

Séguin et la philosophie : les postulats de sa théorie de l'histoire.

L'histoire des intellectuels demeure un champ d'étude relativement neuf, que l'on a ouvert dans la foulée de cette nouvelle histoire politique s'intéressant d'avantage aux facteurs sociaux et aux mentalités qu'à l'événementiel et au contingent. À travers le parcours et les œuvres des intellectuels, ce qui, avant tout, retient l'attention de l'historien c'est, pour reprendre ces mots de Bourdé et Martin, « les processus de formation et de diffusion d'une culture politique donnée, en conjuguant l'analyse des itinéraires individuels, celle des générations et celle de la sociabilité des milieux intellectuels ».¹ La poursuite de tels objectifs permet, sans aucun doute, de faire varier les objets d'études, d'emprunter d'autres biais ou trajets, et de solliciter la contribution d'autres sciences sociales dont nous pouvons utiliser les méthodes avec profit. Toutefois, force nous est d'admettre qu'au Québec la plupart des enquêtes effectuées dans le domaine de l'histoire des intellectuels relèvent surtout d'une conception de l'érudition et de la critique des documents que n'auraient désavouée ni un Langlois ni un Seignobos. Bien entendu, la majorité de ces travaux se caractérisent par une grande rigueur et permettent, par le fait même, d'apporter de précieux correctifs à des visions d'ensemble trop sommaires et empreintes d'idées préconçues. Malheureusement, la contrepartie négative à cette rigueur, c'est cette cécité consistant à ne voir, dans un document écrit, que son contenu explicite et évident, comme si ce dernier ne pouvait receler un autre niveau d'intelligibilité aussi intéressant, sinon plus, que celui qui s'offre immédiatement à nous. Mais d'aucuns s'interdiront de franchir ce pas, car tout ce que nous affirmerons, en toute rigueur, devra s'appuyer sur des preuves, et nous entendons précisément par preuve ce qui est explicite et évident. Mais justement, à un autre niveau d'intelligibilité des textes, la preuve (si l'on nous permet de l'appeler ainsi) participera elle aussi de ce niveau d'intelligibilité. Si nous ne voulons pas admettre cette conséquence et que nous refusons le titre de preuve à ce qui n'est ni explicite ni évident, il ne nous restera plus qu'à nous taire, nous exposant ainsi à cette vieille raillerie de Lucien Febvre :

¹ Guy Bourdé et Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Éditions du Seuil, p.387. Bourdé et Martin résumaient ainsi le contenu d'un article de J.-F. Sirinelli, « Le hasard ou la nécessité? Une histoire en chantier : l'histoire des intellectuels », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no 9, 1986.

(...) les historiens se taisent parce que les textes ne leur donnent pas de réponses toutes faites. Parce qu'ils ont trop l'habitude, non d'en extraire ce qu'ils ne livrent pas d'emblée, mais d'y puiser ce qu'ils offrent, comme ils l'offrent.²

Or, quelle est cette réponse toute faite que Maurice Séguin ne nous a jamais fournie concernant la rédaction de ses *Normes* ? C'est celle qui nous aurait appris, explicitement, sur quels postulats philosophiques s'appuie sa théorie de l'histoire. S'il nous avait fourni cette réponse, nous n'aurions eu qu'à préciser et systématiser une pensée portant la caution de l'auteur. Mais c'eût été trop simple. Séguin cultivait la discrétion, voire le mystère. Allons un peu plus loin : nous pensons que pour des raisons que nous ne pouvons que supputer, l'auteur des *Normes* ne voulait tout simplement pas débattre de ses postulats au seul niveau d'intelligibilité qui nous aurait permis d'en saisir la clef, voire de saisir la clef du mystère Séguin. Car la philosophie n'est pas simplement une affaire de fondement de la connaissance (ce qui est déjà beaucoup); elle est aussi une attitude cognitive et affective qui engage l'être tout entier. Connaître les fondements philosophiques de la théorie de l'histoire de Séguin, ce n'est donc pas seulement comprendre les *Normes*, c'est commettre l'ultime indiscrétion qui cherche à percer une intimité, celle de Séguin.

Comme l'auteur des *Normes* n'a pas daigné nous expliquer les tenants et les aboutissants des fondements philosophiques de sa théorie, il ne nous reste qu'une chose à faire : se frayer nous-mêmes un accès jusqu'à ces fondements. Mais comment nous y prendrons-nous? En construisant la preuve à la façon dont le préconisaient les fondateurs des *Annales*, c'est-à-dire en formulant des hypothèses nous permettant d'échapper au carcan du contenu explicite des sources documentaires. Ces hypothèses devront, bien sûr, être vérifiables par des faits, que nous jugerons significatifs, constatés au niveau d'intelligibilité que requiert notre recherche. Et, (faut-il le rappeler?), une hypothèse n'est pas une simple supposition provisoire. Car, comme l'expliquait le physicien Max Planck, « toute nouvelle hypothèse, (...), peut être caractérisée en disant qu'elle est une combinaison originale de deux séries de faits de natures différentes ».³ Et ceci, dans notre cas, signifie bâtir des ponts entre des faits qui semblaient dénués de cohésion. L'objectif sera donc de reconnaître ces faits, d'en tirer la substance, de les

² Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p.86.

³ Max Planck, *Initiations à la physique*, Paris, Flammarion, 1943, p.261.

mettre en relation, afin de reconstruire une pensée qui, comme nous le prétendrons, était celle de Maurice Séguin.

Nous y avons fait rapidement allusion : l'exploration du contenu implicite des sources documentaires, quoique trop peu préconisée, n'est pas inconnue des praticiens de l'histoire des intellectuels au Québec. Ces derniers ne peuvent pas, par exemple, ignorer les progrès que, sous la férule de Fernand Dumont, la sociologie a accomplis dans le domaine de la connaissance et de la compréhension des idéologies. Mais en ce qui concerne la connaissance des présupposés philosophiques qui peuvent se glisser derrière les discours des intellectuels, il nous semble que rien encore de vraiment significatif n'a été accompli, probablement à cause de l'absence d'une véritable tradition québécoise de l'histoire de la philosophie à laquelle l'histoire des intellectuels aurait pu emprunter certains de ses objets et de ses méthodes. Il n'y a donc pas, pour nous, de posture de recherche largement admise grâce à laquelle nous pourrions divulguer nos résultats sans trop nous soucier de l'exposé des processus méthodologiques qui nous y ont conduits. Ceci nous oblige à nous étendre quelque peu sur la nature du discours philosophique (puisque c'est ce que nous voulons trouver), sur la façon de le reconnaître et de le mettre à jour. Et nous y parviendrons peut-être en le distinguant d'abord de l'idéologie et en soulignant les différences qu'il y a entre la reconnaissance du contenu idéologique d'un texte et l'exploration de son contenu philosophique.

Pour un sociologue se consacrant à l'analyse de contenu d'un corpus documentaire, l'essentiel du travail consiste à subsumer sous des catégories générales, qui illustrent, en fait, les représentations sociales sous-jacentes aux discours à étudier, une somme d'énoncés particuliers qui ne délivrent pas d'emblée le terreau idéologique où ils prennent racine. Mais le discours philosophique, quoiqu'il puisse lui ressembler sous certains aspects, est très différent de l'idéologie. L'idéologie est un discours à portée limitée. Elle a pour but de traduire les aspirations d'un groupe social en un discours qui leur confère une légitimité. Elle comprend donc toujours une description de l'ordre social à préserver, à modifier ou à renverser et pourquoi. Elle est tournée vers l'action (même sous cette forme négative que nous appelons la réaction). Pour accroître son efficacité discursive (sa dimension performative) et atteindre ses buts, l'idéologie ne

se privera pas de glaner ses arguments dans les grandes œuvres philosophiques. Mais elle ne naît pas de l'activité philosophique même.

Au contraire de l'idéologie, la philosophie est un discours à visée universelle, et ce, d'un double point de vue. D'abord, le discours authentiquement philosophique ne veut pas être simplement « vrai »; il veut être l'expression même de la vérité, de cette vérité originelle qui embrasse et soutient tout le réel. L'ambition de tous les grands systèmes philosophiques a été de construire un champ homogène et cohérent recouvrant tous les aspects de la réalité, raison pour laquelle ces systèmes comprennent toujours (dans leur forme canonique) une logique, une ontologie, une métaphysique, une anthropologie et une éthique. Par ailleurs, comme le remarquait Frédéric Cossuta, il est dans la nature des textes philosophiques, pour atteindre leurs visées universelles, d'effacer les traces de leur particularité.⁴ C'est la vérité philosophique qui s'énonce sous la plume du philosophe, même quand sa philosophie nie la possibilité d'une totalisation (cette négation devient la vérité philosophique) ou même quand cette vérité se saisit elle-même comme un produit de l'histoire (c'est l'histoire qui accouche de la vérité, comme chez Hegel ou chez Marx. L'histoire est la vérité en mouvement). Et pour atteindre ce but ultime, la philosophie doit élaborer, dans un effort purement spéculatif qui la distingue de la science empirique, ses propres conditions de validité. Il s'agit là de l'aspect le plus essentiel de l'activité philosophique, le plus caractéristique, et celui qui la distingue le plus fortement de la rhétorique idéologique. L'idéologie est d'ordre polémique. Si la cohérence discursive est toujours souhaitable, l'idéologie peut quand même se contenter de slogans et de mots d'ordre car elle est essentiellement tournée vers l'action; et la réalisation de ses ambitions ne sera pas nécessairement mieux servie par une plus grande rigueur réflexive. Une telle rigueur pourrait même saper les dispositions à l'action en distillant le doute et la prudence là où il faut des certitudes et de l'impétuosité. Et, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'idéologie est de nature polémique, rappelons-nous que la première victime de la guerre, c'est la vérité.

⁴ Cf. Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, p. 4. L'auteur ajoute que tout regard jeté sur l'histoire dément cette prétention. Mais la question n'est pas, ni dans l'esprit de Cossuta ni dans le nôtre, de savoir si cette prétention est fondée ou non, mais de voir quelle est indissociable de l'activité philosophique.

Nous pouvons, en dernière analyse, résumer la différence essentielle entre discours philosophique et discours idéologique en attribuant au premier, avec Dominique Maingueneau et Frédéric Cossuta,⁵ la qualité de « discours constituants » que, conséquemment, nous refuserons au second. « La prétention attachée au statut de discours constituants, disent en substance ces deux auteurs, c'est de fonder et de n'être pas fondés ».⁶ Il s'agit d'une prétention, notons le bien. Il serait faux d'affirmer que les discours non-constituants n'ont jamais eu d'influence sur les discours constituants; que jamais, par exemple, un philosophe n'a prêté l'oreille aux idéologies ambiantes de son époque. Mais il est dans la nature des discours constituants de se poser comme fondateurs ou de se présenter comme l'ultime référence de tous les autres discours. Doivent être considérés comme constituants les discours religieux, scientifique, philosophique, juridique et les grandes œuvres littéraires. Quand un idéologue veut asseoir solidement la légitimité de ses affirmations, il se réfère à un ou à plusieurs de ces discours constituants. Mais le contraire ne se produit jamais : le philosophe, le scientifique, le prêtre ou le juge ne cherchent pas la légitimité de leurs discours dans les écrits d'un pamphlétaire; le premier se réfère à la raison, le second à l'autorité d'un paradigme dominant ou à la rigueur procédurale, le troisième aux textes sacrés divinement inspirés et à la tradition religieuse, et, le dernier, aux lois qui régissent les mœurs et à la jurisprudence qui commande leur interprétation. Il est donc dans la nature des discours constituants de s'octroyer une autorité qui les élève bien au-dessus des autres discours et de servir de référence à ces derniers.

