéral est faible depuis la dernière élection et ne possède pas les finances nécessai-

30. *Archives Nationales du Québec*, A.P. G. 60, L.A. Dessaulles, Penn Letter Book, p. 130.

31. Cette citation reproduit l'orthographe de Dessaulles.

res permettant de relancer le mouvement. Toutefois on pourrait réanimer l'idée d'annexion dans un délai assez court, 6 mois environ, le temps de créer des journaux libéraux sur l'ensemble du territoire de la province; la somme nécessaire est de \$ 50 000.

Dessaulles pense sincèrement que l'idée peut triompher. «... We see clearly that the people are now ready to adopt the idea of annexation provided it is presented to them in proper shape.» Plus loin dans sa lettre il ajoute: «... The annexation of this country is a mere question of money and skilful management.»

D'autre part, le commerce, l'industrie et «les affaires» sont tributaires de lois et de structures dictées par l'Angleterre et il existe au sud un puissant voisin en pleine expansion économique... Aussi les commerçants, les marchands prospères n'avaient aucun intérêt à se lancer dans des discours théoriques sur le libre-échange, les marchés, etc., et compromettre ainsi des conditions qui leur étaient favorables. La nécessité les oblige à travailler à l'intérieur d'un cadre défini par d'autres, sinon ils étaient éliminés. Mais c'est une erreur de croire que la réalité économique, le commerce, etc., étaient exclusivement entre les mains des anglophones; de même il faut refuser cette idée que le pays produit des libéraux politiques, mais que ceux-ci ne seraient pas de «vrais libéraux», puisque la dimension économique est absente de leurs réflexions.

Au sujet de la «problématique démocratique», nous pensons que plusieurs éléments rencontrés appartiennent effectivement au régime démocratique. Cependant, cette problématique n'est pas

suffisante pour recouvrir toute la réalité décrite. Bien sûr les libéraux veulent le régime démocratique et ils l'entendaient comme la théorie l'enseigne: — exercice du pouvoir par le peuple (direct ou par délégation), suffrage universel, égalité des citoyens, etc. Toutefois, elle demeure une aspiration politique parmi d'autres, car les libéraux discutent de la démocratie à l'intérieur du schème libéral. Les libéraux veulent plus que la démocratie, ils veulent une nouvelle société, non pas seulement que le régime politique existant soit plus démocratique.

Puisque les grands débats sur le projet libéral de société viendront plus tard (raison et foi — droit naturel et droit divin) soit entre 1858 et 1875, il serait intéressant de les voir dans cette perspective afin de mieux préciser le problème. On peut dire ceci, les pouvoirs absolus de l'Europe, par exemple, ont combattu durant tout le XIX^e siècle, les thèses libérales et l'enjeu dépassait la seule question de la démocratie.

En résumé, il est entendu qu'au plan théorique, le libéralisme est utopique, qu'il s'agit d'un modèle abstrait et intemporel, mais nous pensons que le modèle libéral canadien, dans son aspect conceptuel, se réfère à l'idéal, au même titre que les autres. Sans doute son application pratique viendra beaucoup plus tard et la progression sera lente par rapport à l'Europe et aux États-Unis. Bref, nos libéraux ne créent rien de neuf, mais ils essaient de développer un libéralisme authentique, le manque d'originalité ne veut pas nécessairement dire absence.

En terminant, si la reconnaissance du libéralisme n'est possible que dans l'actualisation réelle

de la personne libre (propriétaire de lui-même et de ses biens), dans une organisation sociale où le gouvernement garantit ces libertés, alors il n'y a pas de libéralisme au Canada, mais il n'y en a pas en France non plus, et celui de l'Angleterre devient drôlement suspect. Reste celui des États-Unis... Celui de Jefferson ou celui de Hamilton?

The first part of the report discusses the general situation of the country and the progress of the work done during the year. It also mentions the various committees and sub-committees that have been formed to deal with different aspects of the work.

The second part of the report deals with the financial position of the organization. It gives a detailed account of the income and expenditure for the year, and also mentions the various sources of funds.

The third part of the report discusses the work done by the various committees and sub-committees. It gives a detailed account of the work done by each of them, and also mentions the various reports and recommendations that have been made.

The fourth part of the report discusses the work done by the various committees and sub-committees. It gives a detailed account of the work done by each of them, and also mentions the various reports and recommendations that have been made.

**Une trace allemande insoupçonnée
au cœur de notre XIX siècle***

Danielle Leclerc

*Étudiante en philosophie
à l'UQAM*

* Je tiens à remercier Marc Chabot et Sylvie Chaput pour la re-lecture de mon texte.



L.-A. DESSAULLES

Se pourrait-il que Louis-Antoine Dessaulles, dernier seigneur de Saint-Hyacinthe et libéral du XIX^e siècle, ait été influencé par le philosophe allemand Hegel? Un passage dans lequel il parle de l'évolution des races, par exemple, nous amène à le supposer. Rien pour l'instant ne nous indique que Dessaulles lisait l'allemand, et Hegel n'était pas encore traduit en français à l'époque. Peut-être Dessaulles le connaissait-il par l'intermédiaire des écrits de Victor Cousin, philosophe et politicien français, fidèle lecteur et ami de Hegel?

Indépendamment de la façon dont le contact s'est peut-être fait, il est fructueux de se pencher sur les rapports théoriques entre ces deux penseurs. Nous tentons une première exploration de la question, dans l'espoir que d'autres la poursuivront. C'est là pour nous une manière de démystifier notre héritage, qui n'est pas que thomiste, et de savoir qui étaient nos ancêtres. Les connaître vraiment nous rendra notre vraie identité. Un trou noir est derrière nous, tâchons d'en extirper les secrets.

Sans avoir la certitude que Dessaulles ait lu l'œuvre de Hegel, nous pouvons tout de même croire qu'il connaissait ses livres. Ainsi, dans son *Discours sur l'Institut-Canadien*, il prend la défense des livres présumés immoraux qui garnissaient les rayons de l'Institut en répondant aux détracteurs que «des œuvres philosophiques de Cousin, de Jouffroy, de Hegel, de La Mennais¹, de Locke, de Jules Simon [...] ne se trouvent pas dans la bibliothèque de l'Institut! Ils sont tous dans celle du Parlement²».

De plus, dans ce même *Discours*, Dessaulles nous révèle ce qu'il pense des œuvres philosophiques contemporaines. «Supposons qu'il s'agisse de l'étude de la philosophie. Peut-on l'étudier avec fruit sans lire quelques-uns des ouvrages modernes? Peut-on laisser de côté Royer-Collard, Dugald-Stewart, Jouffroy, Cousin et quelques-uns des philosophes allemands? Ce serait une assez singulière manière d'étudier une branche quelconque de sciences humaines que de laisser de côté un aussi grand nombre de ceux qui l'ont le plus approfondie³.»

1. Lamennais fut le maître à penser de Dessaulles et il est intéressant de noter que Hegel le cite avec respect dans une annotation en bas de page dans son livre *La raison dans l'histoire*, en disant: «Avec éloquence et autorité l'abbé Lamennais a mis au nombre des critères de la vraie religion qu'elle doit être universelle, c'est-à-dire catholique, et la plus ancienne, et en France la Congrégation a travaillé avec zèle et application à ce que de telles affirmations ne soient plus traitées comme autrefois de tirades du haut de la chaire et d'affirmations d'autorité» (G.W.F. Hegel *La raison dans l'histoire*, Paris, U.G.E. 1965, p. 189).

2. Louis-Antoine Dessaulles, *Discours sur l'Institut-Canadien*, 28 janvier 1862, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 10.

D'autre part, Isaac Stanislas Lesieur Désaulniers, curé, philosophe et ami de Dessaulles jusqu'en 1847-1848 environ, critique, dans un texte consacré à sa rencontre avec l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, toutes les autres philosophies, sans ménager la philosophie allemande. Le curé philosophe écrit: «En donnant à la science philosophique un but qu'elle n'avait pas eu jusqu'alors, la méthode cartésienne a ouvert un abîme sans fond où l'esprit a développé les pires erreurs telles que le matérialisme et l'organicisme ou encore le subjectivisme des panthéistes allemands: Fichte, Schelling, Hegel, et le rationalisme. (...) Descartes pourrait être trop, et j'aime à le croire, trop chrétien pour déduire toutes les conséquences de ces principes, (qu'il ne voyait pas lui-même), mais ses disciples à l'œuvre n'ont pas reculé comme nous l'avons vu... N. Malebranche, l'Ontologiste Berkeley, l'Idéaliste Spinoza, le Panthéisme, et puis la philosophie Allemande, puis enfin l'Éclectisme français⁴.» Ces extraits convainquent immédiatement qu'il y avait une certaine connaissance de la philosophie hégélienne et allemande dans notre milieu philosophique d'alors.

Mais qu'en était-il précisément de la relation Dessaulles-Hegel?

Dans un premier temps, nous comparerons la notion du travail chez nos deux auteurs, ce qui nous amènera à parler de leurs notions respectives de Providence et de liberté. La liberté étant pour eux la condition nécessaire du progrès, nous ver-

4. André Vidricaire et autres, coll. Recherches et théories, n° 29, *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, UQAM, 1985, p. 454.

rons ensuite comment ils conçoivent le progrès. Nous terminerons par les notions d'origine et d'évolution des races afin de voir s'il n'y a pas une correspondance entre Dessaulles, Lamarck et Étienne Geoffroi Saint-Hilaire⁵. Pourquoi cette interrogation? Parce qu'on accuse Dessaulles d'être lamarckien en ce qui concerne sa notion d'évolution des races et que pour s'en défendre, il prétend s'être inspiré de Saint-Hilaire. Or, comme nous pourrons le constater grâce à quelques extraits, sa pensée sur ce point n'est en fait ni celle de Lamarck, ni celle de Saint-Hilaire, mais celle de Hegel.

Le travail, la providence et la liberté

Dans son *Discours sur l'Institut-canadien* en 1862, Louis-Antoine Dessaulles nous explique que «la devise qu'ils (200 jeunes gens) adoptèrent prouve qu'ils comprirent parfaitement le principe fondamental de l'existence de l'homme en société. Le travail triomphe de tout! Se dirent-ils. En effet, quel que soit son état social et sa position de fortune, l'homme ne peut se suffire à lui-même, ni porter la vie avec satisfaction, sans un travail quelconque qui le rende au moins utile à autrui, utile à son pays, s'il n'est pas nécessaire à sa propre exis-

5. «Naturaliste français (1772-1844). Il formula le principe des connexions, c'est-à-dire de la situation topographique constante des organes. [...] Il est le premier à avoir souligné l'importance des organes rudimentaires et la possibilité d'utiliser l'embryogénie pour étudier l'anatomie. Défenseur d'un transformisme hérité de Lamarck, il tenta, à partir de nombreuses expériences sur des embryons de poulet, d'induire des modifications héréditaires; il obtint dans certains cas des monstruosité et peut donc être considéré comme l'initiateur de la tératologie.» (*Alpha encyclopédie*, tome 7, Éditions tout connaître Inc., Montréal, 1970, p. 2826).

tence. Le travail est la condition de l'homme quel qu'il soit. Il faut que socialement, moralement ou industriellement, il produise quelque chose, sous peine d'inutilité et conséquemment de déchéance personnelle⁶».

Cette citation nous dévoile que Dessaulles est conscient de l'importance du travail pour les gens. En disant que le travail est la condition fondamentale de l'existence humaine, il affirme que sans lui l'être humain ne serait pas vraiment homme. De même, poser que l'homme, s'il ne produisait rien, serait voué à la déchéance, revient à dire qu'il se fait par une production, quelle qu'elle soit.

Le travail pour Dessaulles est donc d'une importance capitale; voyons maintenant, en nous servant au besoin des spécialistes, ce que dit Hegel.

Dans sa dialectique du maître et de l'esclave, Hegel nous expose sa pensée dans les termes suivants: «Si la crainte du maître est le commencement de la sagesse, en cela la conscience est bien pour elle-même, mais elle n'est pas encore l'être-pour-soi; mais c'est par la médiation du travail (de l'esclave) qu'elle vient à soi-même. [...] Cet être-pour-soi (l'esclave), dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même⁷».

6. Louis-Antoine Dessaulles, *op. cit.*, p. 3-4.

7. G.W.F., Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, tome 1, Paris, Éditions Montaigne, 1941, p. 164-165. Ajoutons deux éléments complémentaires. Kostas Papaioannou dans son introduction à la *Raison*

La notion de travail chez Dessaulles et Hegel n'est pas identique: il y a différence dans la profondeur du raisonnement. Ainsi, pour le philosophe allemand, l'homme singulier avec son travail singulier accomplit un travail universel sans en avoir conscience. De cette manière, le travail universel devient son propre objet, ce dont l'individu est conscient; le tout devient son œuvre et il est fait lui-même à partir de ce tout.

Dessaulles ne va pas aussi loin. Certes, l'homme crée son pour-soi par son travail et trouve la satisfaction de ses besoins grâce au travail des autres, mais Dessaulles ne va pas penser l'œuvre comme un universel créant l'être humain.

Avant d'aborder la notion de progrès et afin d'éviter toute confusion, nous devons préciser l'acceptation du terme de Providence d'abord chez Dessaulles puis chez Hegel.

Pour Dessaulles, l'utilisation du mot Providence tire son origine de la pensée chrétienne et implique la vision d'un Dieu transcendant. En conséquence, cette Providence est la main de Dieu dirigeant ses enfants vers le but final que Lui seul

dans l'histoire, nous mentionne que pour Hegel «la première définition de l'homme c'est qu'il est essentiellement travailleur et technicien» (G.W.F., Hegel *La Raison dans l'histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 12). D'autre part, Jean Hyppolite nous explique dans son livre *Genèse et structure de la philosophie de l'esprit de Hegel*, que «c'est par le travail que se transforme la servitude en maîtrise [...]. Il [l'esclave] ne pouvait que transformer le monde et le rendre ainsi adéquat au désir humain. Mais précisément, dans cette opération qui paraît inessentielle, l'esclave devient capable de donner à son être-pour-soi; non seulement, en formant les choses, l'esclave se forme lui-même, mais encore il imprime cette forme qui est celle de la conscience de soi dans l'être, et ce qu'il trouve ainsi dans son œuvre c'est lui-même» (Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la philosophie de l'esprit de Hegel*, tome I, Paris, Gallimard, 1946, p. 169-170).

connaît. Dans son *Discours sur l'Institut-Canadien*, Dessaulles énonce que l'Institut «fut formé dans un but d'étude, de travail associé, de perfectionnement intellectuel et de progrès moral. (...) Le travail, c'est le moyen, mais le progrès, c'est le but! Or le progrès est indéfini, lent peut-être quelquefois, mais irrésistible comme le temps. Quelque progrès que nous réalisions, soit au point de vue social, soit au point de vue individuel, nous devons toujours nous écrier: *Altius tendimus* (nous tendons plus haut); car c'est là le mot essentiel soufflé par la Providence à l'oreille de l'humanité quand elle lui a donné le monde pour empire⁸.»

Par contre, Hegel ne conçoit pas la transcendance: tout est une question d'immanence. La Raison est immanente et n'a pas de projet pré-déterminé: elle se développe à la manière d'un embryon à mesure qu'elle progresse. Ainsi, Hegel favorise la notion de destin plutôt que celle de Providence. La destinée est celle de l'Absolu. Cette quête du savoir absolu est la vérité de toute l'histoire humaine.

Il écrit, dans un passage visant à introduire son concept de Raison dans l'histoire: «La Raison gouverne et a gouverné le monde, peut donc s'énoncer sous une forme religieuse et signifier que la Providence divine domine le monde⁹.» Cependant, il conclut: «Lorsqu'on dit de la Raison qu'elle règne sur le monde, on la réduit à un mot aussi vague que la Providence¹⁰.»

8. Louis-Antoine Dessaulles, *op. cit.*, p. 4.

9. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 60.

10. *Ibid.*, p. 69.

Abordons maintenant la notion de liberté par le truchement de la devise inscrite sur la bannière de l'Institut-Canadien: «Travail et Progrès! tolérance et liberté de penser¹¹.» Bien sûr, une devise n'est pas une pensée, mais Dessaulles s'approprie cette devise pour alimenter son discours quand il dit par exemple que «le travail, c'est le moyen, mais le progrès, c'est le but¹²» et aussi quand il lance: «Nous a-t-on vus faire de la persécution contre autrui? Notre code n'est-il pas: tolérance envers les autres¹³?» Et encore, dans cet autre passage qui parle non seulement de tolérance mais de liberté de penser: «Que tout en évitant soigneusement d'empiéter jamais sur le domaine de qui que ce soit, nous savons néanmoins défendre l'intégrité du nôtre: Qu'il y a une section importante de la population de cette ville qui tient à faire triompher l'esprit de tolérance, la liberté de penser, d'étudier, de discuter et de s'instruire; et qui veut conserver un asile à l'inviolabilité de la raison humaine¹⁴ [...] » D'ailleurs, son discours se termine par cette tirade fort à propos: «Qu'enfin l'idée grande et féconde qui a présidé à la fondation de l'Institut reste tout à la fois notre guide et notre but; et qu'aujourd'hui comme il y a dix-huit ans, forts de nos convictions et de nos principes, de notre union et de notre succès, nous pouvons continuer d'inscrire sur la bannière de l'Institut-Canadien cette devise qui a fait sa force: Travail et Progrès! Tolé-

11. Louis-Antoine, Dessaulles, *op. cit.*, p. 21.

12. *Ibid.*, p. 4.

13. *Ibid.*, p. 17.

14. Louis-Antoine Dessaulles, *op. cit.*, p. 21.

rance et liberté de penser¹⁵!» Cette devise permet à Dessaulles de mettre en place toutes ses notions importantes. Il s'en sert avec joie, là où il faut. C'est avec passion qu'il s'exclame, en parlant des réactionnaires: «Voyez-les, ces Pharisiens du siècle, toujours disposés à faire la nuit sur le genre humain, regarder la science comme une hérésie, la civilisation comme un danger, le progrès comme un malheur, [...] et crier Anathème sur toutes les libertés; la liberté politique, la liberté de conscience, et même la liberté civile¹⁶.»

Pour Hegel aussi la liberté est une notion importante, car il nous dit qu'«une des propriétés de l'Esprit est la liberté¹⁷» et que «le meilleur État est celui dans lequel règne le plus de liberté¹⁸.»

La liberté étant ce qui conduit au progrès, nous pouvons croire que Dessaulles et Hegel vouent un culte à celui-ci. C'est ce qui nous amène encore à chercher leurs ressemblances.

Le progrès

L'article intitulé «M. Dessaulles en face de ses calomniateurs», paru dans *Le Pays* du 14 novembre 1863, est un texte que, d'après les spécialistes, nous pouvons attribuer à Dessaulles. Il s'agit en fait d'un écrit à propos de la notion de progrès chez Dessaulles impliquant les critiques de ses détracteurs et de ses défenseurs.

15. *Ibid.*, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 10-11.

17. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 75.

18. *Ibid.*, p. 169.

Dessaulles y définit le progrès comme étant «le perfectionnement social, c'est la civilisation améliorant le monde, c'est la vie de la raison collective du genre humain, exactement comme le développement physique est la vie de l'individu ¹⁹.»

De son côté, Hegel énonce que «la définition générale du progrès est que celui-ci constitue une succession d'étapes (Stufenfolge) de la conscience. L'homme commence par être un enfant avec une conscience obscure du monde et de lui-même. Nous savons qu'en partant de cette conscience empirique, il doit parcourir plusieurs étapes avant d'arriver au savoir de ce qu'il est en soi et pour soi. L'enfant commence par la perception sensible; en partant de là, l'homme passe à l'étape de la représentation générale, puis à celle de la conception rationnelle et parvient enfin à connaître l'âme des choses, leur véritable nature. [...] Une autre étape est celle de l'adolescence; son signe distinctif est que l'homme cherche en lui-même son indépendance, qu'il s'appuie sur lui-même et apprend que ce qui est juste et éthique (sittlich), que ce qu'il doit essentiellement faire et accomplir, existe dans sa conscience ²⁰ [...]».

Pour nos deux philosophes, la raison ne peut que progresser. Quand Hegel dit que le progrès consiste en une succession d'étapes de la conscience et qu'il explique cette progression métaphoriquement en prenant l'exemple du développement de l'être humain à partir de l'enfance, on ne peut que constater la similitude avec l'explication

19. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 371.

20. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 183-184.

de Dessaulles sur le progrès²¹. Dessaulles, dans un langage plus simple, affirme que le progrès c'est la vie de la raison collective et que cette raison évolue comme le corps humain se développe. Bien sûr Dessaulles n'a pas le verbe de Hegel, mais il s'adresse à la masse, au non-érudit et doit parler dans un langage familier. De plus, il n'a pas reçu la même éducation que Hegel. Ils sont dans des contextes différents. En Allemagne, la philosophie officielle est celle de Hegel tandis qu'au Québec on le traite de vulgaire panthéiste. L'Église jette son œil de tigre sur tout ce qui pense et quand les propos ne correspondent pas à son idéal, sa pupille se dilate et elle rugit. Dessaulles freine donc ses élans par crainte des représailles ou encore, son éducation étant surtout basée sur la religion, il ne conserve de la théorie hégélienne que certains aspects.

Dessaulles dit en outre que «le progrès, est la manifestation immédiate de la raison humaine appliquée à l'amélioration de la condition générale et l'humanité. Or le progrès étant le résultat de l'action continue de la raison humaine sur les moyens de développement moral et physique que la Providence a départie à l'humanité, il suit de là que le progrès est la condition fondamentale de l'existence des sociétés²²». Hegel, de son côté, nous

21. Pour résumer l'idée de Hegel, nous dirons que «l'adolescence de l'Esprit (...)» correspond au monde grec et l'âge viril au monde romain. *La Raison dans l'histoire, op. cit.*, p. 185-186. Ici encore, nous pouvons constater les mêmes idées chez Dessaulles dans une interprétation modulée que voici: «La législation romaine a été une amélioration, c'est-à-dire un progrès, sur la législation grecque» (*Le Pays*, 7 mai 1867).

22. André Vidricaire, et autres. *op. cit.*, p. 370.

révèle que «le rationnel est ce qui existe de soi et pour-soi, ce dont provient tout ce qui a une valeur. Il se donne des formes différentes; mais sa nature, qui est d'être but, se manifeste et s'explicité avec le plus de clarté dans ces figures multiformes que nous nommons les Peuples²³».