Mais il peut arriver aussi qu'un discours constituant se réfère à un autre discours constituant. Les scientifiques, les philosophes, les théologiens et les grands écrivains entretiennent toujours un dialogue, réel ou imaginaire, avec leurs confrères ou précurseurs. Il arrive souvent, également, qu'ils se réfèrent, selon la façon dont ils conçoivent la hiérarchie et la communication des savoirs, au discours constituant d'une autre discipline.

⁵ Cf. Dominique Maingueneau et Frédéric Cossuta, « L'analyse des discours constituants », in *Langages*, Mars 1995, No 117, pp. 112 à 125.

⁶ Dominique Maingueneau et Frédéric Cossuta, « L'analyse des discours constituants » in *Langages*, Mars 1995, No 117, p. 112.

C'est exactement ce que Maurice Séguin a fait. En élaborant sa théorie de l'histoire (ce qui est déjà une chose remarquable dans un domaine où l'on préfère généralement se concentrer sur l'inventaire et la description des faits), l'auteur des *Normes* a eu pour souci constant d'appuyer chacune de ses décisions théoriques sur des connaissances générales qu'il n'hésitait pas à emprunter à d'autres champs de la connaissance, dont la philosophie :

Rien n'est plus illogique que de ranger dans un chapitre de la « Méthode », comme éléments subordonnés, sous le titre de « sciences annexes ou auxiliaires », les importantes connaissances philosophiques, politiques, économiques, sociales, scientifiques, artistiques, etc., dont l'historien se sert pour édifier et équilibrer toute la structure de son œuvre.

Dès que l'on s'attaque à un travail d'un peu d'envergure, c'est à ces connaissances ou à ces normes, bien plus qu'à la simple méthode, qu'une recherche historique doit son caractère scientifique.⁷

Si l'énumération contenue dans cette citation consistait en un ordre hiérarchique, il faudrait en conclure que, dans l'esprit de Séguin, la philosophie devait occuper la toute première place. Par ailleurs, elle recèle un autre élément d'une très grande importance qu'on devra toujours garder à l'esprit si on veut nous suivre dans tous les méandres de notre analyse : les importantes connaissances, dont les connaissances philosophiques, auxquelles l'historien doit avoir recours, ont pour fonction de l'aider à édifier et équilibrer la « structure » de son œuvre. Le mot est lancé, la théorie de l'histoire de Séguin consiste en une structure, terme qui doit être entendu au sens le plus fort qui soit. Comprendre les *Normes* de Séguin, c'est en soupeser l'équilibre, c'est en saisir la structure. Et pour comprendre la structure de cette œuvre, il faut commencer par en visiter les soubassements, c'est-à-dire les fondations philosophiques, puisque les *Normes* sont un discours constituant solidement campé sur un autre discours constituant, philosophique celui-là.

Ceci nous reconduit à la difficulté qui est inhérente à l'étude des discours constituants en tant que discours. Comme la prétention de tels discours est de fonder sans être fondés, il semblerait que toute tentative d'en livrer une analyse soit vouée à l'échec puisqu'une telle entreprise devrait avoir recours à un « métalangage » dont le

⁷ Maurice Séguin, *Les Normes*, in Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant (dir.), *Les Normes de Maurice Séguin* Montréal, Guérin, 1999, p. 113.

discours constituant nie justement la possibilité. Mais cette indépendance autoproclamée de tels discours n'est qu'une prétention. À la condition de bien savoir ce que l'on cherche et sous quelles formes cela pourrait se présenter, nous pouvons rendre explicite ce qui n'est qu'implicite dans un discours constituant comme celui de Séguin. Et que cherchons-nous? Deux choses : des concepts et une structure qui les lie car, comme le notait Frédéric Cossuta :

Le concept (philosophique) n'est pas seulement une entité repérable grâce à la présence d'un vocable, c'est une fonction médiatrice qui organise l'ordre interne du discours.⁸

Plus un concept philosophique est ontologiquement efficace, plus s'élargira sa fonction médiatrice au sein d'un système qui constituera, finalement, le contexte global qui, seul, fixera les limites de sa définition. Autrement dit, au fur et à mesure qu'un philosophe tisse l'écheveau de son système, les concepts qu'il utilise s'enrichissent des multiples fonctions médiatrices qu'il leur assigne. L'efficacité d'une doctrine philosophique ne repose donc pas sur la quantité de concepts utilisés mais, au contraire, sur l'économie de ces concepts, pour autant que ceux-ci soient susceptibles, grâce à leurs fonctions médiatrices, de constituer un schéma total d'intelligibilité de la réalité, c'est-à-dire un système.

Que doit donc faire le chercheur se lançant à l'assaut des *Normes* de Séguin? Repérer des concepts pertinents, se tourner vers le système qu'ils semblent indiquer, faire retour aux concepts pour mesurer leurs fonctions médiatrices; voir si d'autres concepts n'auraient pas été indiqués comme philosophiquement pertinents; se tourner à nouveau vers le système qui gagne en précision et qui détermine la limite de la définition des concepts; et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous soyons en possession d'une perspective globale et détaillée qui, pour reprendre les termes de Séguin, permet d'équilibrer la structure de l'œuvre.

Et c'est justement la cohérence du résultat qui, pour nous, doit tenir lieu de preuve. Si nous parvenons à convaincre le lecteur que notre interprétation des *Normes* en éclaire la plupart des aspects en les mettant en relation les uns avec les autres, (ce

⁸ Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, p.41.

qui est faire apparaître une structure), nous espérons que cela suffira à obtenir son adhésion sans qu'il soit nécessaire d'exhumer nombre de ces filiations directes, de ces faits tout faits, dont les historiens sont friands. À cet égard, (mais seulement à cet égard) nous pourrions faire nôtres ces lignes écrites par le grand historien de la philosophie Martial Gueroult :

L'objectif philosophique appliqué aux objets de l'histoire de la philosophie, (...), c'est une façon d'envisager la matière de cette histoire, c'est-à-dire les systèmes, comme des objets ayant en eux-mêmes une valeur, une réalité qui n'appartiennent qu'à eux et s'expliquent par eux seuls.⁹

La découverte de filiations directes (aussi utiles qu'elles soient) ne fait que reculer un problème qui exige pourtant son explication : quel est le sens propre de l'œuvre étudiée, sa raison d'être, sa « structure »? Estimer qu'il faut soumettre les *Normes* de Maurice Séguin à une analyse authentiquement philosophique, c'est donc vouloir montrer que celles-ci consistent en un système, c'est-à-dire en une entité autonome et close. En d'autres termes, ce que nous recherchons, c'est la coupe synchronique d'une vision du monde globale où chaque énoncé, enserré dans un écheveau subtil, est à la place que lui a préparé le système.¹⁰

Nous pourrions dire, au terme de nos recherches, que l'analyse philosophique des *Normes* de Séguin nous aura permis d'y distinguer deux perspectives globales et détaillées. La première se greffe à une conceptualisation thomiste. La seconde consiste en une « vision du monde » que nous qualifierons de « tragédie pascalienne ». C'est la raison pour laquelle nous nous sommes rapidement avisés que cet ouvrage devait être divisé en au moins deux livres, le premier dévoilant, *in extenso*, le contenu thomiste de la théorie de l'histoire de Séguin, le second exposant les points de convergence entre la pensée de Séguin et celle de Pascal. Plus tard nous nous sommes également rendus compte que nos longs développements sur l'état de la question et la pédagogie du collègue

⁹ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* Paris, Aubier, 1979, p. 243.

¹⁰ Il faut toutefois émettre une mise en garde. À tant vouloir prouver que la pensée séguinienne possède les qualités systémiques que nous lui prêtons, le risque demeure élevé de succomber à la pétition de principe, c'est-à-dire de tenir pour déjà démontré ce qu'il doit l'être seulement au terme de nos recherches. Il nous faudra évidemment éviter cet écueil. Par ailleurs, cette réserve ne déprécie en rien la méthode que nous préconisons pour la raison suivante : s'il s'avérait que la pensée de Séguin contienne certaines faiblesses, le meilleur moyen de les identifier demeurerait de suivre notre méthode jusqu'au point de rupture, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'on soit obligé d'admettre son échec. Alors seulement pourrions-nous conclure que la pensée de l'auteur des *Normes* ne possède pas cette cohérence systémique que nous voulions y trouver.

classique méritaient également un traitement à part. L'ouvrage se divise donc en trois livres, chacun d'eux servant de socle à ce qui le suit.

L'interprétation thomiste que nous allons proposer est la moins audacieuse des deux. En effet, pour quiconque possède une culture philosophique de base, les éléments thomistes y sont assez évidents. De plus, l'existence de certains documents de première main nous permettra d'avoir un peu moins recours aux hypothèses et un peu plus à l'érudition. Mais nous devons surtout montrer que, loin d'emprunter ici et là certains concepts à saint Thomas d'Aquin, Séguin a transposé dans sa théorie les traits les plus fondamentaux de l'ontologie thomiste; de sorte que, sous cet aspect, la pensée séguinienne reproduit les qualités proprement philosophiques, systémiques, de la doctrine du docteur angélique. Au terme de cet examen, nous verrons que Séguin, contrairement à ce qui est généralement cru et colporté, n'a jamais congédié le providentialisme de l'histoire.¹¹

L'interprétation pascalienne recèle, selon nous, les implications les plus riches. Mais pour nous avancer en ce terrain, nous devons formuler quelques hypothèses particulièrement robustes, ce qui risque d'effrayer les historiens avides de filiations documentées. Au terme de cette analyse, nous espérons pouvoir montrer que, contrairement à l'impression laissée par l'examen du contenu thomiste des *Normes*, Séguin était bel et bien un moderne, et un moderne tout à fait original, tel qu'il ne s'en présente qu'en de rares situations historiques. Nous voudrions surtout montrer que cet aspect de la pensée philosophique de Séguin était symptomatique des bouleversements profonds que subissait, à l'époque, la société québécoise. En somme, nous pensons que nous sommes ici devant un très bel exemple des relations intimes qui peuvent se tisser, parfois inconsciemment, entre un intellectuel échafaudant sa propre « vision du monde » et la société ambiante.

Un dernier point en terminant. L'enquête à laquelle nous allons nous livrer est, avant tout, une enquête philosophique se jouant sur le plan synchronique d'un système, celui que nous estimons correspondre à la pensée de Séguin. Ceci soulève un problème

¹¹ Du moins, il ne l'a pas fait lors de la dernière rédaction des *Normes* connue, c'est-à-dire celle de 1965. Il n'existe, à notre connaissance, aucun document écrit qui pourrait révéler une évolution tardive de sa pensée.

puisque l'histoire, en dépit de la vogue pour la longue durée ou les inerties, est et doit demeurer, par sa nature même, le champ d'étude qui a la diachronie pour objet. Il ne faut donc pas s'étonner que les historiens aiment encore à ce qu'on leur raconte des histoires. Ils ne font en cela que manifester la possession d'un habitus qui est essentiel à la profession. Il est donc probable que certains historiens soient déconcertés par le contenu de cette recherche et n'en sauront quoi penser. Quant aux philosophes, il y a fort à parier que tout ce que nous écrivons les laissera indifférents pour deux raisons fort simples : d'abord, à leurs yeux, non seulement Maurice Séguin n'est pas une figure philosophique intéressante, mais ce n'est pas une figure philosophique du tout. Tout le contenu philosophique de la théorie de l'histoire de Séguin tient en quelques pages (que, pour notre part, nous jugeons hautement significatives). Comme Séguin n'a pas laissé d'œuvre qui soit, à proprement parler, philosophique, il s'agit donc, pour eux, d'une quantité philosophiquement négligeable. Ensuite, les philosophes québécois sont, eux aussi, des enfants de la Révolution tranquille. Par conséquent, la vie philosophique qui a précédé cette révolution ne présente, à leurs yeux, que très peu d'intérêt, et ils la tiennent dans un mépris comparable à celui que certains rationalistes du XVII^e siècle pouvaient éprouver à l'égard de la philosophie scolastique.

Nous répondrons aux uns et aux autres de la manière suivante. Aux praticiens de l'histoire des intellectuels, nous concédons que la recherche des filiations directes est très importante. Mais il est également très important de comprendre en profondeur la pensée des intellectuels sur lesquels nous faisons enquête. Et cela ne peut se faire qu'en prenant au sérieux la mise en garde de Séguin dans le passage des *Normes* que nous avons cité : l'historien doit livrer son interprétation en se servant de certaines connaissances générales tenant lieu de « normes » permettant de saisir et de conceptualiser son objet. Et étant donné que Séguin a écrit une théorie de l'histoire dont les fondements sont philosophiques, quoique non identifiés explicitement par l'auteur, la compréhension rigoureuse de son œuvre ne saurait être accomplie sans recourir à toutes les ressources qui caractérisent l'analyse philosophique.

Aux philosophes, nous répondrons de la façon suivante : il est exact que la vie philosophique qui a précédé la Révolution tranquille offrait un visage déprimant. Au Québec, disait en 1955 Aurel Kolnai, un professeur de philosophie de l'Université Laval,

« même les pommes de terre sont catholiques (...), et il y a une méthode franco-catholique de les cultiver ». ¹² Un « aggiornamento », pour emprunter cette expression à Jean Grondin, ¹³ expression qui fut d'ailleurs utilisée par Jean XXIII au Concile Vatican II, était absolument nécessaire. Mais le mouvement suscité par l'émancipation de la philosophie a été si soudain et accéléré, et accompagné aussi, il faut bien l'admettre, d'une pointe de sentiments revanchards, qu'il a suscité une véritable oblitération de la mémoire. Pourtant, dans ces décennies qui ont précédé les années soixante, le Québec a produit quelques historiens de la philosophie qui méritent certainement un hommage. Nous mentionnerons, par exemple, les dominicains Louis-Marie Régis, Louis-Bertrand Geiger, Louis Lachance, le capucin Camille Bérubé et le franciscain Ephrem Longpré. Ces derniers appartenaient, bien sûr, à des ordres religieux; mais ils se conformaient, avec professionnalisme, aux règles d'érudition en histoire de la philosophie.

Ceci dit, le problème est peut-être justement qu'il est difficile, encore à l'heure actuelle, de nous figurer ce qu'une histoire de la philosophie québécoise pourrait comporter d'original. Comme l'a écrit Mathieu Marion, « on peut par ailleurs se demander ce que pourrait être (...) un apport « national » français—ou québécois—à quelque philosophie que ce soit ». ¹⁴ La philosophie authentique est toujours à visée universelle, et non pas nationale. Toutefois, nous aimerions rappeler que, chez les nations où la philosophie plonge des racines historiques profondes, certaines traditions ont prédominé : le rationalisme en France, l'empirisme en Angleterre et l'idéalisme en Allemagne. Mais ceci n'a pu se produire qu'au moment où les philosophes, à l'exemple de Descartes, se mirent à écrire en langues vernaculaires. À l'époque où le latin était de mise, il aurait été déplacé de parler d'une philosophie française, ou anglaise, ou allemande. S'il ne peut y avoir de philosophie proprement québécoise, c'est d'abord parce qu'il n'y a pas de langue québécoise. Notre philosophie est destinée à s'inscrire d'emblée dans un des grands courants internationaux qui dominent les débats philosophiques. Par ailleurs, étant donné qu'en ce pays la philosophie a une histoire

¹² Cité par Florian Michel, *La pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les Etats-Unis(1920-1940)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 195.

¹³ Jean Grondin, « Les débuts de la philosophie allemande », in Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 211.

¹⁴ Mathieu Marion, « », in Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 435.

très jeune, cette dernière risque fort de manquer d'objets. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les deux volumes qu'a écrits Yvan Lamonde sur le sujet portent d'avantage sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie au Québec que sur l'histoire de la philosophie elle-même.

Et pourtant, nous croyons qu'il existe peut-être une possibilité de faire surgir, ici et là, un caractère spécifiquement québécois de l'activité philosophique. Il s'agit d'admettre que les philosophes n'habitent pas dans des tours d'ivoire. Ils font de la philosophie tout en étant historiquement situés. Ils ont beau vouloir atteindre l'universel abstrait de la pensée pure, il arrive que leur pensée reflète cet immédiat concret qu'est le monde dans lequel ils vivent, qui leur apporte des joies, mais aussi des soucis. Quelques historiens marxistes se sont livrés à des analyses fort pertinentes de courants intellectuels qui paraissaient, de prime abord, bien étrangères à la vie sociale ou politique. Nous songeons, par exemple, aux analyses de Henri Lefebvre sur les Éléates et les structuralistes. Cette manière de procéder nous dévoile une autre dimension, qui n'est pas dépourvue de profondeur, de certains courants philosophiques ou scientifiques. Elles nous rappellent que parfois des soucis d'ordre tout à fait prosaïques pénètrent, sans y être invités, dans nos délibérations rationnelles.

Il s'agit d'un angle d'analyse que nous utilisons volontiers en histoire de la littérature. Quand il s'agit de la philosophie, nous éprouvons quelques réticences à cause de la noblesse éthérée de ses ambitions abstraites. Pourtant, le philosophe vit aussi dans une société comme le romancier. Il ne vit pas dans une monade sans fenêtre. Et il arrive parfois qu'un regard jeté à l'extérieur change le cours de ses délibérations.

Maurice Séguin n'était pas un philosophe appartenant à la profession. C'était un historien. Mais les quelques éléments de philosophie qui se trouvent dans sa théorie de l'histoire constituent un exemple tout à fait frappant du choc qui peut être suscité par le milieu ambiant, par les préoccupations d'une époque, sur des délibérations qui se voudraient strictement théoriques. Et, comme son métier d'historien de la nation québécoise l'exigeait, Séguin était un témoin lucide des changements accélérés que subissait la société. Pour cette raison, il ne pouvait plus adhérer aux catégories qu'il avait apprises au collège telles qu'elles lui avaient été enseignées. Il fallait qu'il les

transforme afin de retrouver une forme d'équilibre entre ce qu'il pensait et ce qu'il observait. C'est là, à notre avis, tout l'intérêt philosophique de sa théorie de l'histoire. La philosophie de Séguin, c'est le miroir d'une société québécoise qui quitte pour jamais une forme de vie et s'élanche vers un destin sans promesse, et semblant même rempli de menaces. Si notre ouvrage doit présenter un intérêt pour les philosophes, nous croyons que c'est justement par cette mise en scène d'une pensée philosophique qui marche au pas accéléré d'une société violemment aspirée par le progrès économique, lequel prend ici, paradoxalement, une couleur de deuil. On n'y trouvera pas le thomisme clérical. Entre ce dernier et le thomisme de Séguin, il y a autant de différence qu'entre *Jean Rivard le défricheur* d'Antoine Gérin-Lajoie et *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy, c'est-à-dire la différence qu'il y a entre une pensée traditionnelle qui met encore ses espoirs dans le terroir, et une pensée moderne qui s'en arrache pour méditer à l'ombre des cheminées d'usines, malgré le vacarme ambiant. La pensée philosophique de Séguin, c'est une pensée de l'exode rural qui se rappelle de Dieu. Une pensée de l'exil à Babylone pour laquelle la Terre promise n'est plus, et ne sera plus jamais.

Livre 1.

État de la question et formation académique.

Nous diviserons ce livre en trois chapitres. Le premier exposera l'état de la question. Le second fera l'inventaire des sources documentaires de première main dont nous disposons actuellement. Le troisième tentera d'apporter un certain éclairage sur ce que fut la formation intellectuelle de Séguin alors qu'il étudiait au collège classique. Ce livre a exigé de nous que nous nous conformions aux règles d'érudition qui sont à la base du labeur proprement historien. Malheureusement, les résultats auxquels nous sommes parvenus ne sont pas aussi complets que ce que nous aurions espéré. Les documents de première main sont, en plus d'être souvent difficiles à retracer, hélas, rares. Évidemment, en les dépouillant, notre premier souci a été de les interpréter comme il convenait, sans rien en retrancher ou y ajouter. Certaines questions sont demeurées sans réponse, de sorte que, malgré tous nos efforts, le résultat demeure souvent impressionniste. Il n'en reste pas moins que nous pensons, sous certains aspects, avoir réduit l'écart qui nous séparait de la jeunesse de Séguin. Un autre historien, poursuivant un problème différent, verra peut-être sa quête de documents qui n'ont pas encore été exploités couronnée d'un plus grand succès.

Chapitre 1 : État de la question.