Ici encore, nos deux philosophes expliquent que la raison est tournée vers un but. Pour Dessaulles, il s'agit de l'amélioration de la condition générale de l'humanité, progrès qui est la condition fondamentale de l'existence des sociétés. Pour Hegel, la destinée est celle de l'Absolu et se manifeste dans les Peuples. Dans les deux cas, c'est la quête de la perfection que seules les sociétés (peuples) peuvent mettre en marche car, pour Hegel comme pour Dessaulles, la raison se réalise comme esprit à travers les raisons individuelles. Ce progrès réalisé par les raisons humaines nous amène à réfléchir sur la notion de l'évolution des races.

L'origine et l'évolution des races

En ce qui concerne l'origine de la race humaine, Dessaulles nous dit: «On serait tenté de croire que quelques races nègres soient comme une transition des grandes espèces de singes à l'humanité. Tant par leur conformation physique, que par leur infériorité morale, ces races, n'était le fait qu'elles sont douées de raisons, paraîtraient plus voisine du singe que de l'homme civilisé. Mais ce qui est incontestable, c'est qu'à partir des races nègres les plus inférieures par leur conformation

23. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 48.

physique et les plus dégradées conséquemment dans l'échelle de l'humanité, il existe plusieurs degrés différents pour arriver jusqu'à la race à laquelle nous appartenons²⁴.» Évidemment, nous croyons raciste l'idée que les races noires forment le chaînon manquant, mais Dessaulles parle de l'origine en termes hégéliens, ce qui ne l'empêche pas de croire profondément à une égalité native. Pour lui comme pour Hegel d'ailleurs, l'un n'empêche pas l'autre: tous deux pensent que les premiers êtres humains étaient de race noire et, qui dit premier, dit second, gradation qui implique nécessairement une évolution donc un progrès.

Un extrait de Hegel nous montre encore une fois le jeu de miroirs entre la philosophie de Dessaulles et celle de Hegel, et toujours dans une écriture plus élégante: «L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais, en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. [...] Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline²⁵.»

Voyons maintenant s'il y a autant de similitude entre leurs conceptions de l'évolution des races. Dessaulles nous dit que les races dites dégradées «n'ont pas reçu la force d'intelligence nécessaire pour s'élever jusqu'aux races supérieures. (Selon lui) il y aurait donc des degrés dans les races humaines comme dans les espèces animales. Chez chaque race, il semble y avoir une limite

24. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 376.

25. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 251.

qu'elle n'est pas appelée à dépasser. Toutes néanmoins sont perfectibles, mais elles ne le sont sûrement pas toutes au même degré. Le Niam-Niam est inférieur à l'habitant de la Nouvelle-Guinée; le Guinéen est inférieur au Hottentot; le Hottentot est inférieur au Caffre; le Caffre est inférieur à l'Éthiopien; celui-ci est inférieur à l'Égyptien; celui-ci l'est au Malai; le Malai est inférieur au Chinois; celui-ci l'est au Thibétain, et enfin le Thibétain est inférieur au Teuton ou au Celte, souches de la race arrivée aujourd'hui au plus haut degré de civilisation. Les races primitives du continent américain offraient des différences génériques et une gradation analogue²⁶».

De son côté, Hegel raconte qu'après le nègre, est apparue une race lui étant supérieure: l'Asiatique. Chez «le nègre, explique-t-il, la volonté naturelle singulière n'est pas encore niée, et pourtant c'est seulement de cette négation que dérive la conscience de l'être en soi et pour soi. Cette conscience s'entrouve dans le monde oriental²⁷». Il poursuit en disant que «l'Asie est, par excellence, le continent du commencement [...] c'est là qu'est apparue la lumière de l'esprit, la conscience d'un élément universel, et par là même, l'histoire du monde. [...] Ce qui lui est surtout particulier est son rapport avec l'Europe. Tout ce qui s'y est produit, ce pays ne l'a pas gardé pour lui, mais l'a transmis en Europe. Des principes y virent le jour, dont le processus de formation et de perfectionnement n'eut pas lieu sur place, mais seulement en Europe. Ce pays nous représente la genèse de tous

26. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 376-377.

27. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 269.

les principes religieux et politiques, mais ce n'est qu'en Europe qu'ils se développèrent²⁸».

L'évolution des races chez Dessaulles est sans l'ombre d'un doute une autre notion hégélienne. L'énumération des grades diffère mais sa notion procède du même principe. L'évolution étant un progrès, Dessaulles conclut que le fait de «dire que le progrès n'est pas la loi fondamentale de l'humanité c'est dire que l'amélioration morale, le perfectionnement rationnel ne sont pas la fin obligée, nécessaire, de l'individu²⁹». «La société, dit-il encore, doit être progressive parce que la raison humaine doit se révéler activement d'une manière ou d'une autre, doit avoir un moyen quelconque de manifestation actuelle, évidente. Or cette manifestation, cette révélation voulue, inévitable de son existence, la raison la donne par le perfectionnement graduel, continu, de l'espèce et de l'individu tout ensemble qui lui est dû³⁰».

Du progrès qu'engendre l'évolution des races, Hegel nous dit que «dans l'existence, la succession apparaît comme une progression de l'imparfait vers le plus parfait, et l'imparfait ne doit pas être saisi abstraitement comme seulement imparfait, mais comme ce qui contient également en soi, comme germe et comme tendance (*trieb*), le contraire de soi-même, à savoir ce qu'on nomme le parfait³¹». Il pose également que «la détermination qui apparaît chez l'homme, est une véritable apti-

28. *Ibid.*, p. 269-275.

29. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 371.

30. *Ibid.*, p. 371.

31. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 186-187.

tude au changement et plus précisément, comme il a été dit, une aptitude de devenir meilleur, plus parfait, une impulsion vers la perfectibilité³²».

En ce temps, la notion de l'évolution des races suscite un vif débat parmi les Québécois. Dessaulles se fait traiter de lamarckien et riposte que sa «lecture» sur le progrès, prononcée à l'Institut canadien le 22 février 1858 était conçue à partir du «système de Geoffroy Saint-Hilaire³³». Il est douteux que sa théorie soit tirée de celle de Saint-Hilaire, puisque cette dernière n'est pas directement axée sur l'évolution de la race humaine, mais plutôt «sur l'hérédité de l'acquis et sur une action directe du milieu au cours du développement des animaux³⁴».

Lamarck a aussi travaillé sur la question de l'évolution mais n'a pas parlé non plus du progrès des races humaines. Quand Dessaulles écrit sur l'évolution de la nature et des animaux, nous pourrions tenter un rapprochement avec ces naturalistes, mais non lorsqu'il parle de l'évolution de l'être humain.

Par ailleurs, le prêtre érudit Désaulnier, dans sa série d'articles *du séminaire de St-Hyacinthe*, du mois d'avril 1867, fait une critique de la conférence que Dessaulles a prononcée cinq ans plus tôt sur le progrès et essaie de faire la lumière sur cette épineuse notion. L'enjeu est très important puisque cette idée n'est pas tombée dans l'oubli

32. *Ibid.*, p. 177.

33. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 186-187.

34. *Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, Paris, Éditions Encyclopaedia Universalis France, 1968, p. 752.

après toutes ces années. «J'entre donc en matière, nous dit Désaulniers, et je vais donner, en toute franchise et en toute liberté, ma pensée sur la valeur de cette lecture autant que je puis en juger, du moins, par les extraits présentés dans le temps comme pièces justificatives³⁵.»

Après avoir fait part de son projet, il nous explique: «Lamarck prétend, dans sa théorie sur l'organisation des corps vivants, que les espèces inférieures, soit végétales, soit animales, se transforment, selon les circonstances, en espèces supérieures: c'est là précisément le système du progrès dont ce savant est à juste titre regardé comme le père. D'après Lamarck, le singe, type le plus rapproché de l'homme, devient, selon les circonstances, un individu de l'espèce humaine. L'auteur de ce système prétend même prouver que la faculté intellectuelle de l'homme ne diffère de l'instinct du singe que du plus au moins: ce qui veut dire que les facultés de connaître, dans l'un et l'autre, ne sont pas essentiellement différentes³⁶.» Il ajoute ensuite: «M. Étienne Geoffroi Saint-Hilaire, tout comme de Lamarck, nie aussi l'immutabilité des espèces: c'est même lui qui, le premier, a soutenu le principe de *l'unité de composition organique*, admis dans cette école³⁷.» Cette révélation nous démontre que Saint-Hilaire ne parle pas non plus de l'évolution des races humaines; d'ailleurs, un résumé un peu plus complet de son œuvre apparaît dans l'introduction de cet ouvrage et corrobore cette thèse. Enfin, Désaulnier, après avoir réfléchi

35. André Vidricaire et autres, *op. cit.*, p. 483.

36. *Ibid.*, p. 490.

37. *Ibid.*, p. 491.

sur la notion de progrès chez Dessaulles, conclut que «ce n'est pas le progrès dont il (Dessaulles) veut nous démontrer l'existence; ce n'est pas le progrès enseigné et soutenu par les naturalistes de Lamarck et Étienne Geoffroi de Saint-Hilaire³⁸».

Dessaulles ne s'est donc pas inspiré de Lamarck ni de Saint-Hilaire, et un dernier indice nous amène encore à croire qu'il s'est inspiré de Hegel. Toujours à l'intérieur de sa série d'articles, Désaulnier accuse Dessaulles de cacher un matérialisme en germe (ce qui n'est pas un compliment à cette époque) sous sa notion de progrès en énonçant que «le progrès est la condition fondamentale de l'existence des sociétés³⁹». Dessaulles, affirme Désaulnier, devrait dire logiquement que «c'est l'existence de la société qui est la condition fondamentale du progrès, plutôt que le progrès celle de la société⁴⁰». Il serait exact de qualifier Dessaulles de matérialiste en herbe s'il s'était exprimé selon le dire de Désaulnier, mais tel n'est pas le cas. En disant que le progrès préside à l'existence des sociétés, Dessaulles nous semble davantage près de la philosophie hégélienne.

Conclusion

Comme nous l'avons vu, le travail pour Dessaulles est indispensable à l'être humain; il épanouit l'individu; il crée son pour-soi. Le travail est utile à la société, au pays car les gens trouvent la satisfaction de leurs besoins grâce au travail des autres. Tous profitent des objets fabriqués par

38. *Ibid.*, p. 505.

39. *Ibid.*, p. 485.

40. *Ibid.*, p. 486.

autrui. C'est alors que nous comprenons que pour Dessaulles sans le travail, l'être humain serait voué à l'inutilité et même à la déchéance, terme bien sûr antonyme au mot progrès.

Pour Hegel, l'être-pour-soi se forme par la médiation du travail; c'est donc par le travail que l'individu accède à l'intuition de soi-même. De plus, par son travail, l'individu accomplit inconsciemment un travail universel; autrement dit, son travail sert à autrui et celui des autres lui sert. Aussi, c'est à partir du travail des autres qu'il peut lui-même produire autre chose; de cette manière on peut dire que le tout devient son œuvre et que lui-même est fait à partir de ce tout, ou encore qu'il y a progrès.

Par ailleurs, la notion de liberté chez les deux philosophes sert de tremplin à un progrès dans la société. Qu'il s'agisse du progrès découlant du travail industriel et de l'économie ou des rapports entre les individus ou les nations, pour Hegel tous ces signifiants sont des incarnations de l'esprit absolu. La marche de l'Esprit est un progrès, c'est le progrès qui nous dirige vers le savoir absolu. Pour Dessaulles, ces mêmes figures du progrès sont les fondations à la construction ou plutôt le fil conducteur à l'émancipation d'un pays jeune⁴¹.

41. Un témoignage dans un journal de l'époque nous résume bien la théorie du philosophe québécois. Ce contemporain de Dessaulles nous dit: «Pour démontrer sa thèse que le progrès est une loi de notre nature morale et la condition d'existence de l'humanité, il déroula aux yeux des auditeurs attentifs le vaste tableau des événements qui ont marqué la vie des peuples, depuis l'époque la plus reculée jusqu'à nos jours, désignant les progrès successifs qui se sont manifestés dans les arts, dans les sciences, dans la littérature, dans les notions morales, dans la législation et dans la politique, dégageant les faits isolés, les causes et les effets passagers, pour faire apparaître partout et toujours l'unité, la continuité du progrès» (*Le pays*, 25 février 1852, p. 2).

Enfin, ce progrès se manifeste depuis les premiers âges de l'humanité, et il est intéressant de constater que les deux philosophes donnent une même version de l'origine des êtres humains, version malheureusement raciste mais sans doute plus naïve que méchante.

Donc, nous avons vu que Dessaulles a des notions apparentées à celles de Hegel. Tout n'est pas identique, mais les grandes lignes de pensée sont assez similaires pour croire à une influence du philosophe allemand sur le philosophe québécois. Comme Dessaulles dit, ainsi que nous l'avons relevé ci-dessus, qu'il est nécessaire de lire les ouvrages des penseurs modernes pour étudier sérieusement la philosophie et comme nous savons que la philosophie hégélienne était à cette époque la philosophie privilégiée en Allemagne, il paraît tout à fait plausible que Dessaulles se soit très normalement intéressé à Hegel.

**Les «lectures» d'Étienne Parent:
une lecture**

Alain Cadet

*Étudiant en philosophie
à l'UQAM*



ÉTIENNE PARENT

Le 22 janvier 1846, les jeunes membres de l'Institut canadien reçoivent un «lecteur» prestigieux: Étienne Parent. L'orateur est connu: c'est lui qui a défendu pendant près de quinze ans la célèbre devise du journal *Le Canadien*: «Nos Institutions, notre Langue et nos Lois.» Il est maintenant Greffier du Conseil exécutif du Canada-Uni et conseiller de Lafontaine. Pour l'Institut canadien de Montréal, «qui souhaite mobiliser toute la jeunesse afin de créer un foyer de pur patriotisme et de culture¹», Étienne Parent est un conférencier attendu. On a toutes les raisons de croire que l'ancien rédacteur en chef du *Canadien* proposera des thèses qui coïncideront avec les objectifs de la nouvelle société. Leur attente ne sera pas déçue: il sera invité de nouveau, il prononcera six autres conférences devant l'Institut canadien, quatre à

1. J.R. Rioux, *L'Institut canadien*, thèse de maîtrise en histoire, Québec, Université Laval, 1967.

Montréal, et les deux dernières à Québec, les 22 janvier et 7 février 1852².

Cette série de conférences constitue la partie la plus substantielle de l'œuvre d'Étienne Parent, et cela, même si ses écrits journalistiques s'étendent sur une période de plus de vingt ans. En effet, les thèmes qu'il aborde dans ses lectures ne sont plus directement liés aux questions de l'actualité; ils portent maintenant sur des problèmes généraux auxquels, selon Parent, la nation canadienne-française doit faire face. La perspective s'élargit, et c'est là que la pensée de Parent reçoit ses développements les plus fins. Les titres de ses conférences sont d'ailleurs révélateurs de ce changement d'optique. Le 22 janvier 1846 il entretient son auditoire de *L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité*; le 19 novembre 1846, de *l'Importance de l'étude de l'économie politique*; le 23 septembre 1847, *Du travail chez l'homme*; le 19 février 1848, des *Considérations sur notre système d'éducation populaire, sur l'éducation en général et sur les moyens législatifs d'y pourvoir*; le 17 décembre 1848, *Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports avec la Société*; et les 22 janvier et 7 février 1852, *De l'intelligence dans ses rapports avec la Société*.

Après les événements douloureux de la décennie précédente, ce sont maintenant, comme on le voit, les problèmes sociaux des Canadiens qui le préoccupent. L'industrialisation et le travail,

2. Il faut ajouter à cette série trois autres conférences. Pour une bibliographie la plus complète possible, on consultera le cahier *Recherches et Théories*, n° 29, intitulé *Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, Montréal, UQAM, 1985.

l'éducation, le rôle du prêtre, le spiritualisme et l'intelligence dans ses rapports avec la société, autant de thèmes qui prennent la place des revendications politiques du journaliste. Ce qui l'intéresse présentement, c'est l'organisation sociale de la nation, son développement et le bonheur de chacun des membres de la société. Celle-ci, écrit Jean-Charles Falardeau, est considéré «comme un homme collectif au service de l'homme individuel, animé par la fraternité et dont le progrès est au prix d'un équilibre qui respecte le double principe, matériel et spirituel, de la nature humaine. En somme, ajoute-t-il, la pensée (modérée) de Parent cherche une harmonie, qui n'est pas sans analogie avec celle de la sociologie comtienne et de plusieurs philosophies de l'époque, entre l'ordre et le progrès³». Prêchant un libéralisme modéré, Étienne Parent, dans ses conférences, élabore morceau par morceau, si je puis dire, une pensée sociale globale, un idéal de la société canadienne-française dans toutes ses composantes. Il s'agirait donc de rassembler ces morceaux pour reconstruire ce qu'on pourrait nommer la philosophie sociale d'Étienne Parent.

Bien que cette tâche soit légitime, je ne tenterai pas de reconstituer, point par point, cette pensée sociale: les limites de cet article l'interdisent. Il m'apparaît cependant qu'une telle démarche rencontrerait un certain nombre d'obstacles, notamment lorsque se posera la question du statut d'une telle pensée: s'agit-il d'idéologie, de philosophie

3. J.C. Falardeau, *Étienne Parent 1802-1874*, Montréal, Éditions La Presse, 1975, p. 30. Nous citerons les textes d'Étienne Parent à partir de cet ouvrage. Il contient, outre quelques articles de Parent, les neuf conférences qui constituent ici notre corpus.

ou d'autre chose encore? Si pour l'historien ou le sociologue cette question est secondaire, pour celui qui se met en peine de réfléchir sur ce qu'on appelle la philosophie québécoise cette question devient primordiale. Je n'ai pas l'intention ici de la résoudre. Toutefois, dans le but, peut-être, d'alimenter le débat ou de donner quelques points de repère pour le (re) situer, je voudrais, par une lecture centrée sur les procédés démonstratifs et rhétoriques qu'utilise Étienne Parent plutôt que sur ses thèses proprement dites, faire ressortir quelques traits caractéristiques de ses discours. On ne peut évidemment pas isoler les thèses et les principes d'une pensée de l'argumentation et des procédés rhétoriques qui les mettent en place. Ils sont liés. En ayant en vue la manière dont Étienne Parent présente, défend et justifie ses thèses, je tenterai justement de montrer en quoi elles sont liées à l'argumentation qui les étaye.

Le penseur et son milieu

Étienne Parent est un penseur profond, articulé, et un orateur convaincant. Ses «lectures» à l'Institut canadien attirent une foule toujours nombreuse: «Il a un je ne sais quoi de grand, d'attrayant dans le nom [...], ce soir la salle est comble, le *quorum* immense» lit-on, le 6 octobre 1847, dans *Le Canadien* qui présente le compte rendu de la conférence *Du travail chez l'homme* prononcée quelques jours plus tôt. Les commentaires des journaux de l'époque sont d'ailleurs toujours élogieux à l'endroit d'Étienne Parent et on sent qu'il était un homme influent⁴. Ses discours le reflètent. C'est

4. On trouvera dans les journaux suivants des commentaires sur les conférences d'Étienne Parent:

ainsi que, même s'il demande à son auditoire «le soin de suppléer aux lacunes qui se trouvent dans sa (ses) lecture(s) comme [...] celui de corriger les imperfections qui s'y rencontrent⁵», il peut se permettre, par ailleurs, de s'adresser directement à ses jeunes auditeurs pour leur donner «des avis amicaux⁶» ou encore pour «les mettre en garde contre (certains) dangers⁷». On peut, en effet, être surpris de l'attitude paternaliste d'Étienne Parent et de son ton parfois carrément autoritaire mais, outre la prestance de l'orateur, cette attitude peut trouver son explication dans les objectifs mêmes que poursuit l'Institut canadien:

En dehors des collèges et des écoles élémentaires il n'existe aucune institution [...] où la jeunesse puisse se former soit pour les professions libérales, soit pour les arts, soit pour le commerce, soit pour les métiers⁸. Si la jeunesse s'unit, forme des sociétés, lance des journaux et fonde des bibliothèques [...] c'est pour former une école mutuelle où elle puisse puiser des connaissances pratiques qui lui seront utiles quand elle aura grandi⁹.

— *L'Avenir*, 20 décembre 1848.

— *Le Canadien*, 6 octobre 1847.

— *Journal de Québec*, 7 octobre 1847.

— *Mélanges Religieux*, vol. XI, n° 47; vol. XII n°s 34, 35, 37.

— *La Minerve*, 23 novembre 1846, 27 septembre 1847, 28 février 1848 et 18 décembre 1848.

5. E. Parent, «L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité» dans J.C. Falardeau, *op. cit.*, p. 122.

6. E. Parent, «Considérations sur notre système d'éducation populaire, sur l'éducation en général et sur les moyens législatifs d'y pourvoir», *op. cit.*, p. 197.

7. E. Parent, «Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports avec la Société», *op. cit.*, p. 202.

8. *L'Avenir*, 21 août 1847.

9. *L'Avenir*, 11 décembre 1847. Sur le rôle de l'Institut canadien, cf. L.A. Dessaulles, *Discours sur l'Institut canadien*, 1862.

Étienne Parent est parfaitement conscient de son rôle de «lecteur»: il lui faut être utile à la jeunesse, la former et la conseiller. Aussi, commença-t-il sa toute première lecture à l'Institut canadien par ces mots: «Si j'ai bien compris le but de cet Institut, il est tout national. Il a été formé pour offrir, au sein de la nouvelle capitale (il s'agit de la ville de Montréal), aux hommes actifs et intelligents de notre origine, un point de réunion, un foyer de lumière, un centre d'action, au profit de ce que, faute d'un autre mot, nous sommes convenus d'appeler notre nationalité, la nationalité canadienne-française¹⁰.» L'Institut canadien est pour la jeunesse, écrit-il ailleurs, «une école de haut enseignement mutuel, elle y trouve de beaux exemples à suivre et le sujet d'une noble émulation, et le pays une pépinière de grands et utiles citoyens¹¹». En lisant les conférences d'Étienne Parent, on n'a guère de peine à se rendre compte de la nature du rapport qui le lie à ses auditeurs. Il s'apparente à la fois au rapport maître/élève et au rapport père/fils. Il a des thèses à défendre, mais ses discours visent avant tout à définir des modèles de comportements et à encourager ses auditeurs à les imiter.