Au moment où nous avons débuté cette recherche, il n'existait qu'une seule étude contenant quelques éléments d'analyse du contenu proprement philosophique de l'œuvre de Séguin. Il s'agissait de la remarquable thèse de Jean Lamarre portant sur les trois historiens de l'École de Montréal.¹⁵ Malheureusement, les pages qu'il a rédigées sur les éléments proprement philosophiques de la pensée de Séguin ne nous apportent pas tout l'éclairage que nous aurions aimé y trouver. Par exemple, l'origine thomiste des concepts utilisés par l'auteur des *Normes* n'y est pas soulignée. Au lieu de cela, ces concepts sont subsumés sous le terme, à notre avis trop vague et trop général, de « catégories fondamentales de la pensée humaniste traditionnelle »;¹⁶ ce qui, en plus de manquer de précision, ne peut certainement pas nous permettre de saisir le caractère systémique de la pensée philosophique qui soutient les *Normes*. Il est, nous pensons, possible que ce soit un jugement de valeur concernant l'enseignement prodigué dans les collèges classiques de l'époque¹⁷ qui ait détourné Jean Lamarre de la voie de recherche que nous préconisons. En effet, citant Jean-Marie Domenach, Lamarre a écrit que « l'enseignement humaniste d'un corpus classique témoigne de cette coupure entre un discours logique, épuré, et la protestation de la sensibilité, du désir, de la vie ».¹⁸ En somme, pour l'auteur de cette thèse, l'enseignement du collège classique participait de la contrainte, de l'étouffement et de la répression des sentiments auxquels il fallait opposer l'aspiration à la liberté et à l'épanouissement telle que préconisée, entre autres, par le courant personneliste.¹⁹ Mais, admet Jean Lamarre, on pouvait quand même, au cours de ces années d'études, rencontrer quelques enseignants inspirants. C'était le cas du père Joseph d'Anjou²⁰ et également celui du père Rodolphe Dubé (mieux connu sous son nom de plume de François Hertel), professeur de Maurice Séguin en première

¹⁵ Cf. Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet 1944-1969*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1993.

¹⁶ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p. 143.

¹⁷ Jean Lamarre est loin d'être le seul à manifester un tel point de vue. En effet, les jugements sur les collèges classiques et, tout particulièrement, sur l'enseignement de la philosophie qui y était prodigué, sont rarement favorables. Nous y reviendrons dans la section suivante.

¹⁸ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p.99. Ce passage de Jean-Marie Domenach se trouve dans *Ce qu'il faut enseigner*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p.70.

¹⁹ Cf. Jean Lamarre, op. cit., pp. 98-99.

²⁰ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p.91.

année de philosophie au collège Jean-de-Brébeuf. Au sujet de ce dernier, Lamarre a retenu cette remarque de Michel Brunet :

(...) ce professeur de philosophie et écrivain qui pouvait dire « je ne monterais pas sur l'échafaud pour aucune des thèses thomistes », et qui n'hésitait pas à explorer diverses avenues pour en arriver à mieux connaître l'homme et le monde, alors que l'horizon philosophique de l'époque se limitait aux écrits du « docteur angélique ».²¹

Cette citation (sauf erreur de notre part) contient les seules allusions à saint Thomas d'Aquin contenues dans toute la thèse de Jean Lamarre. Et, avec cette caution de Michel Brunet invoquant l'anticonformisme de François Hertel, nous pouvons dire que le cas du « docteur angélique » y est rapidement réglé. Il aurait été préférable, selon nous, que cette hâte fût, tout au moins, retenue puisque, comme nous allons le soutenir dans notre troisième chapitre, en 1940-41 François Hertel adhérait encore à la pensée thomiste. Qu'il ait changé d'avis par la suite et qu'il soit même devenu athée, cela appartient à l'histoire. Mais lorsque ces événements se sont produits, il n'était plus, depuis longtemps, le professeur de Séguin.²²

1.1) La thèse de Jean Lamarre sur le scoutisme.

Nous avons déjà exposé notre position: les bases philosophiques sur lesquelles sont construites les *Normes* sont principalement d'origine thomiste. Or, quelle doctrine philosophique enseignait-on dans les collèges classiques? Le thomisme. C'est donc, en premier lieu, vers cet enseignement que nous devons tourner le regard. Mais, comme nous l'avons dit, la voie suivie par Jean Lamarre diffère beaucoup de la nôtre. Aux cadres « étouffants » de l'enseignement collégial, il lui a semblé préférable de suivre la piste de l'épanouissement et de la protestation de la vie:²³ celle, selon Lamarre, que l'on

²¹ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p. 91. Seul ce qui est entre guillemets a été prononcé par Michel Brunet. Jean Lamarre a puisé cette citation au Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Michel-Brunet, P136/C, 121.

²² Nous ignorons à quel moment François Hertel a fait cette déclaration rapportée par Michel Brunet. Ce que nous pouvons affirmer, par contre, c'est qu'en 1940-41 sa pensée philosophique suivait toujours l'ornière creusée par l'orthodoxie catholique. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre.

²³ Cf. Jean Lamarre, op. cit., pp.98-99-100. Dans ces pages, Lamarre se livre à une très longue description du climat de contrainte de l'époque. Nous nous contenterons d'y renvoyer le lecteur. Quoiqu'il en soit, Lamarre y a vu une cause probable de l'implication de Séguin dans le scoutisme et de son intérêt pour une pédagogie libératrice des facultés. Nous ne le suivons pas sur ce point puisque cette hypothèse n'est nullement étayée par des faits concrets et documentés se rapportant à la vie personnelle de Séguin.

trouve exposée dans les « Cahiers sur le scoutisme » contenus dans le Fonds Maurice-Séguin :²⁴

L'intérêt que Maurice Séguin a porté au mouvement scout apparaît donc comme une tentative pour réconcilier, sous le signe d'une pédagogie active qui se veut aussi œuvre d'éducation nationale, les aspects de la vie que les méthodes d'éducation française et américaine avaient soigneusement séparés. (...) comme je le soulignais plus haut, la vie dans un collège classique, surtout pour les internes, ne prédisposait pas tellement les jeunes collégiens de l'époque à faire l'expérience de cette « vie équilibrée, synergique » qui leur permettrait « d'agir avec toutes les puissances de l'être en même temps » comme Séguin l'entrevoit et le propose. En somme, ce souci pédagogique s'alimente à la fois à l'idéal d'homme équilibré que propose l'humanisme chrétien et au « climat » plus général de l'époque qui, pour plusieurs, est recherche inquiète des conditions propres à assurer une vie épanouie.²⁵

Jean Lamarre tire d'importantes conséquences des « réflexions pédagogiques que Séguin développe dans ses carnets »²⁶ puisqu'il y voit l'origine de représentations fondamentales que nous retrouverons plus tard dans la pensée historique du théoricien de l'École de Montréal :

(...) permettre à l'enfant « d'agir par soi-même », « entretenir des activités « totales, intégrales » », ce sont là des représentations de fond que Séguin va, quelques années plus tard, faire dériver de l'individu vers la nation en utilisant le premier comme postulat de base à partir duquel il va élaborer son système de *Normes* et, le second, comme l'un des principaux référents de base à partir duquel il lui sera possible de rendre intelligible, dans sa thèse de doctorat, les conséquences de la Conquête sur la vie économique des Canadiens.²⁷

Dans le domaine de la recherche historique, il faut être prêt à remettre en question le jugement de nos prédécesseurs, quelle que soit, par ailleurs, la sympathie que nous pouvons éprouver à leur égard. Nous avons donc examiné à notre tour ces fameux carnets de Séguin. De quoi s'agit-il au fait? Les « Cahiers sur le scoutisme » sont des documents manuscrits que Séguin a dû rédiger de la fin des années trente au début des années quarante alors qu'il appartenait, comme beaucoup de collégiens de cette époque, au mouvement scout. Certains de ces documents sont dûment identifiés et consistent en des résumés, soit de livres portant sur le scoutisme, soit d'articles tirés

²⁴ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2.

²⁵ Jean Lamarre, op. cit., p. 103.

²⁶ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p. 100.

²⁷ Jean Lamarre, op. cit., p. 97. Jean Lamarre défend la même thèse dans un article résumant ses principales conclusions sur l'œuvre de Séguin : Jean Lamarre, « Les Normes pour une sociologie du national » in Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant (dir.), *Les Normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*, Montréal, Guérin, 1999, pp. 60-61.

de revues des mouvements des Scouts de France ou du Canada français. C'est le cas, par exemple, de « Vie chrétienne »²⁸ du père Paul Doncoeur,²⁹ Jésuite qui était un des meilleurs théoriciens du mouvement des scouts catholiques de France, ou de « Scoutisme, école de la nature »³⁰ du R.P. Jean Rimaud, que Séguin a tiré des *Journées nationales 1937*.³¹ D'autres documents ne sont que partiellement identifiés. Par exemple, le nom de « Delsuc » figure en minuscules caractères en marge d'une page ne comportant aucun titre.³² D'autres documents consistent en un amalgame de citations puisées en diverses sources dont certaines sont indiquées et d'autres non. C'est le cas d'un document que Séguin a intitulé « Religion »³³ où l'on peut trouver des extraits d'écrits provenant de divers théoriciens du scoutisme dont, entre autres, le père Jacques Sevin,³⁴ que l'on peut considérer comme le véritable fondateur du scoutisme catholique en France, son homonyme l'abbé André Sevin,³⁵ Pierre Bouchet,³⁶ et Mgr Bruno de Solages.³⁷ On peut y rencontrer également de simples allusions à d'autres auteurs comme, par exemple, Alexis Carrel, qui n'appartenait pas au mouvement scout,

²⁸ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002.

²⁹ Paul Doncoeur, membre de la Compagnie de Jésus, devint aumônier scout en 1924 et le fut jusqu'en 1943. Il a écrit plusieurs volumes sur divers sujets (historiques ou religieux). Pour ce qui concerne sa contribution à la littérature scout, nous devons mentionner *Routiers* en 1926 et *Propos de route* en 1945.

³⁰ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds de l'Université de Montréal, P221/A2, 0002.

³¹ *Journées nationales 1937*, publiées par la revue *Le Chef*, pp. 10 à 28.

³² Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice Séguin, P221/A2, 0002. En fait il s'agit d'un résumé des principales thèses exposées par Pierre Delsuc, axées sur l'utilisation pédagogique de l'imaginaire du garçon dans le jeu, dans un volume publié en 1930 et portant le titre de *Plein jeu* (Pierre Delsuc, *Plein jeu*, Éditions de l'Association des Scouts de France, Alexis Redier, 1930, 185 p.). Notons que Pierre Delsuc est devenu chef du groupe Saint-Louis en 1929, directeur du centre de formation de Chamarande en 1933 (en remplacement de Jacques Sevin), commissaire général des Scouts de France en 1945-46 et membre du Conseil national des Scouts de France jusqu'en 1958.

³³ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0001.

³⁴ Il serait fastidieux de donner une biographie complète du père Jacques Sevin S.J., ses réalisations étant si nombreuses. Notons simplement qu'il a fondé l'Association des Scouts de France en 1920, fondé et dirigé la Conférence internationale catholique du scoutisme en 1922, dirigé la revue *Le chef*, fondé et dirigé le camp de formation Chamarande jusqu'au début des années trente, etc. Il a été ensuite écarté de ses principaux postes de direction sans doute parce que la vocation de rechristianisation qu'il voulait voir assumer par le mouvement scout a paru trop ambitieuse aux yeux du clergé séculier ainsi qu'à ceux de la Compagnie de Jésus. Sur le plan de sa contribution intellectuelle, notons qu'il a réécrit la loi scout de Baden-Powell, ainsi que la « promesse » et les autres textes fondamentaux pour les adapter au contexte catholique français. Il est également l'auteur de *Le Scoutisme* (1922), *Chansons des Scouts de France* (1932) et *Pour penser scoutement* (1934).

³⁵ Auteur de *Réflexions sur le scoutisme. Vers une éducation nouvelle*, Paris, Librairie G. Hénault, 1930. Malheureusement, nous ne sommes pas parvenus à trouver un exemplaire de ce livre.

³⁶ Auteur de *Le Scoutisme. Bases psychologiques. Méthodes et rites*, Paris, Félix Alcan, 1933.

³⁷ En fait, le document de Séguin ne mentionne nulle part Mgr de Solages, mais nous avons reconnu, dans un extrait cité par Christian Guérin (Christian Guérin, *L'utopie Scouts de France*, Paris, Librairie Fayard, 1997, p.165) le passage précis résumé par Maurice Séguin en la cinquième et sixième pages de son manuscrit, passage portant sur l'utilisation de l'imaginaire du garçon par la pédagogie scout. Christian Guérin a tiré ce passage de Mgr Bruno de Solages, *Philosophie du scoutisme*, (compte rendu des journées nationales 1934), février 1935, no. 120, p.5.

mais dont le livre-phare, *L'homme cet inconnu*, publié en 1935,³⁸ alimentait les réflexions sociales de l'époque. Maurice Séguin a ensuite repris les éléments contenus dans ce document, et en a ajouté quelques autres, pour les exposer d'une manière très systématique dans un schéma dense et soigneusement tracé, écrit en tout petits caractères, auquel il n'a malheureusement pas donné de titre.³⁹ Nous mentionnons cela au passage puisqu'il nous semble que tout le soin apporté par Séguin à ce schéma (ce travail a dû prendre plusieurs heures sinon plusieurs jours) témoigne du sérieux qu'il accordait à la matière. Finalement, certains documents manuscrits de Séguin ne contiennent aucune référence si ce n'est, à l'occasion, un titre.

Jean Lamarre appuie précisément sa thèse sur quatre de ces documents sans références. Il y a vu le fruit de réflexions personnelles de Séguin sur la pédagogie et la vocation formatrice du mouvement scout, de sorte que, dès cet âge, Séguin aurait été un théoricien ruminant les bases de l'idée de développement plénier qui allaient jouer un si grand rôle dans ses *Normes*.⁴⁰ Le premier de ces documents est intitulé « Art de penser ».⁴¹ On y trouve opposées l'éducation américaine, qui favorise les activités physiques, et l'éducation française, axée sur l'apprentissage de la culture classique. Prise isolément, chacune de ces formes d'éducation présente de grandes faiblesses.

³⁸ Ce livre d'Alexis Carrel a connu plusieurs rééditions dont une en 1997 (Alexis Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1997, 380p.). Alexis Carrel (1873-1944) a été chirurgien et biologiste. Ce n'est pas le lieu ici de citer chacune de ses nombreuses réalisations scientifiques. Notons simplement qu'il a s'est vu décerner le prix Nobel de médecine en 1912. Il était, en outre, très prisé dans les milieux catholiques pour s'être converti après avoir assisté, en 1903 à Lourdes, à ce qu'il estimait être un miracle. Dans *L'homme cet inconnu*, Alexis Carrel, comme beaucoup d'auteurs de cette époque, constate l'échec de la civilisation occidentale. Rejetant toute idéologie politique, Carrel propose plutôt de mettre la science au service de l'homme. Or, étant médecin et biologiste, Carrel souligne l'interdépendance intime des facultés corporelles et spirituelles : « C'est une donnée immédiate de l'observation que notre développement optimum demande l'activité de tous nos organes. Aussi la valeur de l'être humain diminue-t-elle toujours quand les systèmes adaptatifs s'atrophient. Pendant l'éducation, il est indispensable que tous les systèmes fonctionnent continuellement ». (Alexis Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1997, p.284). Or le drame est que la civilisation moderne, en facilitant l'existence et en préconisant la spécialisation, conduit à la dégénérescence tant physique qu'intellectuelle. Le remède envisagé : l'éducation (conçue par des scientifiques conscients des besoins humains) et une certaine dose d'eugénisme (ce qui vaudra à Carrel de vives critiques). On peut comprendre pourquoi Séguin fait allusion à cet auteur dans ses « Cahiers sur le scoutisme » : Carrel rejoint les théoriciens du mouvement scout par son insistance sur le développement intégral des facultés et par sa dénonciation des méfaits de la civilisation (même constat que Baden-Powell). Par ailleurs, il est possible que Séguin se soit souvenu de certains passages de l'ouvrage de Carrel lors de la rédaction de ses *Normes*. Nous y reviendrons.

³⁹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002. Chose amusante, Séguin a tracé ce schéma à l'endos d'un questionnaire d'examen de syntaxe portant sur la zoologie (nous savons que les autorités du collège Brébeuf lui avaient accordé un poste d'enseignant alors qu'il n'avait même pas terminé son philosophat, ce qui témoigne bien de l'estime dans laquelle on le tenait). Quoiqu'il en soit, ce fait anecdotique nous permet de nous faire une idée assez précise de l'époque où Séguin a tracé ce schéma puisque le questionnaire d'examen porte la date du 25 janvier 1941.

⁴⁰ Cf. Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet 1944-1969*, Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 1993, p.93.

⁴¹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A3, 0001.

L'idéal pédagogique serait donc de tirer de chacune d'elle ce qu'elles recèlent de meilleur. Ainsi, l'éducation pourrait viser et atteindre le développement plénier de l'être humain (c'est-à-dire correspondre à un véritable « art de penser »). Suivant la thèse de Jean Lamarre, l'intention de Séguin, dans ses « cahiers sur le scoutisme », aurait été de solutionner les problèmes qu'il aurait lui-même posés dans « Art de penser ». Ainsi, dans un document intitulé « Théorie-doctrine »,⁴² que Lamarre cite abondamment,⁴³ Séguin a tracé ces lignes :

En éducation, apprendre la morale à l'enfant, c'est apprendre à vivre, à se conduire=donc faire agir l'enfant. Tant qu'on n'a pas fait aimer, désirer, collaborer en éducation, tant qu'on n'a pas déclenché un mécanisme qui permettra d'agir par soi-même, on n'a rien fait.⁴⁴

Jean Lamarre cite ensuite un autre document intitulé « Pédagogie » :⁴⁵

Dans un document intitulé « Pédagogie », et curieusement daté de 1932, où, en des formules télégraphiques caractéristiques, Séguin s'évertue à définir les buts et techniques du scoutisme, ainsi que les objectifs d'éducation morale poursuivis en regard de la psychologie de l'enfant, on peut lire en guise d'introduction ce commentaire : « Un milieu captivant, libre, organisé où l'enfant VIT une vie ».⁴⁶

Le dernier document cité par Lamarre porte le titre de « Vie, Can. Théorie »⁴⁷ mais, désirant éliminer les abréviations, l'auteur du *Devenir de la nation québécoise* l'a renommé « Vie canadienne et théorie ».⁴⁸ On y trouve à nouveau exposés de façon schématique les principes de la pédagogie scout (en pédagogie active, il faut faire collaborer le plus possible),⁴⁹ mais une autre question s'y trouve soulevée que Jean Lamarre a exposée de la façon suivante :

(...), cet objectif global « de vie équilibrée » est aussi lié à des objectifs secondaires qui renvoient, d'une part, au problème national du Canada français et, d'autre part, à celui que pose l'existence de deux grands groupes sociaux à l'intérieur de la société de l'époque : ceux qui reçoivent une formation humaniste, c'est-à-dire les « professionnels » (et les hommes d'Église) qui constitueront l'élite de demain et...les autres. Selon que l'on a affaire à l'une ou à l'autre de ces

⁴² Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002.

⁴³ Cf. Jean Lamarre, op. cit., pp. 95-96-100-101-102-103.

⁴⁴ « Pédagogie ». Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002.

⁴⁵ Centre d'Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002.

⁴⁶ Jean Lamarre, op. cit., p. 100.

⁴⁷ Centre d'Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002.

⁴⁸ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p.106.

⁴⁹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A2, 0002, document intitulé « Vie, Can. Théorie ».

clientèles, les buts, les moyens, la méthode, les résultats, les problèmes et même la conclusion diffèrent.⁵⁰

L'image du théoricien précoce, en qui germent certaines idées insufflées par la vie de grand air et la mission éducative qui caractérisaient le mouvement scout, est sans doute très séduisante. Mais comme l'a souligné avec beaucoup de justesse Henri-Irénée Marrou, « le problème critique, (...), se ramène en dernière analyse à déterminer la nature, l'être de ce document : nous cherchons à savoir exactement ce qu'il est, en lui-même et par lui-même ».⁵¹ Or, en examinant la facture des documents manuscrits de Séguin, une hypothèse tout à fait différente de celle que Jean Lamarre a formulée nous est venue à l'esprit : il nous est paru plausible que tous ces documents, y compris ceux qui étaient dénués de références, ne consistaient en fait qu'en de simples résumés de livres ou d'articles rédigés par des théoriciens du mouvement scout. En somme, étant chef de troupe,⁵² le jeune Séguin devait, conformément à ce conseil de Jacques Sevin, s'imbiber de la littérature scout :

Les conditions de nomination des chefs et cheftaines indiquent un certain nombre de livres qu'ils doivent posséder. Ce ne sont pas des livres qu'il faut avoir lus, mais des livres, certains d'entre eux du moins, à lire et à relire vingt fois.⁵³

Suivant notre conjecture, Séguin aurait simplement poussé le zèle jusqu'à prendre de nombreuses notes de lecture et composer des résumés à son propre usage, raison pour laquelle il négligeait souvent d'en indiquer la provenance.

Mais la vérification de cette hypothèse devait se heurter à de nombreux obstacles. D'abord, (et ce n'était pas la moindre des difficultés), nous ne sommes nullement spécialisé dans l'histoire du scoutisme. Ensuite les documents d'origine pouvaient être soit des volumes soit des articles. Dans le premier cas, il devait être relativement facile de les retracer. Dans le second, la tâche allait devenir une illustration

⁵⁰ Jean Lamarre, op. cit., p. 101.

⁵¹ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, p. 101.

⁵² Selon Jean Lamarre, Séguin était, en 1941, à la tête de quatre patrouilles. (Cf. Jean Lamarre, op. cit., p.93).