À quoi vous servira votre intelligence, si vous la laissez oisive, ou si vous vous jetez dans une carrière déjà encombrée¹². Hâtez-vous de vous rendre maîtres de la science qui traite de la richesse des nations¹³. Hâtez-vous de vous mettre au niveau des nouveaux venus [...];

10. E. Parent, «L'industrie...», *op. cit.*, p. 113-114.

11. E. Parent, «Du travail chez l'homme», *op. cit.*, p. 168.

12. E. Parent, «L'Industrie...», *op. cit.*, p. 119.

13. E. Parent, «Importance de l'étude de l'économie politique», *op. cit.*, p. 142.

hâtez-vous de faire instruire vos enfants¹⁴. Oui, messieurs, de bonne heure habituez-vous à un travail continu et régulier¹⁵. Flétrissons l'oisiveté¹⁶. Messieurs, encore une fois, travaillons, il n'y a que le travail qui régénère les peuples¹⁷. À l'œuvre donc mes jeunes amis [...]; en avant donc! Avec un pays comme le nôtre, on court plus de risque en allant trop doucement qu'en allant trop vite¹⁸.

Toutes ses conférences accueillent comme cela une série d'impératifs. Parent dit ce qu'il faut penser, mais surtout ce qu'il faut faire. Manifestement, il veut secouer l'apathie de la jeune élite canadienne-française encore sous le choc de l'échec de 1837. L'Acte d'Union, en déposant les Canadiens français de la tribune privilégiée où pendant près de cinquante ans ils avaient revendiqué leurs droits, découragea bon nombre d'intellectuels. Restaient les professions libérales. Mais elles «sont encombrées de sujets, et [...] la division infinie de la clientèle fait perdre aux professions savantes la considération dont elles devraient jouir¹⁹». Il faut donc encourager «une partie de notre jeunesse instruite à se jeter dans la voie large et féconde de l'industrie²⁰», «cette force de nations modernes²¹». Les tribunes qu'il se verra offrir

14. E. Parent, «Du travail...», *op. cit.*, p. 148.

15. *Ibid.*, p. 157.

16. *Ibid.*, p. 161.

17. *Ibid.*, p. 169.

18. E. Parent, «Du prêtre...», *op. cit.*, p. 242-243.

19. E. Parent, «L'industrie...», *op. cit.*, p. 118.

20. E. Parent, «Importance...», *op. cit.*, p. 128.

21. E. Parent, «L'industrie...», *op. cit.*, p. 118.

seront toujours l'occasion pour lui de poursuivre cet objectif. C'est en outre, l'objectif explicite de trois des six conférences qu'il a données à l'Institut canadien²².

La pensée et son milieu

Si les Canadiens français «sont inférieurs [aux Canadiens anglais] et sous le rapport de l'instruction et sous celui des capitaux employés [...]», c'est «parce que ceux des nôtres qui auraient pu soutenir cette concurrence avec avantage ont dédaigné de se livrer à telle ou telle industrie, préférant végéter avec un maigre parchemin dans leur poche, ou dissiper dans l'oisiveté un patrimoine qu'ils auraient pu faire fructifier à leur profit et à celui de leur pays²³». L'état d'infériorité des Canadiens français trouve ici sa cause, non pas dans le fait de la domination anglaise, mais dans l'absence de volonté et le manque de clairvoyance de l'élite canadienne française. C'est fort de ce diagnostic qu'Étienne Parent se met en quête d'éclairer la jeunesse sur les moyens à prendre pour sauvegarder «notre» nationalité. Les solutions existent: la prospérité de l'Amérique et de l'Angleterre en sont des preuves tangibles. L'obstacle ici, ce sont «les préjugés, les préventions, les idées fausses et erronées qui nous viennent des temps où l'on ignorait les principes de la science qui préside

22. Il s'agit des titres suivants: «De l'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité», de l'«Importance de l'étude de l'économie politique» et «Du travail chez l'homme». Pour Parent, comme pour tous les penseurs libéraux de l'époque, la survivance de la nation canadienne-française dépend de l'émergence d'une bourgeoisie nationale.

23. E. Parent, «L'industrie...», *op. cit.*, p. 120.

à tous ces grands intérêts sociaux²⁴». Parent ne cherche pas tant à démontrer la validité de ses thèses sur l'importance de l'industrie, de l'instruction ou du commerce, il cherche plutôt et en premier lieu à combattre les erreurs et à détruire les préjugés qui expliquent cet état d'infériorité:

Si, de fait, il (le Canadien français) se trouve dans une position inférieure sous le rapport de l'industrie, cela est dû en grande partie à un préjugé que mon objet, ce soir, est d'aider à détruire; qu'il est de notre intérêt comme peuple de déraciner d'au milieu de nous: il y va de notre nationalité messieurs²⁵.

Ce soir-là, il vise le préjugé qui «ravale le travail des mains et l'industrie en général²⁶». Dans *l'Importance de l'étude de l'économie politique*, il s'attardera à «secouer [...] l'extrême indifférence, que l'on paraît avoir eue parmi nous, jusqu'à présent, pour l'étude de l'économie politique²⁷». Dans *Du travail chez l'homme*, il s'attaque «à cet esprit stationnaire et routinier qui embrasse encore la marche de notre industrie, et qui l'empêche de progresser à l'égal de celle de nos voisins et des nouveaux arrivés au milieu de nous²⁸» et «à l'erreur qui n'est pas moins funeste et qu'il n'importe pas moins de combattre; je veux parler de cette notion absurde, injurieuse à la divinité autant qu'elle est pernicieuse à l'humanité, selon laquelle le travail serait une peine à laquelle le Créateur aurait con-

24. E. Parent, «Importance...», *op. cit.*, p. 120.

25. E. Parent, «l'industrie...», *op. cit.*, p. 118.

26. *Ibid.*, p. 119.

27. E. Parent, «Importance...», *op. cit.*, p. 132.

28. E. Parent, «Du travail...», *op. cit.*, p. 147.

damné l'homme²⁹». Dans *Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports avec la Société*, il «a voulu protester contre la doctrine funeste à (son) avis, que la religion ou le sacerdoce, et par suite l'âme humaine, devraient se tenir à l'écart dans la société politique, rester impassibles et inactifs au milieu du mouvement social³⁰». Dans *De l'intelligence dans ses rapports avec la Société* il s'en prend à «cette immense confusion dans les idées, qui rappelle celle de la Tour de Babel, [... où] les uns prêchent le culte des idées surannées, et veulent nous refouler vers un passé impossible; les autres veulent faire halte au milieu de la confusion universelle, ou espèrent endormir une société fiévreuse dans une politique d'expédience et du jour au jour; d'autres enfin, l'imagination échauffée d'espérances insensées, nous poussent vers un avenir irréalisable³¹».

Une fois les préjugés débusqués, il ne lui reste plus qu'à indiquer la voie à suivre. Cette voie, c'est celle qu'ont suivie l'Angleterre et l'Amérique ou, en d'autres mots, celle de l'industrie et du commerce. Et, pour inviter ses auditeurs à la suivre, il recourra constamment à l'histoire des peuples, principalement celle des nations modernes. Ces dernières seront présentées comme des exemples à imiter.

La structure argumentative des conférences d'Étienne Parent ressortit donc à un modèle uni-

29. *Ibid.*, p. 155.

30. E. Parent, «De l'intelligence dans ses rapports avec la Société», *op. cit.*, p. 245. Sur le catholicisme social d'Étienne Parent, cf. «Étienne Parent et le mouvement du catholicisme social», par Fernand Ouellet, *Le Bulletin des recherches historiques*, vol. 61, 1955.

31. E. Parent, «De l'intelligence...», *op. cit.*, p. 249.

que, modèle à trois temps forts: l'identification des erreurs et des préjugés qui bloquent ou entravent le processus naturel du progrès historique; le recours à l'histoire des peuples pour illustrer, d'un côté, les conséquences de ces erreurs ou de ces préjugés (chute de l'Empire romain, défaite de Napoléon et affaiblissement de l'Espagne coloniale, etc.), de l'autre, les bienfaits multiples qu'ont apportés à l'humanité les nations industrielles (télégraphe, chemin de fer, bateau à vapeur, etc.); et enfin l'énoncé des divers mots d'ordre. On l'a dit, Parent veut modifier des comportements et à cette fin il utilise une rhétorique appropriée. Il loue davantage qu'il ne prouve: «Pour vous encourager à entrer dans cette voie, et à y persévérer, je vais vous entretenir de ce qu'il y a de beau, de grand, d'humanitaire dans le commerce³². Tout ce que je veux et puis faire, c'est de vous présenter quelques considérations propres à rehausser le travail, à le faire aimer et honorer et à en montrer l'obligation pour tout le monde³³.» Si Parent exalte les vertus du libéralisme plutôt qu'il n'en expose les règles de fonctionnement, c'est que ses conférences ont pour but de combattre des préjugés et des erreurs et non d'enseigner une doctrine. Ses discours ont une portée pratique. De même, le recours à l'histoire des peuples comme procédés argumentatifs vise non pas à élargir le champ des connaissances de ses auditeurs mais à montrer que le déroulement de l'histoire est soumis à un progrès indéfini et ainsi montrer sa route obligée:

32. E. Parent, «De l'importance et des devoirs du commerce», *ibid.*, p. 242.

33. E. Parent, «Du travail...», *op. cit.*, p. 248.

Les nations lâches et abruties étaient autrefois la proie des nations guerrières; maintenant les peuples indolents et ignorants seront exploités par les peuples industriels et intelligents. C'est la loi de l'humanité, ou plutôt c'est la loi de la création entière appliquée à l'humanité³⁴.

La thèse selon laquelle le déroulement de l'histoire est soumis à un progrès indéfini ne résulte pas ici d'une analyse épistémologique ni d'une quelconque théorie de la connaissance. Étienne Parent constate le progrès dans l'histoire; c'est pour lui une évidence, en quelque sorte un axiome de sa pensée: «Vous y croyez, messieurs, comme moi à ce progrès. Vous n'êtes pas de ceux qui regardent l'humanité comme tournant sans cesse dans le même cercle³⁵.» Parent ne démontre pas sa thèse, il l'illustre et il le fait abondamment. Aussi, c'est sur le fond de cet acte de foi que son argumentation se développe. Elle procède d'une interprétation du procès de l'histoire. Celui-ci a un sens, une vérité qu'il importe à une nation de reconnaître sous peine d'anéantissement. Pour Parent, la vérité du procès historique se révèle, et ce au sens le plus strict de ce mot. Le salut des peuples dépend d'une juste interprétation de ce procès:

Dieu a voulu, par ces grandes péripéties de l'histoire, montrer à l'humanité que, s'il a donné à l'âme des aspirations sublimes vers un monde meilleur, ce n'est pas sans dessein non plus qu'il nous a donné une organisation qui nous met en rapport avec le monde matériel: religion, intelligence, industrie, voilà les signes dont il marque les peuples destinés à l'empire du monde³⁶.

34. E. Parent, «Importance...», *op. cit.*, p. 134.

35. E. Parent, «Du travail...», *op. cit.*, p. 161.

36. E. Parent, «Considérations sur notre système d'éducation...», *op. cit.*, p. 185.

Le procédé argumentatif qui consiste à relater les grandes péripéties de l'histoire — que j'ai appelé ici le recours à l'histoire — vise sans aucun doute à motiver des mots d'ordre et, plus généralement, à illustrer la thèse selon laquelle l'histoire a un sens qui coïncide avec le progrès. Parent en outre n'est pas le seul penseur libéral à invoquer le progrès pour promouvoir des réformes économiques, politiques ou sociales. Ce qui est par contre significatif ici, c'est que le progrès, à lui seul, ne suffise pas à étayer ses thèses. Il a besoin d'être justifié:

C'était en vue de Dieu que naguère on détachait l'homme des choses terrestres; eh bien! que ce soit dans la même vue qu'aujourd'hui, âge de progrès industriel. On active le désir d'acquérir les biens de ce monde, non pas tant pour eux-mêmes que pour les moyens qu'il procurent de seconder les desseins de Dieu pour l'avancement de l'humanité, le bonheur de nos semblables³⁷.

Parent désamorce ici la riposte de ses adversaires du clergé conservateur, c'est-à-dire ceux qui, pour une bonne part, alimentent les préjugés qu'il cherche à détruire. Avec cette thèse, il s'approprie la raison même au nom de laquelle ses adversaires fustigent le développement industriel et l'accumulation des richesses. Quand elle seconde les desseins de Dieu, la révolution industrielle qui est en cours en Amérique ne peut plus être présentée comme un mal pour l'humanité. C'est dire que le providentialisme d'Étienne Parent, à savoir, la croyance selon laquelle les événements historiques expriment la volonté de Dieu, tempère quelque peu son libéralisme. Toutefois, cette croyance aura des conséquences sur son

37. *Ibid.*

argumentation. Elle devient le dernier lieu, le point de non retour de l'ordre des raisons qui justifient l'ensemble de ses thèses et de ses mots d'ordre. La liberté, l'égalité, la fraternité, somme toute, les valeurs fondamentales de la pensée libérale, autrement dit les valeurs qui n'ont pas besoin d'autres fondements qu'elles-mêmes, trouveront chez Étienne Parent un autre fondement: la volonté divine. Lisons:

Faites, laissez parler votre raison, votre conscience, elle vous montrera d'abord un dieu créateur, sage, juste et bienfaisant; sage, il n'a pu douer l'homme d'une intelligence supérieure au milieu d'un monde vierge, sans vouloir que ce monde fût exploré, étudié, travaillé par lui, ce qui ne peut se faire que par la société civilisée et son brillant cortège d'arts et de sciences; juste et bienfaisant, il n'a pu vouloir que des créatures sensibles, nos semblables, fussent exploitées par nous: voilà la liberté; les faisant sortir nos égales des mains de la nature, il n'a pu vouloir non plus que nous changeassions leur destinée par nos institutions sociales: il a donc voulu que nous nous unissions tous pour travailler à l'œuvre commune, pour en supporter également les peines, comme pour en partager fraternellement les avantages. Voilà donc notre théorie sociale enfantant sans effort, avec la société civilisée, la liberté, l'égalité, la fraternité³⁸.

Le libéralisme d'Étienne Parent, sur le plan de l'argumentation, repose en définitive sur un acte de foi. Dans ces circonstances, le recours à l'histoire reste le seul procédé argumentatif possible: c'est en effet uniquement dans l'histoire que se manifeste la volonté divine.

Bref, on serait tenté de voir dans la prose ornée d'Étienne Parent et dans ses nombreuses envolées oratoires parsemées d'impératifs une

38. E. Parent, «Du prêtre...», *op. cit.*, p. 214.

simple stratégie discursive pour atteindre l'objectif qu'il poursuit, à savoir, encourager ses jeunes auditeurs à embrasser la carrière de l'industrie. Ce n'est peut-être pas tout à fait faux. On a vu d'ailleurs que la relation lecteur/auditeur pouvait dans une large mesure en rendre compte. Mais plus essentiellement, me semble-t-il, la raison dernière qu'il invoque à l'appui de ses thèses — la volonté divine — détermine non seulement le recours à l'histoire comme procédé argumentatif, mais exige aussi l'emploi de procédés rhétoriques propres aux discours dont l'objet est une croyance. C'est pourquoi Étienne Parent se bat avec les mêmes armes que ses adversaires. Ces armes, ce sont celles qu'on utilise pour faire partager une croyance: le discours d'éloquence, l'éloge, le sermon, les disputes, en somme les genres discursifs propres à la polémique et caractéristiques d'une bonne partie de la production littéraire des penseurs québécois du XIX^e siècle.

**Foi et raison chez
T.A. Chandonnet**

(le problème d'une traversée)

Maurice Langlois

*Étudiant au département d'études françaises
de l'Université de Sherbrooke*

Thomas Aymé Chandonnet fut d'abord actif à Québec, au Séminaire. En 1865, à l'âge de 31 ans, on l'envoya à Rome d'où il revint deux ans plus tard avec trois doctorats (doctorats sans thèses en théologie, en philosophie et en droit canon). Durant les quatre dernières années de sa vie (entre 1877 et 1881), il fonda et dirigea une revue à Montréal, la *Revue de Montréal*, qui cessa d'être publiée après sa mort. Cette revue, Chandonnet l'a présentée dans un «Opuscule», elle devait toucher à peu près à tout ce qui se faisait intellectuellement au Bas-Canada. De la philosophie à la théologie, de la science à la littérature, de l'économie à la politique, etc.

L'«Opuscule» fondateur de la revue (publié en 1877) est sans doute un des textes les plus importants de Chandonnet. C'est pourquoi nous attirons l'attention du lecteur sur lui, il donne une idée générale de la situation.

Cependant, notre étude portera plus spécifiquement sur le rapport foi/raison tel qu'il a été pensé dans certains écrits de Chandonnet. On se référera, pour ce qui est des éléments biographiques du personnage, à un travail publié l'année dernière (*Figures de la philosophie québécoise après les troubles de 1837*, coll. *Recherches et théories*, n° 29, Montréal, UQAM, p. 101-151). Ou encore, on peut consulter la biographie de Marie Anne Lavigne qui date de 1950 (*L'abbé T. A. Chandonnet*, Montréal, 1950). Le moins qu'on puisse dire c'est que ces travaux, semblent n'avoir touché qu'à peine aux questions que nous croyons devoir poser par notre lecture. Peut-être le temps est-il venu d'accorder moins d'importance au personnage même de Chandonnet et plus aux problèmes (philosophiques, théologiques, historiques, politiques, etc.) qu'il a soulevés et qui l'ont, en somme, traversé.

De façon successive, donc, on présentera trois interventions de Chandonnet dans le champ intellectuel de son époque. Elles datent de 1865, de 1867 et de 1877. C'est seulement au cours de la deuxième intervention qu'on pourra comprendre un peu mieux les circonstances dans lesquelles Chandonnet pose la question du rapport foi/raison. Elle survient au beau milieu d'une polémique entre des «traditionalistes» et des «rationalistes»; polémique générale dont un des effets privilégiés aura été «la querelle sur l'enseignement des classiques». C'est d'ailleurs dans cette «querelle» que l'on verra s'engager Chandonnet au départ, en 1865; elle est le propos de la «première intervention» que nous abordons ici.

Nous concluons notre recherche, avec la troisième intervention, où il est directement question,

encore une fois, du rapport foi/raison, en nous référant à un texte intitulé «Un point de contact entre la science et la foi», publié en 1877 dans la *Revue de Montréal*.

Les textes retenus appartiennent à des époques importantes dans la vie de Chandonnet. Les deux premiers furent écrits à 31 ans et à 33 ans, soit avant et après son voyage à Rome. Le dernier appartient à l'époque de la *Revue de Montréal*, alors que Chandonnet a 43 ans.

Pour toutes sortes de raisons, la production de Chandonnet rencontre à ces trois moments des circonstances qui sollicitent chez lui un niveau d'argumentation qui se distingue de la presque totalité de ses écrits, où on trouve sermons, biographies, historiographies paroissiales, discours inauguratifs, etc., mais où on a aussi des morceaux moins attachés à une narrativité de circonstances, bien qu'ils appartiennent autant à une situation ou à un contexte que nous aurons à préciser. Il faut dire que pour Chandonnet ce dernier type d'écrits aura dû rester *relativement* indéterminé dans son contexte; le fin mot de l'histoire semble ne pas avoir été prononcé, voire même avoir été, par lui, entendu, Chandonnet ne dit qu'espérer contribuer à quelque chose: à la sagesse, à la vérité, à la foi, à la science, à l'avenir du milieu intellectuel québécois, etc. On pourrait presque avancer que les textes de Chandonnet se détachent d'autant plus de leurs conditions de production, semblent d'autant plus indéterminés qu'ils renoncent à faire *connaître* le passé pour laisser place à une *foi* en l'avenir.

Paganisme et christianisme

La première situation date de la fin de l'année 1864 et du début de 1865. Devant le surgissement régulier d'articles de journaux et de pamphlets traitant de l'orientation religieuse de l'éducation et des dangers de la laïcisation, Chandonnet entreprend de combattre leurs thèses. Il suffit de citer les titres des articles et des pamphlets en question pour se rendre compte déjà de leur teneur: «Paganisme et christianisme» (une série d'articles anonymes, se suivant à partir de novembre 1864 dans une douzaine de parutions du *Courrier du Canada*); puis deux brochures, *Mgr Gaume, sa thèse et ses défenseurs* et *Situation du monde actuel*, toutes deux également anonymes. Et encore un autre article dans le *Canadien*, journal de l'époque, intitulé «Du paganisme dans l'enseignement», texte également non-signé¹.

Notons pour commencer trois choses:

1) Chandonnet adoptera toujours une position de soumission à l'autorité établie, celle de son séminaire, celle de son vicaire général, celle de l'archi-épiscopat et celle de Rome. Position qui veut qu'il n'y ait rien à redire sur l'enseignement des auteurs païens dans l'éducation telle qu'elle est dispensée à cette époque. Rome même affirme que les païens ont été suffisamment expurgés. Quant aux gaumistes canadiens, il vont soutenir l'exclusion quasi-totale de toute lecture des païens. Position qui fait d'eux, en somme, des insoumis vis-à-vis les autorités religieuses locales et romaines.

1. Certains de ces textes seraient des produits du gaumiste canadien Alexis Pelletier. Sur ce dernier, voir le travail de Marc Chabot.

2) En ce qui concerne l'implication directe de Chandonnet dans le débat, elle va consister à s'attaquer à un seul des textes publiés, «Du paganisme dans l'enseignement», puisque, selon lui, les mêmes arguments circulent dans les articles et autres brochures parus un peu avant. Fait intéressant à noter, dans son texte intitulé «Défions-nous des citations», Chandonnet nous donne un très bel exemple d'exégèse chrétienne, avec tous les moyens de lecture et tous les conflits d'interprétation que cela peut comporter.

Un troisième intervenant cherchera à défendre l'écrit du gaumiste auquel Chandonnet s'en prenait, et il le fera lui aussi en mettant à l'oeuvre sa qualité d'exégète. Ceci mérite de notre part une attention particulière. Ce défenseur signera même son texte: l'abbé F. Buteau. Mais comme il appartient alors à la même institution que Chandonnet, soit le Séminaire de Québec, et comme il est de par son ancienneté un peu le supérieur de Chandonnet, ce dernier choisira de ne plus rien publier sur la question, ne voulant pas, dit-il, mettre en jeu la réputation de son séminaire par une querelle publique.

3) Rajoutons, enfin, que Chandonnet est le seul à avoir tenté une réfutation articulée des écrits gaumistes durant cette période de «64-65» et que tous ces débats occupent la première page des journaux mentionnés (qui sont des «quotidiens» ou des «hebdomadaires» d'informations générales, ce qui ne manque pas, soit dit en passant, d'étonner un lecteur de «quotidiens» de 1986).

Ceci dit, nous pouvons examiner un peu plus les trois textes mentionnés: celui du gaumiste intitulé «Du paganisme dans l'enseignement», celui

de Chandonnet «Défions-nous des citations», qui s'introduit directement dans l'argumentation du précédent pour la démanteler, et finalement, le texte de Buteau qui s'introduit lui-même dans l'argumentation de Chandonnet pour chercher à redonner quelque crédibilité à «Du paganisme dans l'enseignement».