⁵³ Jacques Sevin, *Pour penser Scoutement, les messages du « chef »*, Paris, Éditions Spes, 1934, p.72. Nous trouvons la même exhortation dans la revue canadienne-française *Servir* d'avril 1938: « Le vrai scoutmestre doit d'abord s'imposer à lui-même les disciplines scoutées, elles doivent imbiber tout son être, le pénétrer à un tel point qu'elles rayonnent alors naturellement dans la troupe qui lui est confiée. (...) Pour opérer ce retournement s'impose une connaissance plus exacte de la méthode scoutée, connaissance acquise par la lecture des ouvrages fondamentaux; les livres du Chef-Scout, de Philipps, de Young, du père Sevin, de Delsuc, et des autres chefs catholiques ne doivent pas servir d'ornements de bibliothèques, mais devenir des livres de chevet ». (*Servir*, avril 1938, vol.1, no.3, p.1).

assez fidèle de l'expression consacrée : rechercher une aiguille dans une botte de foin. Cette tâche, de plus, était encore compliquée par l'absence d'une bonne botte de foin, c'est-à-dire d'un Fonds d'archives scouts qui aurait réuni tous les documents pertinents. En effet, les différentes associations scouts n'ont commencé à réunir ces documents dans des Fonds d'archives qu'à une époque assez récente. Chacun de ces Fonds demeure donc incomplet.⁵⁴ Le chercheur qui désire consulter l'ensemble de ces documents se heurte donc à leur éparpillement, non seulement dans les Fonds d'archives, mais dans les bibliothèques et même dans les librairies de livres anciens.

Ceci dit, nous sommes quand même parvenu à certains résultats. Nous allons débiter par quelques documents sans références qui n'ont pas été mentionnés par Jean Lamarre mais dont nous avons trouvé, dans le tâtonnement hasardeux de nos recherches, l'origine. Un de ces documents est d'une dimension particulièrement importante. Il s'agit d'un commentaire de la loi scout.⁵⁵ Il faut souligner que cette loi, rédigée par Baden-Powell, a été traduite et adaptée pour les milieux catholiques français par le père Jacques Sevin. Or ce texte consiste justement en un résumé d'un ouvrage qui a été rédigé par un proche collaborateur du père Sevin. Il s'agit du père dominicain Réginald Hérêt qui, en 1923, a publié un volume plusieurs fois réédité s'intitulant *La loi scout. Commentaire d'après saint Thomas d'Aquin*.⁵⁶ C'est l'occasion de remarquer que dans les milieux catholiques, la pédagogie scout, loin d'être opposée au thomisme, était en parfait accord avec la pensée du docteur angélique. Il n'y avait donc pas opposition entre le scoutisme et la formation reçue dans les collèges classiques, mais au contraire continuité. Nous y reviendrons. Ce résumé du texte du père Hérêt est suivi, dans la liasse de Séguin,⁵⁷ par des notes de lecture, toujours sans références, tirées de l'ouvrage-phare de Jacques Sevin, *Le scoutisme*.⁵⁸ Mentionnons aussi, dans la liasse

⁵⁴ En France, le *Réseau Baden-Powell* a accompli un travail remarquable de récolte et de numérisation des documents scouts mais leur collection demeure incomplète. Au Québec, les Scouts du Canada possède une bibliothèque qui contient un bon nombre d'ouvrages mais elle est également incomplète. Au passage, nous remercions chaleureusement ces deux organisations pour l'aide qu'elles nous ont apportée.

⁵⁵ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221, A2, 0001.

⁵⁶ Nous avons trouvé ce volume dans la bibliothèque des Scouts du Canada. Il s'agissait de la sixième édition : Réginald Hérêt O.P., *La loi scout. Commentaire d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Spes, 1946, (6^e édition), 115 p.

⁵⁷ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221, A2, 0001. En réalité, c'est un peu arbitrairement que nous disons que le texte de Sevin suit celui de Hérêt car cette liasse est dans le plus complet désordre. Seules l'identification des textes d'origine et leur comparaison avec les résumés de Séguin nous a permis d'y remettre un semblant d'ordre.

⁵⁸ Nous nous sommes servi de la deuxième édition : Jacques Sevin, *Le scoutisme*, deuxième édition revue, Paris, Éditions Spes, 1924, 341 p. La première édition est parue en 1922.

« Pédagogie », ⁵⁹ deux textes, le premier intitulé « Recrutement. Quantité ou Qualité. Nombre ou élite. », et le second portant ce titre : « Harmonie de l'humain et du divin. ». Nous avons découvert que le premier texte est un résumé d'un article paru en 1931 dans la revue française *Le Chef* et rédigé par le Révérend Père Rigaud.⁶⁰ Le second est également un résumé mais provenant d'une revue canadienne-française, soit la revue *Servir*, dont l'auteur est un prêtre nommé J.B. Gauvin.⁶¹

Venons-en maintenant aux textes invoqués par Jean Lamarre. Nous devons d'abord admettre que nos recherches n'ont été qu'à moitié fructueuses, c'est-à-dire que nous ne sommes parvenus qu'à identifier deux de ces textes sur quatre. Cependant, il nous semble que ces deux textes sont les plus importants. Le premier, intitulé « Art de penser », qui n'a, par ailleurs, aucun rapport avec le scoutisme, est un résumé d'un volume rédigé par un essayiste français du nom d'Ernest Dimnet.⁶² Ce livre a été très populaire en France et aux Etats-Unis (il a été traduit en anglais) au cours des années trente. Il est tombé, ensuite, dans un oubli quasi-total. Séguin a dû le résumer au cours du premier semestre de l'année académique 1940-41 puisque le père Rodolphe Dubé l'a utilisé en guise d'introduction pour son cours *Philosophie I*. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre. Pour ce qui concerne maintenant le document intitulé « Théorie-doctrine » qui, selon Jean Lamarre, répondrait aux questions posées dans « Art de penser »,⁶³ nous avons découvert que les premiers paragraphes, portant l'en-tête « Pédagogie active », ont été en fait tiré d'un article intitulé « Le scoutisme, pédagogie active », rédigé par le père Marcel Forestier O.P. dans *La Revue des jeunes* en décembre 1934.⁶⁴ Séguin a d'ailleurs résumé cet article avec plus de soin dans la liasse intitulée « Pédagogie »,⁶⁵ liasse qui contient également les résumés du livre de Pierre Delsuc et des articles du père Rigaud, du père Rimaud, du père Gauvin et du père Doncoeur. C'est de cet article qu'a été tiré l'important passage, semblant contenir en

⁵⁹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221, A2, 0002.

⁶⁰ R.P. Rigaux, « Recrutement : quantité ou qualité? Nombre ou élite? » in *Le chef*, 15 novembre 1931, no. 87, p.481.

⁶¹ J.B. Gauvin, « Harmonie de l'humain et du divin » in *Servir, Revue scoutie catholique d'éducation et de culture*, déc. 42-janvier. 43, 5^e année, no. 30.

⁶² Cf. Ernest Dimnet, *L'art de penser*, Paris, Grasset, 1930.

⁶³ Cf. Jean Lamarre, op. cit., p. 95.

⁶⁴ Cf. Marcel Forestier, « Le scoutisme, pédagogie active » in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, pp. 609 à 633. Ce texte figure également dans Marcel Forestier, *Scoutisme, méthode et spiritualité*, Paris, Éditions du Cerf. Nous avons utilisé la deuxième édition qui date de 1940, pp.23 à 50.

⁶⁵ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice Séguin, PO 221/A2, 0002.

germe l'idée « d'agir par soi », que cite Jean Lamarre (voir la note en bas de page).⁶⁶
Nous vous présentons ici l'original rédigé par le père Forestier que Séguin a résumé en un style télégraphique :

Si la morale est ainsi explicitation de notre loi foncière, appel confus et fort que vient préciser, stimuler, la loi formulée, on voit qu'en éducation apprendre la morale ou apprendre à vivre, apprendre à être vertueux, ou apprendre à se *conduire*, ce sera la même chose. Et donc que tout l'effort de l'éducateur devra être de faire agir l'enfant (on dirait de même s'il s'agissait de direction spirituelle). Il ne s'agit ni d'imposer une manière d'être et de faire, ni de substituer sa personnalité, ses lumières à celles des autres; mais de nourrir de bons principes, de leur faire désirer le bien qui est aussi *leur bien*; de leur révéler leur vouloir vivre profond et de leur apprendre à le réaliser pleinement. Tant qu'on n'a pas fait aimer, désirer, collaborer, en éducation, tant qu'on n'a pas fait assimiler, et qu'un mécanisme qui permettra d'agir par soi-même ne s'est pas créé, on n'a rien fait.⁶⁷

Nous devons souligner au passage que le thème de la « pédagogie active » n'avait absolument rien d'original dans la littérature scout de l'époque. Ainsi, selon Gérard Cholvy, « (Q)ue le scoutisme ait été perçu d'abord comme une méthode complémentaire de la famille et de l'école et l'un des meilleurs vecteurs de la pédagogie active qui cherche à se frayer un chemin, (...), nul ne le contestera ».⁶⁸ L'originalité profonde du père dominicain Marcel Forestier aura été de constater les similitudes entre la méthode préconisée par Baden-Powell et certains éléments de la pensée de saint Thomas d'Aquin concernant l'acquisition de bonnes habitudes ou, en d'autres mots, de vertus.⁶⁹ À noter d'ailleurs que le texte du père Forestier insiste lourdement sur la dimension spirituelle de l'enfant et que le résumé complet de Séguin n'omet pas ces passages faisant référence à la vocation surnaturelle de l'homme, des passages tels

⁶⁶ « En éducation apprendre à un enfant à vivre c'est lui apprendre à se conduire. Donc : faire agir l'enfant et non pas agir à sa place. Tant qu'on n'a pas fait aimer, désirer, collaborer, tant qu'on a pas (sic) déclenché un mécanisme qui permettra d'agir par soi-même, on n'a rien fait en éducation ». Cf. Jean Lamarre, op. cit., pp. 95-96.

⁶⁷ Marcel-Denys Forestier, « Le scoutisme pédagogie active » in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, pp.615-616.

⁶⁸ Gérard Cholvy, « Le scoutisme dans l'histoire religieuse de la France. Un mal aimé », in Gérard Cholvy et Marie-Thérèse Cheroutre (dir.), *Le Scoutisme. Quel type d'hommes? Quel type de femmes?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 22.

⁶⁹ Au sujet du rôle joué par le père Forestier dans le mouvement catholique des Scouts de France, Jean-Yves Riau rappelle que « entre le thomisme, philosophie réaliste et le scoutisme, pédagogie active, l'aumônier général des SJF perçoit la même intuition. Pour réaliser sa vocation de fils de Dieu, l'homme (le garçon dans le scoutisme) doit collaborer activement à sa propre éducation. L'éducateur qui, au premier chef, (...), doit incarner ce qu'il propose, éveille des libertés responsables ». (Jean-Yves Riau, « Scoutisme et renouveau religieux », in Gérard Cholvy et Marie-Thérèse Cheroutre (dir.), *Le Scoutisme. Quel type d'hommes? Quel type de femmes* », Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp.165-166.