Notre intention n'est pas de rendre compte de tous les détails fort judicieux de ce débat, ce qui serait trop long pour ce que nous avons à présenter ici, mais seulement d'indiquer les moyens avec lesquels on se bat, avec lesquels on argumente, légitime, autorise, réfute, etc., qui, eux, appartiennent aux protagonistes des deux côtés, au-delà de la polémique qui semble faire rage entre eux.

Le premier geste de légitimation consiste à argumenter au nom d'une parole reconnue, celle d'auteurs respectés: Bossuet, Clément d'Alexandrie, saint Jérôme, Pie IX, Quintilien, saint Thomas, etc., sont évoqués pour confirmer la justesse de l'idée que l'on défend. Or, du gaumiste à Chandonnet, rien ne va plus. Chandonnet l'accuse de falsifier tout ce qu'il cite, de rajouter des mots, des phrases, des paragraphes, ou d'en retrancher lorsque bon lui semble; il l'accuse aussi de mal traduire le latin lorsque vient le temps d'interpréter la «septième règle de l'index» ou encore de respecter le texte original des décisions du concile de Trente. Suivant la logique de «Du paganisme dans l'enseignement», c'est toute l'Église actuelle, Rome et les séminaires de tous les pays catholiques, qui sont infidèles à ses plus grands et justes docteurs, eux qui certainement défendraient ce que le gaumiste se fait un devoir d'affirmer, à savoir que la diffusion des idées païennes ainsi que la tolérance que l'on

souffre (sic) à leur égard sont responsables de tous les maux de l'Église et risquent d'aggraver encore le déclin de la foi chrétienne². Aussi, tout ce qui tendrait à nous détourner de la volonté de Dieu serait l'oeuvre de Satan. Tout auteur païen et tous ceux qui en répandent la connaissance sont sous l'influence du satanisme et de ce qui lui est inséparable, le paganisme. On a donc recours à des citations pour établir que les Pères de l'Église abondaient dans le même sens. Qu'ils condamnaient, par exemple, l'épopée homérique, la tragédie sophocléenne, etc., pour ce qu'elles contenaient de lascif et d'obscène.

Chandonnet va chercher pour sa part à relativiser tout ce que le gaumiste amène comme arguments. Rome n'entend pas, n'a jamais entendu, exclure aussi catégoriquement les auteurs païens et, en particulier, les classiques. Il y a même eu des auteurs chrétiens pour les défendre, pour montrer que ces auteurs ont écrit en fait de belles leçons pour les élèves, pour soutenir finalement la compatibilité d'esprit entre ces païens et les enseignements de l'Église.

Or, Chandonnet montre quelque habileté à remettre dans leur contexte des citations qui, effectivement, prises abstraitement semblent condamner sans réserve les auteurs pré-chrétiens. Il va même jusqu'à accuser son adversaire de méconnaître certains usages syntaxiques du latin

2. Le gaumiste situe l'origine de ce déclin à la Renaissance; sa persistance se manifeste dans le protestantisme; et son dernier ravage est la Révolution française. Cependant, ce déclin de la foi qui est compensé par une lutte contre le paganisme aurait, selon lui, inquiété les Pères de l'Église, et ce, dès les premiers siècles de notre ère. Voir «Paganisme et Christianisme».

de façon à tromper les lecteurs sur le vrai sens d'une des règles de l'Index. Tout ce qui devait servir de preuves aux thèses gaumistes est donc réinterprété par Chandonnet comme des falsifications délibérées, comme des lectures partielles et mal traduites.

Quant au troisième intervenant, l'abbé Buteau, aîné de Chandonnet au Séminaire de Québec, il vient mettre en doute les rectifications opérées par Chandonnet au chapitre des citations des autorités religieuses. Et il soutient de son côté que le gaumiste n'a rien falsifié, lisant Chandonnet et retournant contre lui bon nombre de développements plus ou moins ambigus quant à leur pertinence, de façon à soustraire l'adversaire de Chandonnet à l'accusation de falsification.

Or, pour deux raisons, il n'y arrivera pas. D'abord, parce qu'une lecture serrée des trois textes permettrait sans doute de montrer que Chandonnet oppose des arguments aux gaumistes auxquels ceux-ci ne peuvent répondre (notamment en ce qui concerne la forte compatibilité morale entre certains auteurs païens et chrétiens); ensuite, parce qu'à Rome on finira par trancher la question en affirmant que les païens ont été suffisamment expurgés.

Les entretiens philosophiques

Nous nous reporterons maintenant aux «Entretiens philosophiques» qui datent des années 1867-68. À son retour de Rome, Chandonnet est nommé principal de l'École Normale Laval. On raconte qu'un «certain nombre de citoyens et de jeunes messieurs de la ville» vinrent de l'extérieur lui proposer de tenir une série de conférences

philosophiques. Elles se tiendront deux fois par semaine, le soir. Ce ne sont donc pas des cours offerts aux étudiants de l'École Normale, mais bien des conférences ouvertes au public de Québec.

L'objet de ces conférences est la puissance et l'étendue du domaine de la raison et, par extension, les rapports entre philosophie et théologie. Toutes les séances ont été résumées sous formes de «comptes rendus analytiques» dans *L'Événement*, un journal de Québec, et là encore on trouve de quoi surprendre le lecteur d'aujourd'hui, puisque c'est dans le haut de la première page qu'on imprime chaque semaine ces comptes rendus. Et il est bel et bien question de philosophie. Chandonnet fait remarquer qu'à son époque, on exagère la puissance de la raison, de même qu'inversement, certains religieux en dénigrent l'importance. Il y a deux extrêmes qu'on doit dénoncer sur ce qui échoit à notre raison. Il convient de retrouver une voie moyenne: «Tenons-nous, messieurs, dans ce milieu qui est la vertu, par conséquent la vérité³.» Chandonnet ne prétend pas à l'originalité, il se réfère à l'Église qui a proscrit ces deux extrêmes, comme «les vices contraires, l'excès et le défaut». Exagérer l'usage possible de la raison, tout comme prétendre s'en passer, voilà qui résulte soit de l'orgueil et de l'indépendance d'esprit, soit du mépris de l'autorité, ou encore de la crainte de la vérité. Toutes attitudes, proprement éthiques, dont

3. Il est clair que le christianisme n'a pu manquer de reconnaître les positions éthiques d'Aristote. Ce qui milite en faveur de l'idée suivant laquelle bon nombre d'auteurs païens pouvaient paraître compatibles avec les enseignements de l'Église. Et pas seulement à l'époque de Chandonnet...

l'usage abusif ou le dénigrement de la raison reçoivent leur sens véritable.

Chandonnet soutient donc dans son discours une argumentation, analyse une polémique (pas vraiment extérieure à lui...), identifie au fond un enjeu qui oppose les *rationalistes* et les *traditionalistes*.

Les premiers, dit-il, parlent au nom de la raison philosophique; ce qu'ils revendiquent, c'est non seulement son existence, sa distinction, sa légitime liberté d'action, mais son indépendance absolue, sa suprématie, sa souveraineté universelle, en face non seulement des sciences naturelles, mais encore de la science surnaturelle de la révélation. De là, négation de la révélation, abolition de la foi. Les traditionalistes, au contraire, sans néanmoins les comprendre tous, ont pris en main la cause de la révélation: c'est plus qu'une lutte, c'est une réaction. Vous niez, disent-ils, la révélation surnaturelle, vous détruisez la foi: eh! bien, nous soutiendrons que sans cette même révélation la pensée humaine est impossible, et que le premier acte de l'homme est un acte de foi. Or messieurs, que suit-il de là? Que la pensée humaine est morte, la foi impossible, la révélation surnaturelle inutile, puisque en effet le mot, dont la signification est arbitraire, ne saurait à priori conduire à l'idée, et que l'acte de foi ou d'adhésion à une vérité sur témoignage exige essentiellement la précession de plusieurs connaissances⁴.

Il y a donc récusation des deux partis en opposition; le parti de la foi chez les traditionalistes est même plus sévèrement condamné que celui des rationalistes parce que, dit-il, «le traditionalisme détruit simultanément la science et la foi». Mais il n'en reste pas moins qu'on recherche ce juste équilibre, cette «analogie», écrit Chandonnet, qui est «la distinction et l'harmonie de la raison phi-

4. T. A. Chandonnet, «Compte-rendu analytique des *Entretiens philosophiques*», dans *L'Événement* du 30 décembre 1867, première page.

losophique et de la foi». À travers une série de commentaires d'auteurs chrétiens (Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église Catholique*; R.P. Perrone, *Tractatus de Locis Theologicis*; R.P. Matignon, *Liberté dans la foi catholique*), Chandonnet veut transformer la lecture et l'opinion du chrétien concernant Descartes. Certaines idées cléricales au sujet de ce dernier sont à réviser: on a prétendu, en effet, qu'il serait le principal responsable de l'autonomie de la raison dans les temps modernes et que son renouvellement de la méthode philosophique se dispensait de la révélation et de la foi pour n'accéder qu'avec l'usage de la raison à la vérité. Contre ces opinions, Chandonnet s'attache à montrer que, s'il met de côté les vérités de la foi pour ne s'intéresser qu'aux idées relatives à la connaissance et à la certitude, Descartes non seulement ne doit pas être tenu responsable des hostilités qui séparent la science et la foi, mais il s'avère un descendant en droite ligne des Pères du christianisme. L'Index interdisant la lecture de Descartes est, selon Chandonnet, à clarifier quant aux causes de cette interdiction; et il parvient à le contourner en exposant fort brillamment, non pas pourquoi Descartes est à l'Index, mais ce qui ne peut être les raisons pour lesquelles il s'y trouve:

Or, messieurs, en supposant qu'il soit permis d'ignorer la cause précise pour laquelle Descartes est à l'Index, il est au moins facile en passant d'écarter certains points pour lesquels il est faux de dire qu'il y soit. Il n'y est point à cause de sa théorie sur l'origine des idées, laquelle est seule pour le moment en cause...

(Jusqu'à ce moment Chandonnet, en effet, n'avait parlé à propos de Descartes que de la question de l'innéisme des idées, indiquant au passage qu'elles ne sont pas, pour Descartes, distinctes de l'âme, que la faculté de pensée n'y est pas séparée

de la foi. Mais il y a d'autres raisons pour lesquelles Descartes n'est pas condamné et elles doivent être énumérées à ce moment pour permettre à la conférence de se poursuivre en contournant encore une fois l'Index ou en le nuancant...)

Il [Descartes] n'y est point [à l'Index] à cause de sa méthode philosophique bien comprise; point non plus à cause d'une foule de ses opinions philosophiques répandues, exposées, enseignées librement dans les écoles philosophiques du monde entier, après lui, même avant. Il n'y est point, pour parler généralement, à titre de véritable père du rationalisme moderne, encore moins à titre de panthéiste ou d'athée⁵.

Nous nous arrêterons ici. Il serait impossible de résumer les «Entretiens philosophiques» sans y consacrer beaucoup d'espace. Seulement, il semble minimal d'indiquer des pistes de lecture. De faire remarquer, entre autres choses, que *la querelle de 1864-65 qui avait opposé Chandonnet aux gaumistes avant ses études à Rome reste très présente dans toute l'argumentation de ces «Entretiens philosophiques»*. Si bien que la polémique, dite «question des classiques», reçoit à travers les conférences de 1867-68 une lumière tout à fait différente. Lisons encore, à titre d'exemples, deux courts fragments qui y font explicitement allusion:

Pour nous, messieurs, catholiques avant d'être partisans, contentons-nous de raisonner ainsi: tel livre est à l'Index, donc il existe une raison suffisante pour qu'il y soit. Et nous n'en demandons pas davantage pour nous garder de le lire sans permission. Si, après cela, je veux savoir laquelle des raisons *suffisantes* a réellement suffi, je demanderai cette connaissance à d'autres sources... à notre ami de St-Hyacinthe par exemple⁶.

5. *Ibid.*

6. Par «ami de St-Hyacinthe», Chandonnet réfère au présumé gaumiste qui, deux ans plus tôt, y faisait imprimer une brochure en conservant l'anonymat.

Le deuxième fragment fait directement allusion à la série d'articles dont nous avons parlé plus haut:

Les citations ont un double effet. Aux yeux de certaines personnes, c'est tout. Ce qui leur faut, à elles, c'est un nom, et tant mieux, s'il est étrange; c'est un texte imprimé, faux ou non, authentique ou *falsifié*; pourvu qu'on cite c'est assez, elles sont contentes.

C'est cependant jusqu'en ses plus fines tournures que les «Entretiens philosophiques» poursuivent la même réfutation des gaumistes qui avait commencé, pour Chandonnet, deux ans auparavant. Non seulement la «lutte» est-elle reprise mais il s'agit maintenant de dégager tout ce qu'on pourrait appeler l'horizon de compréhension à l'intérieur duquel s'affrontent les «traditionalistes» (gaumistes) et les «rationalistes» (libéraux). Le ton, après les études à Rome, a changé. Chandonnet met en question l'opposition qui est au fondement de toute une époque. Cette mise en question, à l'avant-plan des conférences de 1867-68, n'est entrevue ni du côté gaumiste, ni du côté libéral. Il est probable que l'écart entre un gaumiste et un libéral est beaucoup trop grand pour qu'il y ait une écoute réciproque. L'opposition règne mais n'est pas *pensée* par les partis adverses. Ce que Chandonnet s'essaie à faire⁷.

Autrement dit, contre l'image superficielle de Chandonnet qui semble toujours se soumettre à l'autorité de ses supérieurs et à celle de la Ville éternelle (ainsi qu'il nomme Rome), il faut voir si

7. On pourrait se demander jusqu'à quel degré il ne s'essaie pas à penser ce que les positions respectives doivent au contexte, non plus sociohistorique ou politique, mais à l'horizon de compréhension dont dérivent aussi bien les conditions sociales, temporelles et politiques que les positions déterminées qu'on y occupe.

une juste position philosophique de la question des rapports entre foi et raison, telle qu'elle s'opère dans les «Entretiens philosophiques» en 1867-68, ne transcende pas aussi bien les positions extrêmes traditionalistes et rationalistes que l'espace socio-politique à l'intérieur duquel elles interviennent. Quant à ce «centre» qu'occuperait Chandonnet, il n'est pas explicable, ni descriptible, en termes politiques ou historiques. Il est douteux que Chandonnet soit parvenu à pousser son ex-position jusque là; de nombreux textes contrediraient notre hypothèse: par exemple, en montrant les choix sociaux parfois explicitement progressifs et par ailleurs éminemment conservateurs de Chandonnet. Mais chose certaine, en insistant sur une juste position des rapports entre foi et raison, il touche à quelque chose qui est plus fondamental, plus déterminant que tous les contemporains qui ne comprennent, de la situation, que les dangers de la régression de la foi ou que les bienfaits techno-industriels et politiques de la raison instrumentale. Cette insistance à creuser une question qui n'a pas d'âge, ni d'origine est toute philosophique⁸.

Foi et raison

Sur quoi, nous passerons en terminant à la dernière époque de la vie de Chandonnet. Nous y lirons un autre texte, (publié en 1985 dans le numéro déjà cité de la coll. Recherches et Théories, p. 133-152) et qui s'intitule «Un point de contact entre la science et la foi».

8. À titre indicatif, rappelons que le problème chrétien du rapport entre *foi* et *raison* est la traduction «latine» du problème grec qui se poserait plutôt dans les termes de *doxa* et d'*épistémè*.

Originellement publié dans la *Revue de Montréal* en 1877, dix ans après les «Entretiens philosophiques», ce texte continue de faire signe vers les mêmes problèmes. Or, on sera déçu de constater, à première vue, qu'«Un point de contact entre la science et la foi» ne semble être engagé dans aucune polémique qui soit comparable à celle dont nous analysions tantôt les effets en 1867-68. Il y est question d'une simple rectification apportée à la conférence d'un prêtre nommé Maurault. Chandonnet ne s'attaque pas réellement à sa conférence, il veut seulement réinsister sur ce qu'elle met en jeu et préciser certaines affirmations de Maurault quant à la puissance de la raison.

La difficulté qui se pose en premier lieu tient à la lecture de saint Thomas. On retrouve ici une certaine mise à distance de ce dernier, dont la seule autorité était déjà partiellement mise en doute en 1867. Il est nécessaire de sortir du seul texte de saint Thomas pour rendre compte des rapports entre foi et raison. Non pas pour relever chez lui des erreurs de doctrines, mais pour développer plus à fond sa pensée.

Pour saint Thomas, la foi et la science ne peuvent avoir le même objet. Croire et savoir n'impliquent pas un même rapport à l'objet. Le savoir est même ce qui détruit la croyance du fait que la *vision* de l'objet, sa *démonstration scientifique*, rend superflue l'adhésion à un témoignage, ce qui constitue la foi. Cette dernière, en effet, n'a pas en *vue*, ne *sait* pas elle-même la vérité. Ainsi il peut arriver que certains hommes croient ce que d'autres savent. Mais un même homme ne peut croire et savoir une même chose. S'il en a un savoir il n'y adhère plus par la foi. On peut comprendre cela

également de la manière suivante: si la foi en quelque chose existe, elle est un rapport à la chose qui n'est *pas encore*, Science, «absolument parlant».

La distinction fondamentale qui circule dans le texte de Chandonnet est la distinction entre la «*science de l'intelligence*» et la «*science de la vision béatifique*». La première est la science naturelle des hommes qui coexiste, pour nous, avec la foi; cette coexistence, parfois pacifique, parfois hostile, est la *principale opposition* dont il a été question jusqu'ici, *elle commande toute la polémique qui divise les traditionalistes et les rationalistes*. On a vu Chandonnet dénoncer l'abstraction de ces deux extrêmes. Or ce qu'il rend maintenant parfaitement clair c'est que la démonstration scientifique, qu'on pourrait caractériser comme la fondation en raison d'un discours, est incapable d'en finir avec la foi puisque, dit-il, «la science de l'intelligence ne l'exclut pas *absolument* mais *relativement*» (c'est moi qui souligne). *Ce qui exclut absolument la foi* (qui est un certain rapport à l'objet par lequel j'adhère à la vérité de Dieu simplement par témoignage ou par révélation), *c'est «la science de la vision béatifique»*. Il faut donc que cette dernière soit, en quelque sorte, le dépassement, voire la suppression et la conservation de l'opposition entre science et foi. Elle passerait ainsi au-delà de ce rapport. Mais nous ne faisons que présumer que c'est ce qui guide la pensée de Chandonnet. Si l'hypothèse s'avérait confirmée par une relecture des écrits présentés ici, il serait possible de voir aussi où le philosophique se sépare du théologique. D'y voir une tension entre les deux. Chose certaine, la «suppression» de la foi chez Chandonnet ne correspond absolument pas à une valorisation de la rationalité. S'il est possible

de dire qu'elle correspond à l'accès à la «science de la vision béatifique», il est sans doute plus délicat de décider si cette science appartient encore à la théologie; et tout aussi difficile de penser que la philosophie (au sens rationaliste du mot) pourrait s'y reconnaître.

Ceci ne devrait guère étonner, à supposer que l'on ait remarqué que depuis maintenant plus d'un siècle se sont manifestés de nombreux symptômes d'une fin de la philosophie. On pourra penser que ce problème déborde notre sujet, mais, les travaux de Chandonnet en témoignent, ils le traversent lui aussi.



T.-A. CHANDONNET

**Paul Marc Sauvalle,
un journaliste rebelle***

Claude-Elizabeth Perreault

chercheure

* Cette recherche a été rendue possible grâce à une subvention du F.C.A.R., auquel j'adresse mes remerciements. Je voudrais aussi exprimer ma gratitude à madame Suzanne Leblanc et à monsieur Claude Panaccio pour l'aide qu'ils m'ont apportée au cours de la recherche et de la rédaction du présent article.

... of the ...
... of the ...
... of the ...

... of the ...
... of the ...
... of the ...

Paul Marc Gauselle
un journaliste rebelle

Claude F. ...

... of the ...
... of the ...
... of the ...

Les chercheurs d'ici profitent maintenant d'une littérature abondante sur l'analyse des idéologies au Canada français. La pensée ultramontaine a été particulièrement fouillée dans plusieurs ouvrages importants¹. Par contre, le libéralisme, adversaire de l'ultramontanisme, a reçu moins d'attention de la part des chercheurs, de telle sorte que certains d'entre eux doutent même qu'une idéologie libérale véritable ait existé au Québec². Nous n'entendons pas répondre ici directement à cette pertinente question mais nous espérons pouvoir contribuer à une meilleure connaissance de la pensée libérale québécoise en présentant un

1. On pense entre autre à: Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec*. Mtl, Hurtubise HMH, 1978, et au récent livre *Les ultramontains canadiens-français*, sous la direction de Nive Voisine et Jean Hamelin, Mtl, Éditions du Boréal Express, 1985.

2. A., Vachet, «L'idéologie libérale et la pensée sociale au Québec» in *Philosophie au Québec* sous la direction de Claude Panaccio et Paul-André Quintin, Mtl, Bellarmin, 1976, p. 113-126.

homme qu'on identifiait à un libéralisme exacerbé, Paul Marc Sauvalle (1857-1920). Nous verrons alors que malgré son ardent combat pour que soient respectées certaines libertés fondamentales (liberté de presse, de parole, de conscience) et réalisées certaines réformes capitales (séparation de l'Église et de l'État, instruction laïque et obligatoire), le libéral Sauvalle n'ira pas jusqu'à prôner la propriété capitaliste et l'individualisme. Peut-être était-il trop occupé à s'insurger contre les exemptions de taxes des communautés religieuses et la dîme des curés...

1. De la France, du Mexique et d'ailleurs

En 1891, un journaliste et ex-militaire français, Paul Marc Sauvalle, faisait paraître à Montréal le récit de ses «aventures cosmopolites»: *Louisiane — Mexique — Canada*. Essai de «ranch» à San Antonio, déplacements illicites en train de marchandises avec d'anciens communards, travail dans une manufacture de bardeaux, duel et fuite dans les montagnes mexicaines ne sont que quelques-unes des étonnantes péripéties relatées par ce jeune écrivain, naguère friand amateur de mondanités parisiennes³.

Le rocambolesque récit de Sauvalle demeure toujours captivant, mais une anecdote attirera particulièrement l'attention de ceux qu'intrigue ce journaliste bagarreur qui fut très actif au Canada

3. «Je pensais aux bons petits soupers parisiens envolés, aux moelleux fauteuils de l'Opéra, aux boulevards à minuit, à bien de (sic) choses dont la jouissance et la dépense aussi exagérée que répétée m'avaient voué à ces pérégrinations exotiques» (P.M. Sauvalle, *Louisiane — Mexique — Canada*, Montréal, Desaulniers et Leblanc, Imprimeurs, 1891, p. 11).

français à la fin du XIX^e siècle. Nous voulons parler ici de son expulsion *manu militari* du Mexique à la suite d'une polémique avec le gouvernement de ce pays. Il serait oiseux d'entrer dans les détails de cet incident, notons seulement que Sauvalle s'est attiré l'animosité du gouvernement mexicain en faisant paraître dans le *Trait d'Union* dont il était alors rédacteur en chef, des articles politiques où, non content de critiquer ouvertement une loi qui, selon lui, compromettait dangereusement le commerce français, il mettait de l'avant des informations discréditant sans l'ombre d'un doute l'administration du gouvernement mexicain. Les déboires que valurent à Sauvalle ses écrits en terre mexicaine nous font deviner un intellectuel provocateur que les contretemps et les contrecoups n'intimident pas trop. Son activité journalistique au Canada français confirmera, comme nous le verrons, cette impression.

2. Des revues et des chicanes

C'est donc passablement rompu au métier de journaliste et, il semble approprié de le mentionner, fasciné par le développement industriel et l'exploitation des ressources naturelles constatés aux États-Unis, que Sauvalle débarque en 1884 dans un Canada français où ne manquent pas les groupes réfractaires aux changements sociaux et au progrès. Malgré cela, Sauvalle ne tarde pas à afficher ses couleurs, puisque dès 1885, et pour dix ans, il entre à *La Patrie*, journal à l'époque manifestement sympathique au parti libéral. Par la suite, Sauvalle collaborera à de nombreuses revues plus ou moins vindicatives et dont plusieurs eurent une existence très éphémère. Mentionnons entre

autres le conciliant quotidien *La Bataille*⁴ (14 déc. 1895 — 10 mars 1896) et *La libre parole illustrée* (22 août — 14 nov. 1896) dont le programme pour le moins grandiose⁵ aurait exigé pour sa réalisation beaucoup plus de persévérance. C'est cependant à *Canada-Revue*, «organe de toutes les libertés» où il sera rédacteur en chef du 23 juillet 1892 au 2 septembre 1893, que Paul Marc Sauvalle, sous le pseudonyme de Duroc, exprime avec le plus de conviction ses idées sociales progressistes.

Il fut de la sorte, on le devine bien, mêlé à bon nombre de querelles dont deux en particulier méritent d'être signalées: la querelle des deux poètes William Chapman et Louis Fréchette et le procès Tardivel.

Le différend qui fit s'affronter Fréchette et Chapman ne se résume pas, il semble presque banal de l'affirmer, à une rivalité de poète en quête de reconnaissance nationale pas plus qu'à une croisade d'éthique professionnelle. Il déclencha «une des plus violentes polémiques du XIX^e siècle⁶» où fut cristallisée en quelque sorte la lutte tenace que se livraient deux groupes aux idéologies adverses:

4. «Le rédacteur et fondateur (Sauvalle) s'engage même à se tenir scrupuleusement à l'écart des démêlés religieux et des scandales sociaux ou judiciaires» (A. Beaulieu et J. Hamelin, *La presse québécoise, des origines à nos jours*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1977, tome 3, 1880-1895, p. 355).

5. «Nous nous lançons dans une guerre impitoyable aux abus, aux sottises, aux injustices, aux erreurs et aux préjugés, dans une campagne implacable de réforme, d'éducation et de progrès» (A. Beaulieu et J. Hamelin *La presse québécoise...*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979, tome 4, 1896-1910, p. 15).

6. Guy Champagne, *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec des origines à 1900*, Montréal, Fides, 1978, p. 440.

les conservateurs ultramontains et les libéraux. Chapman, applaudi par une élite conservatrice qui se méfiait du poète couronné⁷ à cause de ses affinités avec le libéralisme⁸, tenta résolument de le démolir dans son livre *Le Lauréat*⁹ en démontrant qu'il plagiait. Sans doute ne prévoyait-il pas la riposte cinglante que lui réservait un ami et admirateur de Fréchette, Paul Marc Sauvalle. Celui-ci publie en effet un livre: *Le Lauréat manqué. Un voleur qui crie: au voleur!*¹⁰ dans lequel il invective Chapman¹¹, l'accuse de n'être lui-même qu'un méprisable plagiaire et profite de l'occasion pour écorcher malicieusement au passage les alliés de Chapman qui ne sont autres que les porte-parole de l'ultramontanisme conservateur:

Fréchette est un plagiaire: il a *subtilisé* — c'est le mot employé — une rime à Chapman! Il en manquait. Avez-

7. Fréchette reçoit le prix Montyon de l'Académie française en 1880.

8. «Le travail de M. Chapman réduit M. Fréchette à sa plus simple expression. De la réputation littéraire de ce prétendu poète national, il ne reste que bien peu de chose.

Ce travail est méritoire et vraiment patriotique, car une réputation littéraire mal acquise est une véritable injustice qu'il faut réparer, une honte publique qu'il faut effacer... Si, au moins M. Fréchette n'avait pas abusé de cette réputation usurpée! Mais depuis quelque temps, surtout, il avait mis son prestige littéraire au service d'une mauvaise cause...» (*La Vérité*, «Le livre de M. Chapman», samedi 7 avril 1884, p. 7).

9. W. Chapman, *Le Lauréat. Critique des œuvres de M. Louis Fréchette*, Québec, Léger Brousseau, 1894, XVI, 323 p.

10. Montréal, [S.e.], 1894, 69 p. Paru d'abord dans *La Patrie*, 21 et 28 avril, 5, 12, 19, 24 et 26 mai 1894, p. 2.

11. Sauvalle qualifie Chapman de «coucou de la poésie» (*Ibid.*, p. 10) et voici dans quels termes il parle de son livre: «Je ne m'arrêterai pas à faire ressortir la stupidité colossale, de presque tous les reproches adressés à M. Fréchette par son détracteur; c'est par trop bête» (*Ibid.*, p. 11).

vous jamais conçu rien de plus idiot? Eh bien, tout le livre est de cette force. Et ça été publié par le *Bon Combat* de l'abbé Baillargé, reproduit par le *Courrier du Canada* du grand Thomas Chapais, et par la *Vérité* de l'incommensurable Tardivel surnommé Pistolet parce qu'il a le dos rond, le fond noir, et qu'il part tout d'un coup¹².

Celui que Chapman baptisait le «paravent» de Fréchette fait preuve dans sa participation à cette querelle d'un goût manifeste pour la polémique agressive et d'une aversion non dissimulée à l'endroit des défenseurs du conservatisme.

Ce n'était cependant pas la première fois que le nom de Sauvalle prenait la vedette. Peu de temps auparavant, soit en octobre 1892, avait en effet débuté la bruyante affaire Sauvalle — Tardivel¹³ qui nous a laissé des écrits extrêmement riches de sens. Au sujet de Tardivel, rappelons seulement que d'aucuns l'ont perçu comme le «champion de l'ultramontanisme québécois¹⁴», qu'il fut le vaillant propriétaire du journal ultramontain *La Vérité* et l'infatigable défenseur d'un journalisme catholique sans lequel, croyait-il, la société canadienne-française risquait la déchéance voire l'annihilation:

Car, enfin, on ne saurait douter que les misères qui s'étalent sous nos yeux: mauvais théâtre, mouvement en faveur de la *neutralité*: hôpital *neutre*, bibliothèques,

12. Sauvalle, *Le lauréat manqué...*, p. 11.

13. On pense au procès bien sûr mais aussi à la décision avec appuis et publicité d'aller en appel que prend Tardivel: «Sur l'avis des meilleurs jurisconsultes du pays, je portai l'affaire en appel.» (Tardivel, *Mélanges ou recueil d'études religieuses, sociales, politiques et littéraires*, Québec, Imprimerie de S.A. Demers, 1903, p. XIV). Il ne faudrait pas oublier non plus le secours financier et moral public que lui apportèrent ses amis de cœur ou d'idées relativement à cette affaire.

14. Séraphin Marion, «Canada-Revue et Mgr Fabre», *Lettres canadiennes d'autrefois*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, vol. VIII, 1952, p. 76.

écoles, associations neutres; [...] on ne saurait douter [...] que toutes ces misères ne doivent être attribuées, en grande partie, selon la pensée de Léon XIII, à *l'empoisonnement par les journaux*. Qui oserait dire que nous en serions là aujourd'hui si la presse catholique avait pu, avec l'aide et les encouragements de tous, remplir sérieusement son rôle parmi nous¹⁵?

Lorsque Tardivel parle de mauvais journaux aux influences néfastes, on sait qu'il se réfère notamment à *Canada-Revue* dont Sauvalle fut, comme on l'a déjà dit, rédacteur en chef. Tardivel croyait sans doute porter à cette feuille détestée un coup mortel en annonçant dans *La Vérité* que son rédacteur avait gagné les rangs des méthodistes¹⁶. Malheureusement pour lui, Tardivel faisait face à un adversaire coriace et, bien qu'ayant maladroitement tenté de corriger ses propos erronés¹⁷, il dut subir tous les désagréments d'un procès pour diffamation que lui intenta Sauvalle¹⁸. Le 29 juin 1894, le juge Jetté prononçait son verdict¹⁹: Tardivel est perdant. Le texte de ce

15. Tardivel, *Mélanges ou recueils...*, Québec, Imprimerie de S.-A. Demers, 1903 Tome III, p. LVI, LVII.

16. «Le Paul Marc Sauvalle, méthodiste, doit nécessairement être le même que le Marc Sauvalle qui s'écrie dans le *Canada-Revue*: «Et, catholiques, nous le sommes, dussions-nous avoir à lutter envers et contre tous, pour rester dans la foi où nous avons été élevés!» A-t-on jamais vu hypocrisie pareille!» (*La Vérité*, samedi 8 oct. 1982, p. 3).

17. «J'appris bientôt après qu'il était officiellement catholique. Je publiai aussitôt et spontanément une rectification, mais je ne pus m'empêcher de dire que le cas de M. Sauvalle *catholique* faisant baptiser ses enfants par un ministre hérétique était plus grave que je ne l'avais supposé» (Tardivel, *Mélanges ou recueils d'études religieuses*, 1903, Tome 3, p. XIV).

18. «Le seul de mes procès qui m'ait réellement peiné, tout en me causant de lourds dommages, fut l'affaire Sauvalle» (Tardivel, *Ibid.*, p. XIV).

19. «Un jugement», *Canada-Revue*, V, 19 (août 1894), p. 292-3.

jugement constitue un document d'un intérêt indéniable: véritable condensé du conflit qui opposa non seulement deux hommes mais aussi deux revues et deux écoles de pensée. Tardivel s'y montre digne de sa légendaire orthodoxie lorsqu'il rappelle dans sa défense les lois de l'Église et tente de justifier ses propos diffamatoires à l'endroit de Sauvalle en affirmant qu'il était le rédacteur «d'articles attaquant le clergé catholique et le sacrement de pénitence, et plaçant par là le dit journal au nombre de ceux directement hostiles à l'Église catholique...»²⁰ Par contre le texte du jugement, en rappelant que Sauvalle, «quoique mécontent» se proclamait catholique, tend à tempérer le contenu dévastateur des articles du *Canada-Revue* condamnés par Tardivel tout en affirmant lucidement que dire d'un catholique qu'il est méthodiste, dans la province, à cette époque, risquait de lui causer un préjudice important²¹.

L'affaire n'en restera pourtant pas là. Persuadé qu'il se trouve «injustement frappé» et enhardi par un groupe de partisans subitement inquiets de la jurisprudence, Tardivel ira en appel. Pour une seconde fois pourtant, le jugement fait triompher Sauvalle en confirmant la conclusion du juge Jetté d'après qui les propos de Tardivel étaient de nature à compromettre la carrière du journaliste de *Canada-Revue*. Dans les deux clans on aura vite fait cependant de déceler dans le

20. «Sauvalle vs Tardivel», *Canada-Revue*, V, 19 (août 1894), p. 292.

21. «Attendu qu'au point de vue de la majorité de la population de cette province, l'affirmation du fait qu'une personne est *méthodiste*, alors qu'en réalité cette personne est catholique, et qu'elle se dit catholique, constitue une injure qui affecte considérablement cette personne et lui fait un tort grave...» (*Canada-Revue*, *ibid.*, p. 293).

dénouement du procès ou bien le triomphe aberrant de l'école anticléricale aux dépens de la grande cause catholique ou bien l'équitable victoire de la loi civile sur une Église indûment influente et l'approbation d'une contestation des abus ecclésiastiques. De toute manière, le journaliste du *National* qui imagina un conférencier parlant de cette affaire en 1994 avait probablement raison en lui prêtant ces paroles:

Rien de plus typique [...] rien ne montrera mieux quels furent les préjugés, les mœurs, les sentiments de nos compatriotes à la fin du dix-neuvième siècle, que le procès dont le juge Jetté vient de dire le dernier mot²².

3. Le *Canada-revue*, «pas si méchant qu'on voudrait le faire croire²³»

L'affaire Sauvalle-Tardivel n'aurait sans doute jamais vu le jour n'eût été l'existence de *Canada-Revue* dans lequel Paul Marc Sauvalle dénonçait ardemment le type de société à caractère théocratique que prônaient les ultramontains. En lisant sa lettre d'adieu en tant que rédacteur en chef²⁴, on s'aperçoit que Sauvalle concevait sa revue comme une revue à idées œuvrant pour une juste cause, la «conquête des droits populaires» méconnus ou bafoués. Mais avant de cerner le contenu des revendications de Sauvalle à l'intérieur de *Canada-Revue*²⁵, nous donnerons un bref aperçu

22. «À propos de Torquemada, de Judas et autres» rapporté dans *La Vérité*, samedi 28 juil. 1894, p. 2-3.

23. *Canada-Revue* (III, 27 (24 déc. 1892), p. 421).

24. Marc Sauvalle, «À nos lecteurs», *Canada Revue*, IV, 35 (2 septembre 1893).

25. *Canada-Revue*, Montréal, Janv. 1890 — août 1894, mensuel; hebdomadaire 23 juil. 1892 — 31 mars 1894; bimensuel 7 avril 1894; mensuel juillet 1894. Fondateur: Aristide Filiatreault.

du programme fixé pour le journal par ses artisans et nous rappellerons les controverses et les événements spectaculaires auxquels a donné lieu sa parution.

Un article de 1892²⁶, par exemple, révèle que les collaborateurs de *Canada-Revue* se présentent comme faisant partie d'une élite avant-gardiste²⁷ et manifestent régulièrement à l'endroit de leurs rivaux idéologiques une attitude condescendante et sarcastique:

Pour ce qui est de la religion, nous nous contenterons de suivre notre Saint Père Léon XIII et d'être orthodoxes, peut-être un peu plus que notre Ordinaire, peut-être mais sûrement beaucoup moins que M. Tardivel²⁸.

En plus de faire des choix politiques nettement identifiés²⁹, les journalistes de *Canada-Revue*, insatisfaits de vivre dans une société ralentie dans son évolution par une «pollution» cléricale, annoncent la venue des temps nouveaux³⁰ et entre-

26. La rédaction, «Programme», *Canada-Revue*, III, 5 (23 juil. 1892), p. 65-66.

27. «... Marc Sauvalle, et tant d'autres qui ne demandent qu'à s'enrôler dans nos rangs, sont autant de noms qui, dans notre race, personnifient le groupe instruit et progressif.» *Canada-Revue*, III, 5 (23 juil. 1892), p. 65.

28. *Ibid.*, p. 66.

29. «À la veille des élections fédérales de 1891, la *Canada-Revue* opte pour Laurier et la théorie de la réciprocité contre celle du protectionnisme des conservateurs» (A. Beaulieu, et J. Hamelin, *Les journaux du Québec de 1764 à 1964*, Québec, P.O.L. 1965, p. 67).

30. «Le but de notre revue à sa fondation était d'amener dans l'ordre social, politique et religieux, dans la littérature et dans l'éducation, les réformes que nécessitait notre état arriéré et rétrograde, la suppression des abus dont souffrait notre population» (Duroc, *Canada-Revue*, III, 28 (31 déc. 1892), p. 433-34).

prennent des batailles concrètes en faveur de réformes comme celles qu'énumère si clairement Sauvalle sous le pseudonyme de Duroc:

Élimination du clergé de la politique.
Suppression des exemptions de taxe.
Réforme de l'éducation sous le contrôle de l'État.
Création de bibliothèques publiques.
Création d'une Université canadienne laïque.
Réglementation des constructions ecclésiastiques dans les municipalités rurales.
Réforme de la magistrature³¹.

Canada-Revue se présente donc comme un organe de combat qui dénonce des travers sociaux, qui identifie des coupables et qui propose des mesures correctives dont la première est nécessairement la liberté de parole. C'est en mobilisant les fervents de liberté, de progrès et de démocratie que *Canada-Revue* entend travailler au bien-être et à l'émancipation d'un peuple engourdi par une éducation insuffisante ou inadéquate contrôlée par une institution despotique, l'Église. Il va sans dire qu'une telle approche, ajoutée à un style corrosif, avait de quoi susciter une certaine fébrilité chez les puritains et les conservateurs. La mise au jour par *Canada-Revue* de scandales de mœurs impliquant des membres du clergé³², son attitude

31. Duroc, «Vengeance», *Canada-Revue*, IV, 9 (4 mars 1893), p. 129.

32. «Nous avons été l'objet de toutes les insultes de la presse ultramontaine lorsque nous avons dénoncé le scandale commis par l'abbé Guyot, ces cris ont redoublé lorsque nous avons osé prétendre que Guyot n'était pas le seul de son espèce dans le clergé canadien et lorsque nous avons demandé aux chefs du troupeau de jeter les yeux autour d'eux pour découvrir les sujets indignes» (Justice, «Encore un scandale» *Canada-Revue*, IV, 7 (18 fév. 1893), p. 98).

critique face aux manifestations religieuses flamboyantes³³, ses fréquents appels à la contestation du pouvoir clérical³⁴ font pleuvoir sur cette feuille gênante, les invectives et les interdits. À *La Vérité* on s'écrie: «Jamais, la province de Québec n'a été affligée d'un journal aussi odieux que ce *Canada-Revue*³⁵.» Suite à un article paru dans *Canada-Revue* (15 oct. 1894) ce même journal *La Vérité* (samedi 22 oct. 1892, p. 3) s'insurge contre l'organe contestataire et justifie le statu quo en énonçant une grande «loi universelle et invariable»:

Voici un appel direct aux passions populaires contre les évêques! Et pourquoi? Parce que ceux-ci ont constaté un fait politique qui existe dans tous les pays, qui a toujours existé, qui existera toujours. Ce fait, clair comme le jour, c'est qu'il faut, pour que la société civile puisse se maintenir, autorité, d'un côté, soumission, de l'autre...

Dans l'espoir de limiter l'attrait et l'influence de *Canada-Revue*, ses opposants, en plus d'accu-

33. «Toutes ces associations, pèlerinages et manifestations de la piété extérieure ne sont pas la religion. Elles en sont l'expression lorsqu'elles ne donnent lieu à aucun abus, mais il vaudrait mieux les supprimer, si elles doivent avoir pour effet de faire oublier la religion pour le prêtre, le culte du vrai Dieu pour certaines pratiques propres à entretenir la superstition et cette espèce de mysticisme romanesque qui, chez certaines natures exaltées, peut conduire à des développements dangereux» (Ignotus, «Nos travers. Le culte du prêtre», *Canada-Revue*, III, 13 (17 sept. 1892), p. 196-7).

34. «Notre clergé a usé et abusé de tout. Il commande partout: il fait la pluie et le beau temps, à sa guise, à la ville comme à la campagne, dans nos grandes comme dans nos petites écoles, chez les rouges comme chez les bleus: nous sommes à sa merci; il fait et défait nos lois; nous ne pouvons naître, vivre, ni mourir sans sa permission... Il semble que cet état de choses a duré trop longtemps dans notre Province» (Le vengeur, «Notre clergé», *Canada-Revue*, III, 4 (avril 1892), supplément au *Canada-Revue*, p. 3).

35. *La Vérité*, samedi le 5 nov. 1892, p. 3.

ser ce journal d'être dans l'erreur, exploitent un discours imagé extrêmement saisissant parce qu'évocateur de réalités toujours possibles et menaçantes: épidémies, mort, etc.³⁶. Même plusieurs années plus tard, Séraphin Marion, quoique plus indulgent, s'afflige de la facture du *Canada-Revue*³⁷ et n'hésite pas à affirmer que sa disparition «entraîna un assainissement moral du Canada-français³⁸». Mais avant de s'éteindre, le *Canada-Revue* comme le rappelle non sans un certain lyrisme Séraphin Marion³⁹, suscita beaucoup d'émois dans une population que tentait de protéger d'une nouvelle vision du monde, une intelligentsia accrochée pour une raison ou une autre au pouvoir clérical.

4. *Canada-Revue* versus Monseigneur Fabre: un procès retentissant

Le 29 septembre 1892, les évêques font paraître une lettre pastorale qui accuse une certaine presse de perturber dans sa «foi religieuse» toute une population, en faisant état d'affaires relevant

36. «Torrent de choses malsaines et empoisonnées que clamait dans toutes les directions... le *Canada-Revue*» (Eugène Normand, «Le libéralisme dans la province de Québec», [s.1.n.d.], 95 p.).

37. «Les revendications et les campagnes de *Canada-Revue* n'étaient pas toutes inopportunes. Si on eût fait droit à quelques-unes de ses revendications, la santé intellectuelle et même religieuse du Canada français eût été plus florissante. Il reste toutefois que la quasi-totalité des propos, ainsi que le ton de la feuille, témoignaient d'une triste mentalité de catholique et revêtaient un esprit d'insubordination qui s'alimentait à un gallicanisme authentique» (Séraphin Marion, *op. cit.*, p. 83).