⁷⁰ Concernant les méthodes pédagogiques inspirées par le thomisme, nous devons évoquer un texte éclairant : Jacques Maritain, *L'éducation à la croisée des chemins*, Paris, Eglhoff, 1947.

que : « C'est en homme malade mais en homme que nous devons agir. La vie naturelle est le support de la vie surnaturelle ».⁷¹

Reste la suite du document « Théorie-doctrine », portant l'en-tête « Équilibre général », et le document intitulé « Vie can. Théorie ». Dans ces deux cas nos recherches ont été infructueuses. Toutefois, nous avons découvert qu'au moins un des énoncés du texte « Équilibre général » a été tiré du livre-phare de Jacques Sevin, *Le Scoutisme*, paru en 1922. Il s'agit du huitième énoncé rapporté par Jean Lamarre,⁷² passage qui se lit comme suit dans le texte de Sevin :

(...) le scoutisme s'efforcera d'amener chaque enfant à son maximum de valeur humaine, afin qu'il atteigne d'un même coup son maximum de valeur sociale et nationale.⁷³

Malheureusement (pour nous), le contexte dans lequel Séguin a glissé ce passage diffère du texte original de Sevin. S'agit-il d'un résumé d'un autre texte de Jacques Sevin? Si c'est le cas, nous ne l'avons pas trouvé. Pourrait-il s'agir plutôt d'un amalgame de citations provenant de diverses sources comme c'était le cas avec la liasse « Religion »? Cela nous semble peu probable car le texte aborde un seul thème, celui de l'épanouissement plénier des facultés, et que son développement nous semble parfaitement cohérent. Pourrait-il alors s'agir d'un texte qui ait été réellement composé par Séguin quoiqu'il y ait glissé, consciemment ou inconsciemment, un passage d'un livre qu'il avait assurément lu? Cette dernière hypothèse, qui corroborerait au moins partiellement l'interprétation de Jean Lamarre, ne peut être rejetée du revers de la main. Toutefois, ce n'est pas l'hypothèse que nous préférons, puisque ce texte ne se distingue nullement, que ce soit par le thème abordé ou par la facture, des textes théoriques rédigés par les penseurs du mouvement scout.

Pour ce qui concerne maintenant le dernier document invoqué par Jean Lamarre, « Vie canadienne et théorie », qui est de toute façon le moins important de tous, nous

⁷¹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0002, liasse intitulée « Pédagogie ». Ce passage est tiré de Marcel-Denys Forestier, « Le Scoutisme pédagogie active », in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, p. 612.

⁷² Cf. Jean Lamarre, op. cit., p.96. Sous la plume de Séguin, ce passage se présente ainsi : « Composer ainsi dans l'harmonie « la justesse », l'équilibre, le maximum de valeur humaine pour atteindre le maximum de valeur sociale et nationale ». Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0002.

⁷³ Jacques Sevin, *Le Scoutisme*, deuxième édition revue, Paris, Édition Spes, 1924, p. 7.

ne sommes malheureusement pas parvenus à en retracer l'origine. Est-ce trop téméraire de prétendre qu'il s'agit également d'un résumé? Cela nous semble probable puisque ce texte aborde un thème couramment discuté dans le mouvement scout et ceci, dès sa fondation par Baden-Powell : celui de l'origine sociale des recrues. Les expressions de « milieux populaires » et de « milieux secondaires », que l'on trouve dans le texte de Séguin, étaient les termes consacrés par le scoutisme, aussi bien en France qu'au Canada français, pour distinguer les enfants provenant des quartiers ouvriers et destinés aux écoles professionnelles et ceux, mieux nantis, fréquentant les collèges ou les lycées. Nous pouvons invoquer, par exemple, un article du père Forestier intitulé « Au côté du collège et de l'atelier »⁷⁴ qui traite des objectifs du mouvement scout suivant que l'on ait affaire à une troupe provenant des « milieux populaires » ou à une autre appartenant aux « milieux secondaires » et ce, dans un esprit tout à fait voisin du texte manuscrit de Séguin. En fait, toute la question était de savoir à qui s'adressait le scoutisme. Au tout début du mouvement les objectifs de Baden-Powell, sans pouvoir être qualifiés de modestes, étaient somme toute bien circonscrits : revitaliser et dynamiser une jeunesse urbaine laissée à elle-même durant la période estivale tout en lui insufflant des valeurs de civilisation et de patriotisme. Dans cette perspective, nous pouvons dire que la clientèle visée se composait des enfants de la classe moyenne des grandes cités britanniques. Mais, devant le succès de la formule, le fondateur du scoutisme a rapidement compris que ce dernier devait s'adresser à tous et franchir les frontières de la Grande-Bretagne. L'humanisme scout devait devenir un instrument de paix et de compréhension entre les classes et les nations. Sans vouloir rappeler ici toute l'histoire des débuts du scoutisme, mentionnons, comme Jean Lamarre,⁷⁵ que ce dernier a été accueilli avec suspicion dans les pays catholiques.⁷⁶ Ainsi les premières réactions du clergé canadien-français ne se distinguèrent en rien de ce qui se déroula en France : une partie du clergé se montra franchement hostile en ne voyant, dans ce mouvement, qu'un « naturalisme » étranger à la spiritualité chrétienne, et une autre s'avisa que le scoutisme, adapté à la religion catholique, pouvait devenir un formidable agent de

⁷⁴ Cet article a été repris dans Marcel-Denys Forestier, *Scoutisme. Méthode et spiritualité*. Nous ne connaissons que la seconde édition : Paris, Éditions du Cerf, 1940, pp.67 à 74.

⁷⁵ Cf. Jean Lamarre, pp.92-93.

⁷⁶ Pour un condensé des réactions hostiles au Canada français ainsi qu'en France, voir Pierre Savard, « L'implantation du scoutisme au Canada français », in *Cahier des dix*, no. 43, Québec, Éditions La Liberté, 1982, pp.211 à 220.

diffusion de la foi. Former une élite de catholiques laïcs (sans oublier les possibilités de recrutement pour le sacerdoce)⁷⁷ : voici, résumé en quelques mots, le principal but poursuivi par le scoutisme catholique. Mais comment tirer et former une telle élite d'enfants provenant de divers horizons, diverses classes sociales, à qui le scoutisme promettait une éducation adaptée et individualisée? C'est à cette question que tente de répondre le texte manuscrit de Séguin comme un grand nombre d'autres textes rédigés par des théoriciens du mouvement scout. La réponse la plus courante, tout à fait conforme d'ailleurs au scoutisme de Baden-Powell, peut être illustrée par cette citation du père Sevin : « (...) former des élites n'est pas la même chose qu'être réservé à des élites déjà constituées »⁷⁸ et par cette autre du père Forestier : « Le scoutisme, en effet, ce doit être une élite. Mais une élite qui se forme et se recrute dans la masse ».⁷⁹ Par contre, on convenait, la plupart du temps, que le scoutisme ne pouvait être pratiqué de la même manière dans les milieux populaires et dans les milieux secondaires, d'où certaines tensions concernant la façon dont le scoutisme pouvait atteindre ses objectifs. Le texte manuscrit de Séguin, peu importe qui en est l'auteur, est un témoignage parmi d'autres de l'existence de telles tensions.

Maintenant, quelles conclusions devons-nous tirer de notre enquête? Que nous n'avons réfuté la thèse soutenue par Jean Lamarre qu'à moitié. Il est donc toujours possible que se soient glissées, dans l'ensemble des documents manuscrits de Séguin sur le scoutisme, quelques compositions personnelles. Pour notre part, après avoir comparé ces textes avec la littérature scout de l'époque, nous en doutons fortement. Pourquoi? Parce qu'à notre avis ils ne contiennent aucune idée originale. Il nous semble donc hautement probable que tous ces documents, sans exception, soient des condensés de littérature scout. Il va sans dire, en ce cas, que nous ne pouvons pas leur accorder l'importance que Jean Lamarre leur a prêtée. Soutenir que ces textes contiennent en germes la pensée historique de Séguin est, selon nous, une position qui ne se justifie pas. Voudrions-nous, malgré tout, affirmer que le scoutisme a joué un rôle

⁷⁷ Ainsi que le souligne l'auteur d'un article de la revue canadienne-française *Le feu*, « (...) le scoutisme, grâce à une pédagogie active, réussit à faire aimer et à faire vivre à des garçons des vertus qui inscrivent en eux une silhouette sacerdotale, disposition à la grâce du sacerdoce ». (*Le feu*, bulletin de liaison des aumôniers scouts de langue française au Canada, volume I, no. 1, nov. 1938 à no. 5 juin 1939, Trois-Rivières, p. 46).

⁷⁸ Jacques Sevin, *Pour penser scoutement*, Paris, Éditions Spes, 1934, p. 55.

⁷⁹ Marcel-Denys Forestier, *Scoutisme. Méthode et spiritualité*. Paris, Éditions du Cerf, 1940, p.59. (2^e édition).

important dans la formation intellectuelle de Séguin? Voici une position qui nous semble un peu plus acceptable. Toutefois, il n'y a aucune raison d'affirmer que ce rôle ait été plus considérable que celui de la formation académique reçue par Séguin au collège. De toute façon, il n'y avait pas de rupture entre le scoutisme et le collège, bien au contraire : les deux baignaient dans le même climat intellectuel et idéologique, poursuivaient à peu près les mêmes buts, mais selon des méthodes différentes. D'ailleurs, le scoutisme catholique était pétri par le thomisme. La « pédagogie active » du père dominicain Marcel Forestier en est un bon exemple, et le commentaire de la loi scoute de Réginald Hérêt en est un autre.

1.2) Réflexions supplémentaires sur le scoutisme.