38. Séraphin Marion, *op. cit.*, p. 96.

39. *Ibid.*, p. 75.

strictement de ceux qui gouvernent l'Église. Cette lettre devait être lue dans toutes les églises de la province. L'équipe de *Canada-Revue*, visée par cette remontrance solennelle, profite de l'occasion pour rappeler à ses lecteurs que le mutisme et la soumission demeurent, malgré l'intimidation, inconciliables avec sa ligne de conduite. Qui plus est, la revue annonce la publication prochaine dans ses pages d'un roman à l'index: *Les Trois Mousquetaires*⁴⁰. La réaction à cette impertinence ne se fit pas longtemps attendre. Le 11 novembre 1892, l'archevêque de Montréal, Monseigneur Fabre, signe une circulaire dans laquelle il se désole du mépris et de l'insubordination manifestée suite à son avertissement⁴¹ et proclame, obligé qu'il est de «protéger le troupeau contre les attaques perfides de ceux qui veulent le disperser et le perdre⁴²», la condamnation de *Canada-Revue*:

Le Saint Nom de Dieu invoqué, Nous condamnons donc, en vertu de notre Autorité, deux publications imprimées dans notre diocèse, savoir: le *Canada-Revue* et l'*Écho des Deux Montagnes*, et Nous défendons, jusqu'à nouvel ordre, à tous les fidèles, sous peine de refus des sacrements, d'imprimer, de mettre ou de conserver en dépôt, de vendre, de distribuer, de lire, de recevoir ou de garder en sa possession ces deux feuilles dangereuses et malsaines, d'y collaborer et de les encourager d'une manière quelconque⁴³.

40. *Canada-Revue*, III, 20 (5 nov. 1892), p. 312.

41. «Malheureusement on a répondu à cette leçon pleine de charité, par le mépris, le refus d'obéir, de nouvelles insultes, un persiflage impie à l'adresse de l'autorité religieuse et par l'annonce de la publication prochaine d'un roman mis à l'index» («Circulaire de Mgr Fabre», *La Vérité*, samedi 19 nov. 1892, p. 3).

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

Dans une première réponse, Sauvalle toujours sous le pseudonyme de Duroc⁴⁴ tente apparemment d'amadouer l'épiscopat en expliquant que la condamnation en plus d'être «imméritée», devient injustifiable puisqu'on renonce à la publication des *Trois Mousquetaires*. Mais il profite aussi de l'occasion pour publiciser le programme et pour lever certains malentendus répandus concernant les positions de la revue. En effet, Duroc affirme que contrairement à ce que l'on pense et à ce que laissent croire les accusations «d'injures graves envers la religion, la discipline de l'Église et ses ministres⁴⁵» il s'avère impossible de trouver dans la revue une ligne injurieuse contre la religion. Par contre, il admet ouvertement qu'on y a dénoncé des abus d'autorité et plus spécifiquement certains membres du clergé qui cependant «n'étaient pas défendables». Cette propension à la critique fait partie des choix fondamentaux de la revue et contribue, selon l'auteur, à l'accomplissement d'une «œuvre saine et fructueuse aussi bien pour le peuple que pour le clergé qui est solidaire⁴⁶». Il ne fournit donc pas de justification aux réprimandes générales et inadéquates exprimées dans la circulaire de Mgr Fabre, ce qui permet à Duroc de conclure que celui-ci a été «bien mal conseillé». Suite à cette première réponse très civilisée, la direction de *Canada-Revue* envoie une délégation auprès de l'Archevêque afin de connaître plus précisément les motivations de sa condamnation et

44. Duroc, «La condamnation épiscopale», *Canada-Revue*, III, 22 (19 nov. 1892), p. 337-39.

45. «Circulaire de Mgr Fabre», *La Vérité*, samedi 19 nov. 1892, p. 3.

46. Duroc, «La condamnation épiscopale», *op. cit.*, p. 337.

tenter d'obtenir sa clémence en l'assurant que la publication des *Trois Mousquetaires* est désormais exclue.

Cette rencontre n'aboutit pas. Les envoyés de *Canada-Revue* attendent des explications, Mgr Fabre reproche à la revue de se mêler de ce qui ne la regarde pas⁴⁷ et demande une «soumission péremptoire et d'avance». Sur les idées, sur les doctrines, rien. Le mandement épiscopal demeure injustifié, arbitraire. À *Canada-Revue* on refuse désormais de n'y voir qu'une attaque contre leur publication, on conclut qu'il s'agit d'une conspiration pour étouffer la liberté de parole et de la presse. Dans ces conditions, *Canada-Revue* ne peut absolument pas capituler. Trop de choses fondamentales sont en jeu: il faut lutter contre une décision arbitraire⁴⁸, il faut convaincre de l'innocence de la revue en rappelant principalement sa mission⁴⁹, il faut mettre un terme à un pouvoir oppressif⁵⁰. De plus il faut sauver une compagnie des périls finan-

47. «... Vous vous occupez de la conduite et des réformes du clergé; ce sont là des choses qui peuvent se régler sans les journaux. Les journaux n'ont rien à voir là-dedans. C'est à moi que les mauvais prêtres doivent être dénoncés et j'en ferai mon affaire» («À l'Archevêque», *Canada-Revue*, III, 24 (3 déc. 1892), p. 370).

48. «Du moment où l'autorité religieuse, auteur de cet attentat, refusait même de nous indiquer sur quoi elle se basait pour nous châtier, et se retranchait obstinément derrière un simple caprice arbitraire, nous n'avions plus d'autres ressources que les tribunaux civils» (Duroc, «Une année de lutte», *Canada-Revue*, III, 28 (31 décembre 1892), p. 349).

49. «Nous n'avions jamais fait que combattre l'erreur et ou dénoncer le scandale» (*Ibid.*, p. 439).

50. «Trop des nôtres ont été lésés par la plutocratie cléricale sans avoir le courage ou les moyens d'indépendance ou de fortunes nécessaires pour revendiquer leurs droits ou demander justice!» (*Ibid.*, p. 439).

ciers causés par les difficultés de diffusion qu'engendre nécessairement une condamnation épiscopale. *Canada-Revue* doit recourir aux tribunaux civils, c'est un droit et un devoir.

Le 31 décembre 1892⁵¹, un protêt notarié est «signifié à Mgr l'Archevêque de Montréal par la Compagnie de Publication de *Canada-Revue*. Il «met sa grandeur en demeure de lever la dite censure». Évidemment, l'Archevêque ne revient pas sur sa décision, *Canada-Revue* lui intente donc un procès en dommages pour la somme de cinquante mille dollars. Même si à *Canada-Revue* on a la conviction d'avoir épuisé tous les moyens d'apaisement, de conciliation et même tous les modes de concessions compatibles avec «notre dignité d'hommes⁵²», la décision d'intenter un procès à Mgr Fabre va provoquer chez les journaux de droite une consternation doublée d'un désaccord radical⁵³. Il importe de se souvenir ici que pour les orthodoxes l'Église, société à part et supérieure, bénéficie de pouvoirs fondamentaux et inaliénables dont le droit de propager la doctrine révélée et le droit d'utiliser les moyens qu'il faut pour protéger cette doctrine. De plus l'Église bénéficierait

51. «Protêt», *Canada-Revue*, IV, 1 (7 janv. 1893), p. 1-2.

52. «Démagogie cléricale», *Canada-Revue*, IV, 18 (16 mai 1893). Rappelons que dans le «protêt» *Canada-Revue* annonçait être «prêt à répudier tous écrits reconnus comme réellement contraire aux Dogmes, à la Morale ou à la Foi...»

53. «... supposons, enfin, que Mgr Fabre soit allé trop loin en jetant l'interdit sur cette revue. Supposons qu'il en soit ainsi. Que devraient faire, dans de telles circonstances, des écrivains vraiment catholiques? Ce qu'ils devraient faire, c'est évident pour tout le monde: ils devraient appeler du tribunal de l'archevêque de Montréal au tribunal supérieur de Rome...» («Le *Canada-Revue*», *La Vérité*, 10 déc. 1892, p. 3).

d'un vrai pouvoir judiciaire indépendant des pouvoirs séculiers pour les causes relevant de son domaine⁵⁴. À cet argument, *Canada-Revue* réplique qu'un «dommage matériel, temporel» lui a été causé «qu'il n'est pas du ressort religieux de juger⁵⁵».

S'ouvre ainsi tout un débat sur les limites des pouvoirs de l'Église où certaines déclarations⁵⁶ qu'on peut qualifier de fanatiques tendent à nous faire penser qu'un geste de l'ampleur de celui que *Canada-Revue* posait, était pour le moins envisageable. D'ailleurs au fur et à mesure que le temps passe, on comprend que le rédacteur en chef de *Canada-Revue* ne luttait pas seulement pour la survie de sa publication: il ne revendiquait pas moins que la fin de «l'arbitraire clérical» et le triomphe de la liberté. Dans cette difficile croisade, Sauvalle et ses collaborateurs conservent tout de même une attitude optimiste, apparemment convaincus que le peuple canadien-français fatigué de l'autoritarisme clérical, marche de manière irréversible vers son affranchissement. Il semble bien cependant

54. À ce sujet, on peut consulter le livre de Mgr Louis-Adolphe Pâquet, *Droit public de l'Église. Principes généraux*, 2^e éd., Québec, Imp. J.-A.K. Laflamme, 1916. 1^e éd., 1908.

55. «Justice civile et religieuse», *Canada-Revue*, IV, 2 (14 janv. 1893), p. 17.

56. «Supposant même que Monseigneur l'Archevêque de Montréal et ses collègues dans l'épiscopat aient mal usé de leur juridiction en condamnant le *Canada-Revue*, et fait une application arbitraire et injuste de leur droit. *Ils n'ont aucun compte à rendre de leur conduite ni aux fidèles, ni à l'autorité civile; ils n'étaient pas même tenus, en prononçant cette condamnation, de donner les motifs qui ont servi de base à leur jugement.* — C'est pourquoi, on l'a dit avec raison, une seule alternative s'imposait aux propriétaires de cette revue, *s'incliner, obéir, se rétracter.*» Extrait de *La Semaine Religieuse* in *Canada-Revue*, IV, 20 (20 mai 1893).

que ce diagnostic d'intellectuels n'était pas très adéquat puisque le juge Doberty déboutera *Canada-Revue* et proclamera que Mgr Fabre exerçait un droit légitime en condamnant cette revue. Ce jugement, on s'en doute, fera jubiler la presse de droite qui y voit une «victoire pour l'Église, un soulagement pour la conscience catholique, la reconnaissance officielle par nos tribunaux civils des Droits de l'épiscopat⁵⁷». Ce sentiment de triomphe semble en grande partie justifié puisque même en appel, *Canada-Revue* perd sa cause. Pourtant, tout le remous causé par ce mémorable procès a certainement ouvert une brèche dans la forteresse idéologique de l'Église au Canada français et fait avancer la cause d'une presse libre et critique si hardiment défendue par l'équipe de *Canada-Revue*. Pour mieux saisir justement l'impact de cette revue, nous allons maintenant nous pencher sur le travail de celui qui occupait le poste de rédacteur en chef au moment de la condamnation épiscopale, Paul Marc Sauvalle.

5. Paul Marc Sauvalle, anticlérical d'abord:

Lire Sauvalle c'est rencontrer un journaliste engagé, éloquent et opiniâtre. Ses écrits dans *Canada-Revue* peuvent paraître répétitifs et l'auteur trop facilement porté à exploiter un style sensationnaliste et cinglant, mais, il n'est peut-être pas inutile de le rappeler, ceux à qui s'opposait Sauvalle s'exprimaient souvent du haut d'une chaire dans un style flamboyant et accrocheur. Sauvalle se devait donc pour se faire entendre de

57. Extrait de *La Semaine Religieuse* paru dans *La Vérité*, samedi 10 novembre 1894, p. 3.

parler aussi fort qu'eux. Nous essaierons toutefois de présenter ici ses idées dépouillées du maquillage exigé par la polémique de cette époque.

Ce qui frappe d'abord lorsqu'on lit Sauvalle, c'est la vigueur et le sans-gêne avec lesquels il s'attaque au clergé. Lorsqu'il parle par exemple de la « clique noire » ou de la « rapacité des sœurs », Sauvalle nous renvoie une image assurément hostile et avilissante d'une institution dont le pouvoir reposait largement sur la vénération qu'elle inspirait. Pour Sauvalle, la déférence devant le clergé est une absurdité, il lui préfère la vitupération. Il met son style au service de ses convictions et ses convictions sont celles d'un anticlérical féroce. Sauvalle ne se limite heureusement pas à vilipender le clergé de manière spectaculaire, ses attaques s'insèrent dans un réseau d'explications et de justifications.

La motivation déterminante de l'écriture de Sauvalle est la lutte contre l'obscurantisme. Pour ce, il décrit une situation problématique, identifie une cause et propose des solutions. Notre auteur donne d'abord une vision très sombre de la société et du peuple canadien-français. Selon lui, on a affaire à un peuple aliéné et infantilisé par une institution despotique, une « immorale autocratie » :

... En les assujettissant à l'esclavage, à l'ignorance, en leur niant tout libre-arbitre, on en fait un peuple inférieur, sournois et faux. Le clergé a toujours travaillé au Canada à asservir l'homme à la glèbe et au presbytère. Voyez ce qu'il a produit⁵⁸.

58. Duroc, « Mgr Satolli et l'éducation », *Canada-Revue*, III, 26 (17 déc. 1892), p. 403.

... nous voulons parler des défauts et des travers de notre peuple, défauts et travers dont il est la victime inconsciente par suite de sa fausse éducation⁵⁹.

On dit que nous sommes ignorants, inférieurs, mal élevés, hypocrites, dissimulés.

Notre seule excuse, c'est que notre clergé nous a fait son image⁶⁰.

La mainmise du clergé sur le peuple canadien-français est regrettable parce qu'elle le confine dans l'immaturation, l'ignorance et la servilité. Pour Sauvalle, un travail de conscientisation du peuple est essentiel pour que lui soient rendus son autonomie et son sens des responsabilités.

Les défauts qui règnent dans notre population ne sont pas de ceux qu'il faut cacher, et il faut, au contraire, les dénoncer au grand jour pour pouvoir y porter un remède efficace.

C'est faire une œuvre mauvaise, un travail néfaste, que d'endormir le peuple dans une folle confiance en lui-même qui devient, entre les mains des intrigants, un instrument de domination facile⁶¹.

Pour débarrasser le peuple canadien-français de ses handicaps, il est nécessaire, donc, de l'affranchir du «joug clérical». Pour ce, il faut d'abord comprendre à quoi tient l'emprise du clergé. Sauvalle ici va faire œuvre d'iconoclaste. Pour lui, cette domination spirituelle et matérielle sur la population canadienne-française procède d'une légende historique fautive, d'une représentation irrésistible de lui-même qu'a construite le clergé et qu'il a répandue et installée dans les mentalités au

59. Duroc, «Une année de lutte», *Canada-Revue*, III, 28 (31 déc. 1892), p. 435.

60. Duroc, «Le clergé et les laïques», *Canada-Revue*, IV, 21 (27 mai 1893), p. 322.

61. Duroc, «Œuvre néfaste», *Canada-Revue*, V, 9 (3 mars 1894), p. 130.

moyen de puissants instruments de conditionnement. La légende qu'il faut détruire est celle d'un clergé altruiste et sauveur du peuple:

Non moins douloureuse est cette évocation de la résistance du clergé catholique au conquérant, de la légende de la croix opposée à l'envahisseur, de l'encouragement dans la défaite!

Tout cela est faux, archi faux [...] ce que nous voulons établir, c'est que le clergé s'est toujours mis du côté de l'opresseur, et a, de tout temps, travaillé à assurer sa propre domination en nous assujettissant au joug d'un conquérant puissant. L'histoire du clergé depuis la conquête est celle de l'égoïsme triomphant⁶².

Cette représentation mystificatrice qu'a produite de lui-même le clergé en interprétant à son avantage quelques pages d'histoire, lui assure une influence sur le peuple qu'il nourrit à l'aide des moyens de diffusion dont il dispose (sermons, retraites, confessionnaux) et qui ne manquent pas d'être rentables surtout si on y exploite le goût spontané, mais combien insidieux, de la population pour les légendes sécurisantes:

Répétées de sermon en sermon, colportées de chaire en chaire, ces pompeuses assertions sont profondément entrées dans les cerveaux, sont devenues la monnaie courante de l'histoire et ont contribué à l'établissement d'une servitude temporelle, absolument humaine, qui a donné au clergé aussi bien la domination des esprits que celle des volontés et des bourses de leurs paroissiens⁶³.

Le peuple se laisse facilement conduire par des légendes, surtout lorsqu'elles flattent ses sentiments nationaux ou religieux; mais les légendes sont bien dangereu-

62. Duroc, «Pages d'histoire», *Canada-Revue*, IV, 3 (21 janv. 1893), p. 35.

63. *Ibid.*, p. 33.

ses, car elles deviennent vite des instruments de servitude⁶⁴...

Pour Sauvalle, la population canadienne-française n'est pas seulement abusée et exploitée par un clergé à qui elle croit devoir sa subsistance, elle est en fait la proie d'une véritable tyrannie⁶⁵, la victime d'un pouvoir usurpé par une institution désincarnée qui méconnaît sa réalité et ignore ses besoins:

Ce que nous reprochons au clergé c'est son éloignement des masses. Il ne se mêle pas à la foule et ne marche pas avec l'esprit du siècle. Cet isolement fait que, lorsqu'il parle d'affaires publiques, il contre-carre souvent les vœux légitimes de la majorité du peuple. En un mot, le clergé catholique ne participe pas à notre vie nationale. Il forme une puissance à part, jalouse de ses prérogatives mais se souciant peu des droits des Canadiens-français⁶⁶.

Sauvalle s'acharne à montrer que cette puissance cléricale se maintient au détriment du bien-être du peuple, est source d'abus condamnables et cause d'une stagnation sociale indésirable.

Il va sans dire que ces attaques valurent à leur auteur une réputation de journaliste anti-religieux. Lorsqu'il consent à s'expliquer sur le sujet, Sauvalle fait montre de toute l'assurance de celui qui est au-dessus de tout soupçon. Il s'explique sans

64. *Ibid.*, p. 33.

65. «Parlez littérature, éducation, finances, politique, monde, société, sciences, vous y trouvez toujours la main ecclésiastique qui cherche à restreindre les libertés ou fausser les idées... Lorsque vous condamnez un abus, vous vous trouvez à condamner ou à combattre l'action cléricale» (Duroc, «11 novembre 1892», *Canada-Revue*, IV, 45 (11 nov. 1893), p. 707).

66. Citation rapportée par Duroc in *Canada-Revue*, IV, 13 (avril 1893), p. 194.

que transparaisse dans ses écrits aucun relent de culpabilité. Il tient à ce que ses lecteurs comprennent qu'il proteste à juste titre contre «l'arbitraire et la tyrannie inquisitoriale des chefs religieux⁶⁷» mais qu'il a le plus profond respect pour la foi et la religion des Canadiens français. Il ne veut en rien démolir l'édifice religieux, il se bat pour que cesse l'exploitation des sentiments religieux de tout un peuple par une caste ambitieuse et avide de pouvoir⁶⁸. Touché par la philosophie des lumières, Sauvalle combat avec ce qu'il croit être les armes de la raison contre une situation déraisonnable, déséquilibrée. Et il le fait au nom du développement *normal* de la société, du progrès et de l'émancipation du peuple⁶⁹.

Il a ainsi non seulement la conviction d'être du côté de la raison, mais aussi celle d'avoir l'histoire avec lui: les temps changent irrémédiablement et la résistance est vaine. Ce n'est pas sans une note d'humour que Sauvalle se plaît à dire qu'il aura eu l'élégance d'avertir son ennemi, le clergé, de ce qui l'attend, le déclin de son pouvoir. Pour notre journaliste, le triomphe de la démocratie est plus que souhaitable, il est rendu nécessaire par la marche de l'histoire:

67. Duroc «11 novembre 1892», *Canada-Revue*, IV, 45 (11 nov. 1893), p. 706.

68. «De la religion, qui n'avait que faire dans la discussion, nous n'avions dit mot la laissant soigneusement à l'écart, pour ne faire ressortir que les dangers inhérents à l'exploitation qu'en faisait le cléricalisme» (Duroc, «Une année de lutte», *Canada-Revue*, III, 28 (31 déc. 1892), p. 439).

69. «Nous avons déjà eu l'occasion de nous exprimer sur les périls de cette autorité, qui est devenue du despotisme, de cette obéissance du peuple qui devient du sevrage, et nous prétendons faire entendre la grande voix de la raison, et ramener l'un à l'observation de ses devoirs et l'autre à la jouissance de ses droits.» (Duroc, «Pages d'histoire», *Canada-Revue*, IV, 3 (21 janv. 1893), p. 33).

Il serait bon de noter au passage ces indices précurseurs, quelquefois, de graves événements, et ne pas oublier que les tyrannies n'ont qu'un temps... C'est un jeu bien dangereux que joue là notre clergé en cherchant à remonter le courant qui entraîne tous les esprits vers la démocratie et vers la liberté⁷⁰.

Il se montre d'ailleurs persuadé que le peuple s'éveille progressivement: «Maintenant nos concitoyens n'hésitent plus à se dresser contre l'autocratie cléricale, à discuter face à face avec les bedeaux et les sacristains⁷¹.»

Si le régime clérical s'est maintenu si solidement, cela est dû en grande partie au contrôle de l'instruction par l'Église, instruction étroite, insuffisante qui faisait végéter le peuple dans la peur, l'incompréhension, le conservatisme. Sauvalle qui dit travailler pour le bien-être, l'intérêt et la prospérité du peuple, est convaincu que tout cela n'est réalisable qu'à la condition que soit accessible une instruction laïque et gratuite dont il se fera l'ardent défenseur:

Le peuple ne nous demande plus qu'une chose: lui forger des armes.

Il n'y en a qu'une que nous puissions lui offrir, mais elle est toute puissante, elle est triomphante.

Cette arme c'est l'instruction laïque et gratuite.

Nous combattons jusqu'à ce que nous réussissions à en doter la population canadienne-française.

L'avenir fera le reste⁷².

L'action et la pensée de Sauvalle méritent certainement une étude plus approfondie. Les élé-

70. Duroc, «Le procès», *Canada-Revue*, V, 14 (25 avril 1894), p. 210.

71. Duroc, «Lutte suprême», *Canada-Revue*, V, 5 (3 fév. 1894), p. 65.

72. Duroc, «Responsabilités» *Canada-Revue*, IV, 13 (1 avril 1893), p. 195.

ments que nous avons signalés dans cette brève présentation suffisent en tout cas à faire de lui un adversaire idéologique direct de l'ultramontanisme. Sauvalle affichait un total désaccord avec les principales idées prônées à l'époque par l'Église catholique du Québec. Qu'on songe à la liberté de conscience décriée par l'Église et revendiquée par lui comme un droit naturel; à l'idée de démocratie dont il se fait l'apôtre et que l'Église associait volontiers à une manifestation de l'orgueil humain, à l'anarchie et au désordre social; à l'instruction gratuite et obligatoire, condition nécessaire selon lui du développement et de l'affranchissement du peuple et que l'Église combattait comme une menace pour l'autorité parentale; à la séparation de l'Église et de l'État tant attendue par Sauvalle et que l'Église qualifiait de doctrine fautive et destructrice. Tout cela fait songer qu'un journaliste de cette envergure, avec son dynamisme et son franc-parler ne manquait pas d'avoir sa place à ce moment de notre histoire. Par contre, il nous est impossible d'affirmer que les écrits de Sauvalle sont supportés par une argumentation solide et élaborée, ce qui, le cas échéant, l'aurait distingué de manière appréciable de ses adversaires ultramontains qui, au dire de Nadia Eid⁷³, se complaisaient dans la répétition dogmatique d'affirmations non fondées.

Bien que le travail de Sauvalle à *Canada-Revue* ait été qualifié de «libéralisme avancé⁷⁴» par ses adversaires de *La Vérité*, on ne trouve pas chez lui la défense d'un véritable libéralisme économi-

73. Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1978, p. 117 à 121.

74. «Le *Canada-Revue*», *La Vérité*, samedi 12 novembre 1892, p. 3.

que au sens où l'entend Vachet⁷⁵. Ce n'est pas tant la propriété privée qu'il valorise que la prise en charge du peuple par lui-même. Rappelons d'ailleurs qu'il ne s'est pas contenté d'écrire à ce sujet des articles de propagande; ses idéaux démocratiques se sont en quelque sorte matérialisés dans la production de deux guides de procédure pour les assemblées délibérantes⁷⁶, instruments indispensables, croyait-il, à la réalisation de la «souveraineté du peuple dans le pays libre⁷⁷». Sauvalle apparaît aussi comme une figure polyvalente qui somme toute avait probablement plus de sympathie pour le socialisme, qu'il voyait comme le véritable aboutissement de l'idée démocratique⁷⁸, que pour le libéralisme, générateur d'inégalités sociales qui le hérissaient tant.

75. «En effet, ce qui frappe le plus dans toute recherche pour trouver les fondements d'un libéralisme rigoureux dans la pensée québécoise, c'est l'absence de la thèse de la propriété entendue dans son sens libéral et avec comme conséquence l'absence de toute pensée économique libéraliste» (A. Vachet, «L'idéologie libérale et...», *Philosophie au Québec*, Montréal, Beauchemin, 1976, p. 119).

76. P.M. Sauvalle, *Manuel des assemblées délibérantes*. Guide des présidents, vice-présidents, secrétaires et membres d'assemblées, Montréal, A. Periard éditeur, 1890, suivi de *Présidence des assemblées*, Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1914.

Le *Manuel...* est le premier guide non parlementaire français. Il serait en fait la traduction de *Rules of Proceeding and Debate in Deliberative Assemblies* de L.-S. Cushing, revised to date by John James Ingalls, Toronto-London, The Musson Book Co., Ltd, 1895.

Certaines modifications auraient été inspirées à Sauvalle par le Manuel de l'*Assemblée Législative* de l'hon. M. Würtele et par la *Procédure Parlementaire* (1885) de Faucher de Saint-Maurice.

77. Duroc, «Puissante Démocratie», *Canada-Review*, V, 16 (25 mai 1894), p. 242.

78. Cette sympathie pour le socialisme ressort de son texte, «Puissante démocratie» où Sauvalle vante le gouvernement populaire et le socialisme collectif de la Nouvelle-Zélande qu'il érige en exemple de la saine démocratie.

**Dominique-Ceslas Gonthier, o.p.
1853-1917
Perception et réception**

Roland Houde

*Professeur au département de philosophie
de l'UQTR*

On l'a bien dit et répété: l'histoire du Canada français, c'est l'histoire de l'Église au Canada français. Les trous de mémoire de l'une seront alors les trous de mémoire de l'autre, ou réciproquement ¹.

Les grandes idéologies ou orientations du monde catholique, pour cette période qui nous intéresse, sont assez claires: politisation de la religion et cléricatisation des laïcs. D'autres, plus cyniques, pourraient y voir l'exploitation de deux besoins profondément fixés au cœur de l'humain: la religion et l'éducation ou la recherche de l'absolu et le désir de savoir. Tout aussi correctement, d'autres pourraient traduire cette exploitation larvée en rapports de force ou de pouvoir inévitables

1. Le site et la disproportion architecturale de l'église paroissiale et de l'édifice municipal s'imposent à l'œil et à la pensée. La première béance de l'Église canadienne facilitait le maintien de la confusion entre le Sacré et le Profane, permettait l'entretien *exemplaire* de branle-bas religieux et civils et retardait autant que faire se pouvait le questionnement personnel rédempteur, l'intelligence active, la *socio-dicée*.

entre l'Église et l'État, entre le clergé et le laïcat, entre les définisseurs et les définis. Et s'il est exact d'affirmer — en toute logique — que le clergé n'est pas au-dessus ni au-delà de la société — puisqu'il se situe en son intérieur —, il serait inexact d'en inférer qu'il n'existe pas de distinction entre un «haut» et un «bas» clergé, entre politiciens et politici-cailleux, entre définis éclairés et inféodés. La totalité d'une société donnée est la totalité de ses parties, des collisions et collusions entre ces parties. D'où l'importance continue de reconnaître, analyser et quadriller les πόλεμοι de notre δημοι et de notre πόλις.

Né à Saint-Gervais de Bellechasse le 22 septembre 1853, Pierre-Théophile Gonthier deviendra un *pugil fidei*, un soldat de la foi, un polémiste virulent, disciple de Lacordaire (1802-1861) — l'ami de Lamennais (1782-1854) —, admirateur ou illustrateur de Louis Veuillot (1813-1883)² au Québec. Après ses études classiques au Petit Séminaire de Québec, Pierre-Théophile entre au Grand Séminaire en 1871 pour y demeurer jusqu'en 1874, alors qu'il part pour la France avec le père Chocarne, o.p., provincial des dominicains français et biographe du père Lacordaire, restaurateur de l'Ordre des prêcheurs en France et membre de l'Académie française. Sa prise d'habit se fera le 10 septembre 1874, à Abbeville, en Picardie, avec un autre compatriote, Arthur Gradbois. Ces deux Canadiens seront les premiers dominicains à faire partie de la future province canadienne fondée par les Fran-

2. Peu de temps après la Confédération, il fut sérieusement question que le directeur de *L'Univers* dogmatique français vienne s'installer au Canada. D'où la riposte ponctuelle «Rester chez vous» d'Hector Fabre dans *L'Événement* québécois libérateur de 1870.

çais à Saint-Hyacinthe. Ordonné prêtre le 7 juin 1879, Pierre-Théophile s'appellera désormais Dominique-Ceslas. Il rentre au pays, porteur du titre de lecteur en théologie à l'âge de 26 ans. Résidant à Saint-Hyacinthe, il s'adonne à la prédication. En 1885, il est nommé supérieur du couvent d'Ottawa et curé de la paroisse Saint-Jean-Baptiste. En 1894, il est envoyé à Fall-River, Massachusetts, pour revenir à la base de Saint-Hyacinthe en 1896 comme professeur de théologie. Deux ans plus tard, on le nomme prieur de ce couvent et vicaire provincial de l'ordre au Canada, puis maître des novices et encore prieur jusqu'en 1912. Directeur du noviciat de 1912 à 1913, il passera les dernières années de sa vie sans charge administrative pour des raisons de santé. Il meurt le 16 juin 1917, âgé de 64 ans. Sa nécrologie sera écrite et publiée par l'abbé Camille Roy dans *La Nouvelle-France* de Québec, t. XVI, n° 10, octobre 1917, p. 433-47: «Un Moine polémiste: Le Père Gonthier».

Tout au long de sa vie de prédicateur, de professeur et d'administrateur, le père Gonthier a beaucoup écrit sous plusieurs pseudonymes: A. de St.Réal, D.G. (Fr.), D.C.G., D.G.G., Th. Jolivet, Bernardo, E. Cartier, Luc Durand, «Testis» et P. Bernard.

Dans son témoignage-hommage de circonstance, Camille Roy ira jusqu'à suggérer que...

celui-là serait bien avisé, et rendrait service à notre histoire littéraire, et servirait aussi la mémoire, qui réunirait en volume les articles nombreux, souvent très forts, toujours intéressants, qu'il a publiés» (p. 445).

Roy reprendra son texte — avec une variante dans le titre — pour son recueil *À l'ombre des érables* (Québec, L'Action sociale, 1924, p. 121-44, «Un

Moine polémiste: Raphaël Gervais»)³. Mais c'est en vain qu'on essaiera de retrouver traces ou consignations des combats de Gonthier dans nos instruments de travail. Les médiateurs que sont les dictionnaires, encyclopédies, histoires ou synthèses globales sont silencieux sur les travaux de notre personnage, exception faite d'une brève notice (p. 268-9) dans le *Dictionnaire du clergé canadien-français...* de J.-B.A. Allaire (Saint Hyacinthe, *La Tribune*, 1908) et d'un signalement encore plus bref (p. 109) dans le *Dictionnaire bibliographique du Canada français* de Victor Barbeau et André Fortier (Montréal, 1974). C'est pour le moins paradoxal que Camille Roy oublie d'insérer Gonthier ou Ger-

3. Dans sa récente étude *Le Manuel d'histoire de la littérature canadienne de Mgr. Camille Roy*, Qué. IQRC, Coll. Edmond-De-Nevers n° 1, 1982, Lucie Robert (p. 20, n. 6) ne semble pas avoir bien vu le titre du texte auquel elle nous renvoie. De plus, erreur courante, elle ne semble pas avoir bien lu le passage cité qu'elle attribue à Camille Roy alors que ce dernier expose la position du père Gonthier.

Lucie Robert (p. 16): «Camille Roy fut d'abord et avant tout un prêtre et un enseignant. En tant que tel, l'objectif qu'il s'est donné est d'organiser une «aristocratie intellectuelle» constituée «d'esprits supérieurs, formés par de solides études et qui puissent éclairer l'opinion publique et la diriger (et qui puissent) résister aux courants hostiles de l'erreur et du préjugé.»

Camille Roy (p. 440-1): «Contre le libéralisme et la franc-maçonnerie, qui sont les agents les plus puissants de dissolution intellectuelle et morale, le Père Gonthier écrira des articles où la vigueur de la doctrine s'augmente d'un style sobre et incisif. Il en viendra souvent à cette conclusion inévitable que dans un pays comme celui où nous vivons, jeune et déjà entamé par la libre pensée, il faut, pour résister à tous les courants hostiles de l'erreur ou du préjugé, des esprits supérieurs, formés par de solides études, et qui puissent éclairer l'opinion publique et la diriger.»

Quant à la confusion entre les titres du même texte de Roy dans leurs lieux respectifs de parution, nous suspectons le frère Ludovic, é.c., d'en être le premier responsable dans sa *Biobibliographie de Mgr Camille Roy...*, Québec, s.é., 1941, p. 30. Par ailleurs, que deux élites s'accordent pour propager l'élitisme nous semble conforme à la mentalité d'alors.

vais dans sa propre *Histoire de la littérature canadienne* de 1930 (nouv. éd., Québec, *L'Action sociale*). Se souvenant sans doute de sa propre suggestion, Roy trouvera place pour Gonthier dans le repiquage de son *Histoire...*, retitrée *Manuel d'histoire...* et publiée en 1939 (Montréal, Beauchemin). Voici le portrait miniature qu'il nous en donne, p. 150:

Le R.P. Dominique-Ceslas Gonthier, dominicain (1853-1917), fut à la fois écrivain et orateur, écrivain plutôt qu'orateur. On a recueilli, après sa mort, des sermons et des discours qui valent par leur tenue littéraire, plus qu'ils n'ont produit d'effets oratoires. *Oeuvres oratoires* (1930) est un premier volume qui ne contient qu'une partie de l'œuvre du prédicateur. C'est la force doctrinale, accompagnée d'une dialectique vigoureuse, pénétrée d'une émotion toujours discrète, qui fait l'intérêt principal des sermons du Père Gonthier. Ce religieux fut aussi un polémiste dont la plume était piquante. Ceux qui ont lu, dans la revue *la Nouvelle-France*, ses articles «Erreurs et Préjugés», s'en souviennent.

Les travaux du prédicateur furent effectivement recueillis et publiés par les soins du chanoine Cyrille Labrecque en un fort volume (456 p.) à Lévis. De plus, au lendemain de la mort du père, la *Revue Dominicaine* publia certaines de ses lettres dans les livraisons de 1918: «Correspondance intime». Nous aurons l'occasion d'y revenir bientôt et d'en donner le détail en appendice.

Mais aujourd'hui, croyons-nous, c'est l'œuvre du polémiste-écrivain qui mérite de retenir l'attention, son œuvre philosophique ou idéologique, ses liens avec et ses reflets des rationalisations globales et justifications englobantes de son temps. Ses réactions face aux trois grandes peurs de son temps: peur de la liberté, peur de la masse, peur de la franc-maçonnerie. Ces trois peurs encadrent et

délimitent les grandes «questions»: le gallicanisme, le libéralisme, le modernisme ainsi que les grands «débats» contemporains: les anciens «païens» versus les modernes «chrétiens» ou le Gaumisme; le pouvoir temporel des papes; l'ins-truction publique; le suffrage universel; le fémi-nisme; le régime parlementaire; la Confédération; l'Université Laval à Montréal; les écoles du Nord-Ouest. Les grands éclaireurs ou décideurs étant: Pie IX (1846-1878) et Léon XIII (1878-1908); le Cardi-nal Taschereau (1820-1898); le polémiste et prédi-cateur Louis Veillot (1813-1883), les inséparables évêques Laflèche et Bourget; Ernest Renan (1823-1892); Jules Simon (1814-1896); L.-A. Dessaulles (1819-1895); Wilfrid Laurier (1841-1919); Albert de Mun (1841-1914); Frédéric Le Play (1806-1882); Mgr Wilfrid Laurier (1841-1919); Albert de Mun (1841-1914); Frédéric Le Play (1806-1882); Mgr Taché (1823-1894); Jean-Paul Tardivel (1851-1905) et son indissociable Mgr Fêvre; Papineau (1786-1871); Cartier (1814-1873). Bien entendu, le lecteur peut corriger ou compléter cette rétrospective francophone, socio-politique, à sa guise. L'exhaus-tion seule est exhaustive. Nous avons retracé rapi-dement le cheminement de notre personnage, voyons quelques-uns de ses textes à l'intérieur du temps et de l'espace alloués.

Âgé de 21 ans, en 1874, Dominique-Ceslas Gonthier commet ses premiers écrits dans *L'Opinion publique* (Montréal, 1870-1883) sous le titre «Quelques réflexions sur l'art et la poésie» et signées A. de St.Réal. Selon Camille Roy, notre auteur est alors «jeune séminariste professeur de seconde au Séminaire de Québec». La série des essais datés du mois de juillet se retrouve facile-ment dans les livraisons de la 5^e année de ce

«grand journal illustré du Canada-français» — à tendance nationaliste et libérale, L.-O. David étant un des fondateurs et Oscar Dunn le principal rédacteur à ce moment — aux pages suivantes: 362-3, 375, 388, 399-400, 412, 424, 430 pour un *erratum*, 448, 460, 472, 483, 495-6, 520, 543-4, 554-6. Les articles comportent une épigraphe de Ernest Hello⁴ source avouée de l'auteur avec H. Taine (1828-1893): «La loi de l'Art c'est la loi de la Vie.» Dans son introduction, A. de St.Réal s'affirme contre la neutralité de la poésie lyrique⁵. Sa vision du monde est augustinienne, celle des deux cités: du bien et du mal, du vrai et du faux, du bon et du mauvais. «L'homme est honnête ou scélérat», écrit-il. Mais il faut bien le reconnaître, l'ensemble de sa contribution constitue une impressionnante synthèse historique, orientale et occidentale, de la poésie. À faire rougir peut-être beaucoup des plus

4. Expression typique de ce philosophe de la Vérité et de l'Unité ou du Vrai, du Beau et du Bien, qui seraient les caractéristiques de la Loi et de la Gloire selon l'exposition faite dans *l'Homme, la Vie-la Science-l'Art* (p. 314, 323, 336), réimpression de 1872 et curieusement repiquée en 1945 à Montréal par les éditions Variétés.

Faut-il rappeler que nos grands ou petits périodiques du XIX^e siècle repiquaient fréquemment des œuvres exogènes pour toutes sortes de raisons y compris celle de donner de la matière — et partant de la pratique — à nos artisans typographes et graveurs? C'était aussi la coutume pour certains libraires-imprimeurs.

5. Signalons brièvement qu'alors les Beaux-Arts comme les Belles-Lettres se rapportent à ou imitent la Belle nature selon la division ou spécificité même du corps et des sens, soit les yeux, les oreilles et les gestes. En effet, «la Peinture imite la belle nature par les couleurs; la Sculpture par les reliefs; le Geste ou la Danse par les attitudes du corps; la Musique l'imite par les sons inarticulés, et les Belles Lettres par les sons articulés.» Et ainsi de suite, prose: discours libre; poésie: mesuré et vraisemblable; éloquence: vrai utile ou agréable. cf. *Cours abrégé de Belles-Lettres à l'usage du Collège de Montréal*, Mtl, C.P. Leprohon, 1840, p. 13. Son auteur étant le sulpicien Joseph Vincent Quiblier.

polyvalents de gauche ou de droite. Il n'en demeure pas moins qu'une étude comparative avec les ouvrages de Taine, théoricien de l'art, s'imposerait⁶. Tout doute sur la perception de maturité du jeune auteur se dissipe quand on note que la petite revue dominicaine, *Le Rosaire*, voulant probablement honorer le polémiste/nouveau professeur/futur provincial, jugera bon, vingt-cinq ans plus tard, de reproduire une partie de ses réflexions sur l'histoire de l'art (t. V, 1899, p. 213-7, 246-50, 281-5, 311-4, 346-50). Tout doute sur l'identité de St.Réal disparaît aussi quand, après sa mort, sa communauté rend publique une partie de sa correspondance intime datant du mois d'août 1872 au 8 juin 1879 dont cette lettre à un ami du 14 juillet 1874 que nous reproduisons en appendice. Et voici un petit extrait, tout aussi intéressant, de la lettre précédente:

Nous arrivons ce soir de la conférence ecclésiastique de Saint-Antoine. Un document inattendu a tombé comme une bombe au milieu des paisibles pasteurs qui avaient un moment quitté la houlette pour se reposer. Voilà que Mgr Laflèche publie, en réponse à une attaque d'un journal, une lettre de Rome *approuvant formellement le programme catholique et le proposant comme la règle qu'un électeur catholique doit avoir sous les yeux pendant les élections.*

Je te dis adieu pour aujourd'hui. Salue bien tous les amis du Petit-Cap en général et en particulier, Alfred, René Alphonse, et tous les confrères, James, Broussard, et caetera cuncta animalia.

Mais quittons le Petit-Cap, Saint-Apollinaire ou Saint-Antoine pour nous retrouver en 1895 à

6. Particulièrement avec sa *Philosophie de l'art*, 1865; ... *en Italie*, 1867; ... *dans les Pays-Bas*, 1869; ...*en Grèce*, 1869; et *De l'idéal dans l'art*, 1867.

Saint-Hyacinthe, ville ecclésiale et foyer de progressistes et d'intégristes. La maison mère des dominicains canadiens s'y trouve et les frères prêcheurs viennent de se donner un organe de diffusion et de promotion conforme à leur style de vie et à leur image: *Le Rosaire*. De Fall River, le père D. Gonthier y collabore avec un premier texte publié dès 1896, sous la rubrique «Question du jour»: «Saint Thomas d'Aquin et le secret de la confession. À propos d'un procès récent.» De quel procès s'agit-il? En bref, un enfant informe son père qu'il veut et doit quitter l'endroit où il travaille; il va se confesser au curé de sa paroisse. Peu après, l'enfant est retiré par son père. Le patron poursuit en dommages le confesseur qui, au cours du procès, refuse de révéler ce qu'il a dit au confessionnal à son pénitent. Le juge veut savoir. Le prêtre maintient son refus invoquant le privilège du secret sacramentel et l'article 275 du Code de Procédure civile; le juge le condamne pour outrage à magistrat. Le théologien Gonthier y voit une contradiction possible entre la jurisprudence canonique et la jurisprudence civile. Considérant que «la science légale si vaste qu'elle soit est *toujours courte par quelque endroit* et ne saurait en bien des cas tenir lieu des fortes études philosophiques et théologiques familières aux anciens juristes», il expose la position de Thomas d'Aquin sur le secret, citant, entre autres, ces textes:

Un homme ne peut être cité en témoignage que comme homme, et par conséquent en toute sûreté de conscience le confesseur peut jurer qu'il ne sait rien de ce qu'il sait comme Dieu.

Que le confesseur ne peut être soumis que comme homme au pouvoir d'un supérieur, et que dans la confession le prêtre ne sait rien comme homme mais comme Dieu.

Selon les théologiens ou moralistes super-juges donc, il y aurait supériorité, identité et immunité, du confesseur-Dieu et du conseiller homme; antériorité et priorité de l'enfant-catholique sur l'enfant-travailleur, du juge religieux sur le juge civil. Tout prêtre-juge pourrait conduire un pénitent à rompre ou terminer un contrat civil. En première et dernière instance! La conclusion du père Gonthier représente pour nous une leçon charitable à l'endroit du magistrat, une page d'histoire religieuse canadienne, un modèle de style d'époque. C'est pourquoi nous la reproduisons *in extenso*, p. 108-9:

En résumé le jugement de l'honorable juge Lynch dont personne moins que nous ne conteste l'intelligence et la droiture ne fait honneur à notre magistrature ni par la science ni par l'élévation des principes. Il procède à la méthode anglaise, qui est un peu de n'en pas avoir, cite des autorités qui n'ont rien à voir dans l'affaire, en supprime d'autres qui apporteraient quelque lumière, confond ce qu'il devrait distinguer, distingue où la distinction ne porte pas et termine par quelques phrases emphatiques et déclamatoires sur la soumission aux lois du pays que personne ne viole et le respect que les prêtres doivent aux tribunaux civils qui eux ne croient devoir aux prêtres ni l'honneur dont ils sont dignes ni le respect dont les couvre la loi. Cela prouve une fois de plus combien sont déplorables dans la magistrature et une partie du barreau ces lacunes dans l'éducation supérieure et la formation intellectuelle que l'intelligence, la probité et la science légale ne peuvent pas assez dissimuler.

Nous dirons toute notre pensée. — À notre humble avis, pour l'honneur de la magistrature et le respect dû à la justice, dans les causes qui touchent de si près aux intérêts les plus chers à la conscience catholique, le magistrat que son éducation et ses études n'ont pas suffisamment initié aux questions religieuses et mixtes soumises à son tribunal, ferait mieux de laisser la tâche à un autre qui pourrait y voir clair plus facilement. Ce serait prudent

à lui. Il n'est pas bon que le peuple voie qu'en certaines circonstances il n'est pas à sa place sur le Banc et qu'il parle de choses qu'il n'entend pas suffisamment. Si quelques-uns n'ont pas la modestie d'y penser d'eux-mêmes ne pourrait-on pas leur suggérer d'en haut cette bonne et salutaire inspiration?

Encore une fois il y va de la dignité de la magistrature et de la sainte majesté de la justice: ce sont elles qui ont le plus à souffrir de tels procès conduits de cette façon. Nous, prêtres, bien que nous ayons péché en Adam, comme dit spirituellement M. Saint-Pierre, nous voyons parfois plus clair et plus loin que certains juges, parce que nous avons pris au contact des âmes et dans la méditation de la loi de Dieu une expérience que n'ont pas toujours des hommes supérieurs à nous par bien des côtés, et où le péché originel pourrait bien être en effet, au moins indirectement pour quelque chose. Cette expérience nous apprend tous les jours que rien ne se perd plus facilement que le respect des peuples quand on cesse d'en être digne, et l'on cesse d'en être digne dès qu'on porte atteinte, par ignorance, par jalousie ou pour tout autre motif aux droits sacrés de Dieu et de la conscience religieuse qui sont les premiers biens de la société. — Ce n'est pas le clergé qui sortira amoindri et déshonoré de ces procès à la fois odieux et ridicules, c'est la magistrature qui de ses mains se sera dépouillée de son auréole aux yeux des peuples en portant une main sacrilège sur le plus haut et le plus saint tribunal qu'il y ait sur la terre, le seul dont les justices sont toujours équitables et dont les miséricordes sont toujours justes parce qu'elles sont les justices et les miséricordes de Dieu, car la conscience du peuple éclairée par la lumière surnaturelle de la foi et la lumière naturelle du bon sens qui n'est nulle part plus grande que chez lui, l'avertit que celui-là si grand soit-il se rend indigne de la religion du respect qui manque publiquement au respect dû à la religion.

Fr. D. Gonthier.
des fr. prêch.

Ainsi donc, le père Gonthier révèle ses couleurs et valeurs: «droits sacré de Dieu», chevalier des «premiers biens de la société», gardien de la

«vitesse acquise» transmise aux esprits brillants par de fortes études et protecteur de l'immunité. Il continuera de donner au *Rosaire* en 1896 (juillet et août) deux textes sur *l'instruction publique* sous son nom ainsi qu'un autre sur saint Dominique signé fr. D.G. Et de 1898 à 1916, pas moins de 22 articles sous les initiales ou signatures D.G.G., Fr. Dominico, fr. D.G. On aura remarqué son absence à la revue de septembre 1896 à octobre 1898. Ses énergies et sa plume seront réquisitionnées par les autorités religieuses canadiennes.

En 1896, Laurent-Olivier David publie un ouvrage intitulé *Le Clergé canadien, sa mission, son œuvre* (123p.), «en vente chez tous les libraires». D'évidence interne, le travail de David fut imprimé après le 11 août. Il est mis à l'Index par un décret du Saint-Office le 9 décembre. De Fall-River, les supérieurs rappellent le père Gonthier pour préparer une réplique. Ce dernier réagit rapidement et se voit publier à Québec, chez L. Brousseau, imprimeur-éditeur, sous le pseudonyme P. Bernard: *Un Manifeste libéral*, M. L.-O. David et le clergé canadien, 1896, 176 p. ainsi que *Un Manifeste libéral...*, 2ème partie: La Question des écoles du Manitoba, 1896, 228 p. et 64 p. «Appendices» signés Justitia et datés d'Ottawa, 12 septembre; ce dernier pseudonyme étant celui du sénateur Philippe Landry (1846-1919), auteur d'une plaquette *Droits de l'Église dans la question manitobaine* (Qué., 1897, 45 p.) et d'un ouvrage plus substantiel, *La Campagne politico-religieuse de 1896-1897* (Qué., 1897, 175 p.). D'évidence interne, la 2ème partie de l'œuvre de P. Bernard est datée du 21 novembre 1896. Ici encore, demandons-nous, quelles sont les couleurs et les valeurs manifestes du

polémiste Bernard-Gonthier⁷? Celles d'un intéressé persistent.

S'il est exact que les fins et moyens d'un groupe ou d'individus s'exposent, au meilleur et au pire, lors de situations conflictuelles ou que, autrement dit, les arguments et façon d'argumenter d'intervenants en confrontations sont porteurs et transmetteurs d'idéologies ou de rationalisations, nous pouvons alors tenter ce dégagement dans ce qui ne constitue qu'une étape d'une longue histoire qualifiée d'*influence indue* d'une part et de *libre pensée* d'autre part, ou dans ces tensions persistantes, ponctuelles, civilisées et différentielles, entre le public et le privé, la foi et la raison, les enseignants et enseignés dans l'Église et l'État. Cette pratique nous permettra aussi de revoir dans son contexte, certes un peu trop brièvement, l'évolution de la philosophie sociale ici de 1860 à 1915⁸. Et logiquement, de mettre en évidence une façon de travailler. Compte tenu de l'espace, le jalonnement de cette période peut se présenter ainsi, chronologiquement, avec le support d'ouvrages généraux et particuliers pertinents:

7. Barbeau et Fortier, *op. cit.*, p. 70, col. 3, attribuent aussi à David le *Manifeste libéral* de Gonthier! Quant au *Manuel...* de Mgr Camille Roy, l'œuvre «indexée» de David en est absente, p. 53-4. Évidence encore que l'orthodoxe sait se taire. Silences à la fois répressifs et régressifs.

8. Politiquement et diplomatiquement, on se souviendra, le Canada *jouit* encore d'une double «*souveraineté*» (romaine comme Mission et britannique comme Possession) et de trois langues *maternelles* dominantes (anglaise, française, latine).

Pour l'analyse des pressions étrangères, française et romaines, cf. Émile Faguet, *L'Anticléricalisme*, Paris, 1906, p. 160-370, et Roger Aubert, «L'enseignement du Magistère ecclésiastique au XIX^e siècle sur le libéralisme», *Tolérance et communauté humaine*, Paris, Casterman, 1952, p. 75-103, sur l'Encyclique *Mirari vos* de 1832 et *l'Avenir* de Lamennais, *Quanta Cura* et *le Syllabus* de 1864 ainsi que sur la portée de l'allocution *Jamdudum* et *Libertas praestantissimum* du 20 juin 1888 relativement à la vraie et fausse liberté.

Ouvrages généraux

- BERNARD, Jean-Paul, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*. Préf. Fernand Dumont. Québec, PU, 1971. xx + 395 p. avec bbg. (375-88) et index thématique sélectif (389-94).
- LANDE, Lawrence, *Confederation Pamphlets. A Check-List — Liste abrégée*. Montréal, McGill University, 1967. ii 67 p. + facs. (Importante collection descriptive et annotée des opinions exprimées pour ou contre la confédération, l'annexion aux États-Unis, le protectionnisme et le libre-échange, le *Fenianism* ou mouvement de libération irlandais.)
- LEFLON, Jean, *La Crise révolutionnaire, 1789-1846*. Paris, Bloud & Gay, 1951. (T. 20, *Histoire de l'Église*, dir. A. Fliche & V. Martin; sur les débuts de la crise libérale sous Léon XII, le gallicanisme et Lamennais ainsi que sur l'École libérale catholique et la question sociale sous Grégoire XVI, successeur de Pie VIII, p. 377-516.)
- RUMILLY, Robert, *Mgr Laflèche et son temps*, Montréal, Éd. du Zodiaque, 1938, 425 p. (Sur le «Programme catholique» et la volonté de soumettre tous les hommes politiques aux directives romaines et épiscopales, p. 50-80; sur «L'influence indue», p. 81-117, et la position de Laurier selon laquelle le libéralisme canadien se modèle sur la tolérance libérale anglaise et non sur le libéralisme radical de France).

FAUTEUX, Aegidius, (1876-1941), *Bibliographie de la question universitaire Laval-Montréal 1852-1921*. Montréal, Arbour et Dupont, 1922.

SAVAÈTE, Arthur, *Voix canadiennes, Vers l'Abîme*, t. I (Mémoires de NN. SS. les évêques I. Bourget et L.F. Laflèche; Biens des Jésuites; Causeries franco-canadiennes; les Acadiens, Gallicanisme et libéralisme), 2ème édition, revue et augmentée. Paris, Arthur Savaète, éditeur, c. 1912, 514 p. (Importante documentation relative aux tensions entre l'archevêque Taschereau, l'évêque Laflèche et les cardinaux de la Propagande; sur la conspiration du silence de Québec à Rome, p. 89-117; sur la *paix canadienne* par la réconciliation nationale et surtout Sabin-Raymond, «libéral tout court» et non «ultramontéré» ou «libérâtre», p. 423ss. En gros, tout est question de détails. Il faut donc bien noter que l'auteur-éditeur Savaète est le successeur de Palmé, éditeur de Louis Veuilot. Un index de reconnaissance des «Voix canadiennes» (12 tomes), françaises et romaines s'imposerait ne serait-ce que pour mieux connaître les apports culturels de Dupanloup, Montalembert, Lacordaire, dans la formation de catholiques pénitents et de libéraux impénitents.)

Vers l'Abîme, T. II, c. 1909 (357 pp. de documentation sur l'origine du conflit: libéralisme d'une part et *influence indue* d'autre part — mettant en cause W. Laurier dès le 1^{er} ch. — avec cet objectif, l'*union* et la *subordination respectueuse* et *filiale* des *inférieurs* envers les *supérieurs*. P. 100ss, reproduction du «Programme catholique» publié dans le *Journal des Trois-Rivières*, avril 1871, et analyses des suites).

Vers l'Abîme, t. III, c. 1909 (373 pp. s'ouvrant sur les difficultés de l'auteur-éditeur avec Mgr Bégin — successeur de Taschereau —, Mgr Bruchési et Mgr Emard de Valleyfield qui voudraient le voir cesser publication et retirer ses livres tant à Québec qu'à Montréal et banlieues. On essaie aussi de connaître l'identité de ses informateurs-prêtres canadiens ou «québecquois» — l'expression existe alors — avec menace d'en appeler à Pie X. P. 27ss. sont consacrés à Alexis Pelletier, à l'historique de sa *Source du mal...* et la censure en janvier 1884. P. 43ss. pour le texte de la *Source...*; sur Benjamin Pâquet et son *Libéralisme* de 1872 et Raymond, p. 102ss).

Vers l'Abîme, t. IV. (Fort volume de 564 p. traitant de la Question universitaire avec suite dans le t.V).

Vers l'Abîme, t. IX: «Mgr Ignace Bourget, Sa Vie, Ses contrariétés, ses œuvres», c. 1911. 462 p.

DIONNE, N.E., *Les Ecclésiastiques et les Royalistes français réfugiés au Canada à l'époque de la révolution — 1791-1802*. Québec, s.éd., 1905. xiv + 447 p.

PROULX, J.B., (abbé et vice-recteur de l'Université Laval à Montréal), *Ma justification pour avoir fait triompher civilement les décrets romains au Canada*. Montréal, Beauchemin, 1891, viii + 348 p. (Pièces justificatives à l'encontre d'une plainte à Rome contre l'auteur — 1846-1904 —, si prolifique et si peu connu, à la suite de la Constitution *Jam dudum* — et de la loi provinciale en découlant — portant sur l'union de l'École de médecine et la Faculté de médecine de l'Université Laval de Montréal).

LIBERATORE, Matteo, s.j., (1810-1892), *Le Droit public de l'Église*, trad. de l'Italien par Aug. Onclair. Paris, Retaux-Bray, 1888, v-488 p. (Il serait peut-être utile de comparer ce traité avec celui du «québécois» L.-A. Pâquet en 1908).

PAGNUELLO, Siméon, (1840-1915), *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*. Montréal, Beauchemin et Valois, 1872, x + 409 p. avec index détaillé. (Déclaration d'ouverture: «liberté religieuse» n'est pas utilisée ou comprise «dans le sens condamné par l'Encyclique et le Syllabus de 1864». Ici encore, on peut observer qu'en situation de mission la soumission s'impose.)

FORNERON, H. *Histoire des débats politiques du Parlement anglais depuis la révolution de 1688*, Paris Plon, 1871, 271 p. (Ch. VIII, p. 222-59; La réforme parlementaire de 1832 suite à l'émancipation des catholiques de 1829).

VEUILLOT, Louis, *Les Libres penseurs*, 5ème éd., Paris, Palmé, éditeur des *Bollandistes*, 1866. iv + 529 p. (1ère éd., 1848 réimprimée en 1850; 3ème en 1860. Position catholique intégriste ou ultramontaine sur les écrivains, les journalistes, les femmes auteurs, les honorables préopinants, les persécuteurs de la Conférence Saint-Vincent-de-Paul, le public et les «gens qui ne pensent point». Notre personnage, Raphaël Gervais, rappellera le centenaire de naissance de Veillot dans une série d'articles pour *La Nouvelle-France*, 1913, t.XII, juin, p. 258-64; juillet, p. 289-300; août, p. 338-48; septembre. p. 385-98; octobre, p.

433-47; novembre, p. 481-95; et dans le t. XIII, août 1914, p. 337-42: «Louis Veuillot»).

TACHÉ, J.C. (1820-1894), *Des Provinces de l'Amérique du Nord et d'une union fédérale*, Québec, J.T. Brousseau, 1858, 252 p. avec appendice: «Pétition des sauvages montagnais» et table détaillée.

Ouvrages particuliers

BARTHE, Joseph-Guillaume, (1816-1893), *Le Canada reconquis par la France*, Paris, Ledoyen, 1855, 417 p.

MEILLEUR, Jean-Baptiste, (1796-1878), *Mémorial de l'éducation du Bas-Canada depuis 1615 jusqu'à 1855*. Montréal, Rolland, 1860, xiv-389 p. (Réimpression Québec, L. Brousseau, 1876).

DESSAULLES, Louis-Antoine, (1819-1895), *Galilée: ses travaux scientifiques et sa condamnation*, Montréal, L'Avenir, 1856. 50 p. (Lecture à l'Institut canadien).

PÂQUET, Benjamin, abbé, (1832-1900), *Le Libéralisme*. Leçons données à l'Université Laval. Québec, Imp. du Canadien, 1872, 103 p. (Éminence grise à Rome avant L.-A. Pâquet et futur recteur de Laval. Les *Leçons* seront réimprimées à Rome, Impr. de la Propagande, 1877).

BINAN (pseudonyme de l'abbé Alphonse Ville-neuve, 1843-1898), *Le Grand-vicaire Raymond et le libéralisme catholique*, Montréal, Imp. du Franc-Parleur, 1872, 43 p. (Binan est aussi l'auteur de la 9ème Lettre à l'hon. L.-A. Des-saulles, Montréal, 1874, 36 p., contrairement

à l'attribution faite parfois à l'abbé Alexis Pelletier comme auteur).

A. de F., (abbé Alexis Pelletier) *Quelques Observations critiques sur l'ouvrage de M. l'abbé B. Paquet intitulé: Le libéralisme*, Montréal, 1872. 21 p. (Reprise d'articles parus dans *Le Nouveau-Monde*).

LUIGI (pseudonyme de l'abbé Alexis Pelletier, 1837-1910), *Il y a du libéralisme et du gallicanisme en Canada*, Montréal, Franc-Parleur, 1873, 45 p.

Le Don Quichotte montréalais sur sa rossinante; ou M. Dessaulles et la grande guerre ecclésiastique par... Montréal, 1873, 101 p.

La réforme chrétienne des études classiques, Montréal, Franc-Parleur, 1875, v-195 p. (Dans *l'Étendard*, 12 mai 1887, Alexis Pelletier s'identifie à Luigi, collaborateur-polémiste entre 1872-5 au *Courrier du Canada*, au *Canadien* et au *Franc-Parleur*. Cependant, Dionne — I, 1177 — et Gagnon — I, 1350 — lui attribuent le faux pseudo. de «A. Fégin». Pour la question universitaire, l'abbé Pelletier deviendra l'Abbé Sainte-Foi, voir Fauteux, nos 25 et 28).

DUNN, Oscar, *Dix Ans de journalisme*, Montréal, Duvernay et Darveau, 1876, 279 p. (En 1871, Dunn proposait pour réflexion *L'Union des catholiques*, Montréal, L'Opinion publique; et en 1874, *L'union des partis politiques...*, 30 p.).

Mgr de SÉGUR, *Hommage aux jeunes catholiques-libéraux*. Éditions canadienne publiée par Le Cercle catholique de Québec, Québec, J.A. Langlais, Libraire-éditeur, 1877, 128 p. («Hom-

mage» factice réunissant les «arguments» pontificaux sur le libéralisme catholique qui serait «le loup circulant librement dans la bergerie, sous la peau de l'agneau»; sur le catholique-libéral qui «n'est pas un catholique en tout, et qui, dans les questions politiques ou sociales, se soustrait aux enseignements ou aux directives *supérieures* — *sic* — de l'Église, pour suivre ses idées propres, c'est-à-dire ses idées fausses; car il n'y a pas de vérité contre Dieu et son Église», p. 69-70; «Les libéraux en religion ce sont les protestants»!).

LAURIER Wilfrid (1841-1919), *Le Libéralisme politique*, Québec, Club Canadien, 1877, v + 32 p. (L'*Hommage* du Cercle catholique et de Mgr de Ségur étant daté 12 avril 1877, nous pouvons considérer cette conférence publique sollicitée et organisée par le président du Club Canadien, Achille LaRue, entre le 10 juin et le 26, comme la réplique au Cercle... Laurier est alors député d'Arthabaskaville à Ottawa. Dans une salle pouvant contenir 1200 personnes, il en attire plus de 2000 dans la soirée du 26. Ce *manifeste* est vu comme l'exposé d'une nouvelle théorie sociale marquant le début d'une ère nouvelle dans la politique canadienne et québécoise: l'opposition à la terreur).

Il faut bien se souvenir que le «Cercle catholique de Québec» continuait de fustiger les partisans du libéralisme catholique en 1880 et prônait le retour aux institutions du moyen-âge par l'intermédiaire de l'abbé-essayiste Joseph-Apollinaire Gingras, *Le Bas-Canada entre le moyen-âge et l'âge moderne*, (Qué., Imp. du Canadien) contre *Le Réveil*

inévitable amorcé par Arthur Buies mais «interdit» ou retardé par Mgr Taschereau le 31 août 1876.

Ainsi, croyons-nous, l'étude comparée de ces sources d'arrière-plan nous permettrait d'apprécier justement et de mesurer adéquatement les apports et écarts culturels (différentiels idéologiques) propres à ces organisations — peu étudiées — reconnues et dites «Cercles d'études» («Clubs», «Soirées», «Vendredis» d'Ernest Gagnon, etc.), intégristes d'un côté ou progressistes de l'autre. Cercles plus ou moins fermés, bien que toujours ouverts sur le pouvoir, dont l'étude nous fournirait les images d'étapes de l'évolution de la mentalité québécoise, tantôt pessimiste tantôt optimiste⁹. De la place de cette mentalité, plus ou moins permanente ou accessoire, dans la géographie du mouvement catholique libéral mondial. De la distinction des forces ou motifs d'union ou de division, encerclants et encerclés, qui ne peuvent être exclus de la circulation.

9. De cette façon, nous nous proposons d'étudier bientôt le *Manifeste libéral* du père Gonthier et le *Journal d'un inquisiteur* de Gilles Leclerc, Montréal, Éditions de l'Aube, 1960.

Annexe*

St-Apollinaire, 14 juillet 1874

Mon cher ami,

Je n'envie pas les splendeurs de Spencer Wood je n'en ai pas besoin. Je suis heureux au milieu de ma pauvre famille qui redouble pour moi de tendresse et d'affection. Je suis heureux, et pourtant je souffre. Je sens déjà trembler dans toutes les voix, je vois trembler au bord de toutes les paupières l'Adieu de ce grand départ, de cette séparation qui sera peut-être éternelle pour plusieurs. Dieu soit béni qui a mis dans le calice de la fleur des sucs amers à côté des suaves parfums! Je respire la joie du sacrifice: mais j'en savoure l'amertume. Il m'eût été vingt fois plus facile de partir revoir ma famille. Je n'accuse pas saint François-Xavier qui ne voulut pas avant de partir aller voir sa mère et ceux de sa maison. C'était leur épargner les déchirements du départ, et s'épargner à lui-même une douleur qui ne pouvait que l'ébranler. Hier soir, j'étais seul avec ma mère. Elle me dit ces simples paroles dont tu comprendras l'impression: «J'ai une grâce à te demander: je te la demande tout de suite, parce que j'aurais pu l'oublier à ton départ. Si jamais tu viens à dire la messe, tu m'en diras une, quand je serai morte. Car peut-

* *Revue Dominicaine*, 1915-, «Correspondance intime», 1918, p. 119-20. Pour toutes les lettres publiées: p. 43-9, 85-9, 116-20, 155-7, 207-11, 245-7, 313-5, 313-5, 345-50, 371-2; pour la lettre reproduite, p. 119-20.

être, quant tu reviendras, ne serai-je plus sur la terre.» Je ne veux faire de reproche à personne; mais chacun à son tour, sans vouloir m'affliger, me dit une parole qui me va à l'âme. J'espère cependant que le courage ne manquera pas au jour du départ. J'ai tant de bons amis qui prieront pour moi.

Je n'ai pas encore vu J... et n'ai reçu de lui aucune nouvelle. Pauvre enfant! je voudrais bien avant mon départ lui dire quelques mots au cœur, s'il en a un. Lawrence viendra à la fin de cette semaine. Les autres n'ont pas bougé.

Je ne sais où en sont rendus mes articles à l'Opinion publique. Le 6, Oscar Dunn m'a écrit que la première partie était déjà livrée à l'imprimeur et qu'il publierait la suite avec plaisir aux conditions que je désire. Malheureusement, je n'ai pu lui envoyer encore la seconde partie complète: mes notes sont restées dans mes malles à St-Antoine et je les aurai seulement cette semaine. En attendant, je recopie la troisième partie. C'est bien long. J'ai peur que tout le monde en dise autant. En attendant, prends garde aux indiscretions, car la fusée sera manquée.

J'aurais voulu te féliciter au long de ta ferveur. Ce sera pour une autre fois. Des saluts à tous les amis que tu verras.

Tout à toi,

Ton Théophile

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637

**Achévé d'imprimer
en novembre 1986 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.**





La petite revue
de philosophie

e! Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec! A
le! Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec!
Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec! Au
e! Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec! A
le! Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec!
Au Québec! Au XIX^e siècle! Au Québec! Au