Ceci dit, nous croyons que les textes manuscrits de Séguin sur le scoutisme présentent quand même un grand intérêt et nous aimerions les utiliser dans une toute autre perspective que celle qui a inspiré Jean Lamarre. Autant le dire tout de suite, nous croyons qu'à l'époque où il étudiait au collège Jean-de-Brébeuf, le jeune Maurice Séguin ne s'était pas encore distingué clairement, sans ambiguïté, des principales représentations philosophiques et religieuses diffusées par l'institution cléricale. En tout cas, nous estimons que c'est en vain que nous nous mettrions en quête, parmi les documents qu'il nous a laissés, d'un seul texte témoignant d'une pensée vraiment originale, franchement annonciatrice de ses réalisations futures. Le fait est qu'il y a eu, dans un laps de temps très court, changement chez Séguin, et changement profond. Reste à savoir de quelle nature précise fut ce changement et à quel moment il s'est opéré. C'est, au fond, tout l'objet de cet ouvrage. Alors, pourquoi s'intéresser à l'univers mental de Séguin en 1941-1942? Rappelons-nous la vieille conception aristotélicienne suivant laquelle le changement n'est perceptible que sur un arrière-fond substantiel. En effet, comment distinguer le mouvement s'il ne se détache d'un référent qui, par rapport à lui, demeure immobile? Comment reconnaître ce qui change si on n'en voit ni l'origine ni ce qui reste derrière lui? La vision du monde à laquelle Séguin adhérait alors qu'il était collégien est donc d'une grande importance. Mais sur quoi nous reposerons-nous pour en présenter les fondements? Sur l'enseignement prodigué au collège? En effet nous le ferons dans notre troisième chapitre. Toutefois, on pourrait nous objecter que Séguin a simplement subi cet enseignement sans véritablement y adhérer. Cette

objection est plutôt faible dans la mesure où *Les Normes*, distribuées à ses étudiants en 1965, portent toujours la marque du christianisme et du thomisme. Prenons toutefois cette objection au sérieux, du moins pour le moment. Quelle alternative nous reste-t-il? Justement les documents manuscrits sur le scoutisme. Car, « c'est librement que l'enfant vient s'offrir à la discipline du scoutisme, à la Loi scout ».⁸⁰ Au contraire de la philosophie et de l'idéologie qui imprégnaient les cours magistraux qu'il a suivis au collège et qu'il devait forcément absorber pour réussir ses études, l'adhésion de Séguin aux objectifs du mouvement scout s'est accomplie tout à fait librement, sans aucune contrainte. En effet, même si l'on peut supposer que les étudiants étaient fortement encouragés à se joindre à la troupe (surtout dans les collèges, tels le collège saint-Ignace et le collège Jean-de-Brébeuf, dirigés par la Compagnie de Jésus, laquelle était très impliquée dans le mouvement scout),⁸¹ la base même de la philosophie du scoutisme suppose la libre adhésion des participants, sans laquelle il ne saurait jamais être question de « pédagogie active ». Cette citation du volume d'Henri Bouchet, que Séguin a reproduite dans le cahier « Religion »,⁸² illustre fort bien ce point de doctrine :

Toute tentative destinée à retenir la jeunesse dans certaines formations d'où elle est libre de partir, doit premièrement l'intéresser, et pour cela s'adresser à la fois à l'âme, à l'esprit et au corps, mais dans des conditions variables, selon les capacités physiques, intellectuelles et morales de chacun.⁸³

En contrepartie de cette liberté d'adhésion, il faut également souligner la rigueur du recrutement : ne devient pas scout, et encore moins chef de troupe, qui veut :

(...) on ne fait pas la chasse aux novices : on attend qu'ils se présentent d'eux-mêmes, ou qu'ils soient amenés par des camarades. On leur impose un stage minimum d'un mois, et parfois une attente de quelques semaines avant même d'être admis.⁸⁴

⁸⁰ Jacques Sevin, *Le scoutisme*, deuxième édition revue, Paris, Éditions Spes, 1924, p.268.

⁸¹ Au moment où Séguin étudiait au Brébeuf, l'aumônier des scouts catholiques de la troupe du collège était le père Oscar Bélanger S.J.. Or ce dernier avait été Recteur de l'institution de 1932-33 à 1937-38, et avait même cumulé les deux fonctions lors de ses deux dernières années de rectorat. Il nous semble que cela confirme le sérieux avec lequel les autorités du collège s'occupaient de sa troupe. Nous avons tiré ces informations des annuaires du Brébeuf.

⁸² Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/ A2, 0001.

⁸³ Henri Bouchet, *Le Scoutisme. Bases psychologiques. Méthodes et rites*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933, p.13.

⁸⁴ Henri Bouchet, op. cit., p. 22.

Un chef ne doit pas accepter trop vite un garçon dans sa troupe. Il doit rechercher en lui des signes de vocation ».⁸⁵

Être admis n'était d'ailleurs que la première étape d'une série d'épreuves au travers desquelles le garçon devait démontrer sa progression dans la connaissance des buts et finalités du mouvement.⁸⁶ Il va sans dire que les exigences étaient particulièrement élevées pour atteindre le tout dernier stade de cette progression (celui atteint par Séguin), soit obtenir le statut de Routier :

Le Routier est un « Scout formé », un Scout parfait, vivant dans son état propre et donnant son plein rendement en suivant les principes et la méthode scout.⁸⁷

Investi de la responsabilité de chef de troupe, le Routier devait encore se plier à des conditions rigoureuses, subir des examens théoriques, puisque « vaut mieux une absence de Chef, et même de troupe, qu'un Chef médiocre ou incompetent ».⁸⁸

Si on ajoute à tout cela le soin avec lequel Séguin a lu et résumé quantité d'ouvrages théoriques rédigés par les penseurs les plus en vue du mouvement, il nous semble qu'il n'y a rien de déraisonnable dans le fait de conclure qu'à cette époque, le futur historien était parfaitement en phase avec les principaux objectifs visés par le scoutisme. Les « Cahiers sur le scoutisme » sont donc, de notre point de vue, des documents fiables, dignes de foi, qui nous révèlent tout un pan de l'univers mental de Maurice Séguin au tout début des années 1940.

Or, le scoutisme, à cette époque, n'avait vraiment rien à voir avec un camp de vacances pour jeunes citadins désœuvrés. On y apprenait bien autre chose qu'à faire des nœuds ou allumer des feux par friction. Comme nous l'a dit de vive voix M. Denis Poulet, auteur d'un très beau livre sur le mouvement scout au Canada français,⁸⁹ « on utilisait le scoutisme pour former des chefs, former une élite et particulièrement une élite

⁸⁵ H. Oger O.P., « Le Scoutisme, une vocation », in *Le Feu*, vol. 2, 1939-40, p.12.

⁸⁶ Le lecteur pourra trouver le détail de ces épreuves dans une revue canadienne-française, *Le Scout catholique*. Nous lui suggérons la lecture des numéros de juin 1934, pp.5, 6 et 7, d'octobre 1935, p.6, de novembre 1935, p.6, et de mai 1936, pp.4 et 5.

⁸⁷ *Le Scout catholique*, août 1933, p.5.

⁸⁸ Henri Bouchet, op. cit., p.102.

⁸⁹ Cf. Denis Poulet, *Scouts un jour. Une histoire du scoutisme canadien-français*, Montréal, Association des Scouts du Canada, 2001.

religieuse ».⁹⁰ C'est d'ailleurs à l'intérieur de ce cadre très religieux qu'il faut saisir en quoi consistait effectivement cette « pédagogie active » énoncée dans le texte du père Marcel-Denys Forestier que Séguin a résumé. Affirmer que l'enfant devait participer activement à sa formation, que le rôle de l'éducateur devait consister essentiellement à éveiller chez le garçon un mécanisme d'auto-apprentissage qui, finalement, devait permettre à l'adulte de s'effacer progressivement, n'était pas le seul fruit d'observations empiriques rapportées par certains pédagogues progressistes puisque, comme nous pouvons le lire dans les notes du jeune Séguin : « L'équilibre de l'homme, au point de vue moral, a une grande importance. Une morale complète suppose une véritable anthropologie ».⁹¹ Cette pédagogie reposait donc sur une anthropologie que les théoriciens du scoutisme (surtout du scoutisme catholique) assumaient pleinement et que nous pouvons résumer par ce passage de la *Somme théologique* cité par le père Forestier dans un autre de ses écrits : « Dieu a constitué l'homme maître de soi, non pour qu'il fasse tout ce qui lui plaît, mais pour faire librement ce qu'il doit ».⁹² En somme, comme l'explique ailleurs le père Forestier, ce que devait accomplir la pédagogie active à l'égard du garçon était de « lui faire poser des actes qui le feront se réaliser selon les exigences de sa nature et de la grâce ».⁹³ Nous sommes très loin de l'idée moderne de liberté que le siècle des Lumières nous a léguée et encore plus, il va sans dire, de son idée post-moderne issue du déconstructivisme. La prudence nous invite donc à éviter de projeter ces idées sur les cahiers manuscrits du jeune Séguin. La pédagogie active, résumée par Séguin, s'inscrit à l'intérieur d'une anthropologie chrétienne et vise à produire de jeunes chrétiens convaincus suivant la ligne de la nature et de la surnature. L'historien qui voudra utiliser les cahiers de Séguin pour en extirper les valeurs

⁹⁰ Lors d'une entrevue qu'il nous a accordée le 9 juillet 2003 dans les locaux de l'Association des Scouts du Canada, sise au 7679 Papineau, Montréal.

⁹¹ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Ce texte est tiré de Marcel-Denys Forestier, « Le scoutisme pédagogie active » in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, p.620.

⁹² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. 104, art. 1. Le père Forestier cite ce passage dans Marcel-Denys Forestier, *Scoutisme route de liberté*, Paris, Les Presses d'Île de France, 2002, 6^e édition, p. 37. (Première édition 1953). Notre édition de la *Somme théologique* traduit ce passage d'une façon sensiblement différente: « Ces paroles : « Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil », ne doivent pas donner à croire qu'il soit permis à l'homme de faire tout ce qu'il veut; elles signifient qu'il n'agit point par une nécessité de nature, (...), mais en vertu d'un libre choix auquel il s'est déterminé lui-même. Et il doit agir de la même façon dans l'obéissance, (...) ». Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. 104, art. 1, Paris, Tournai, Rome, Éditions de la Revue des jeunes, 1931, (traduction par J.-D. Folghera O.P.).

⁹³ Marcel-Denys Forestier, *Scoutisme route de liberté*, Paris, Les Presses d'Île de France, 2002, 6^e édition, p.20.

auxquelles il aurait adhéré dans sa jeunesse ne peut donc pas négliger des passages tels que :

Toute pédagogie avertie, si elle entend faire confiance aux éléments restés sains ou divinisés, ne devra jamais oublier la blessure originelle.⁹⁴

Seule la doctrine chrétienne fondée sur le dogme du péché originel et sur celui de la Rédemption, tient le juste milieu et sait allier un pessimisme mitigé à un optimisme vigoureux.⁹⁵

Malgré la faiblesse profonde qu'il ressent dans sa chair mortelle l'homme demeure susceptible de perfection et de grandeur quand sous la poussée de la grâce rédemptrice la vie divine transforme son âme.⁹⁶

La nature humaine est faible, malade, déséquilibrée. Elle doit être fortifiée, guérie, redressée. Il ne suffit pas de laisser libre cours aux instincts aveugles pour voir s'épanouir la vertu. Il faut corriger les déviations des appétits inférieurs en les soumettant à la raison. Mais d'autre part la nature humaine reste bonne. La grâce, loin de détruire la nature, l'enrichit, l'épanouit, l'élève sur un plan supérieur.⁹⁷

La nature humaine reste l'œuvre de Dieu. L'homme a le devoir de la développer, de l'épanouir, d'utiliser ses ressources. La perfection du chrétien consiste donc dans le développement des tendances naturelles orientées par la grâce vers la vie surnaturelle.⁹⁸

Le scoutisme catholique, pour échapper à l'accusation de « naturalisme », devait concilier la nature et la grâce, thème qui revient d'ailleurs constamment dans la littérature scoute puisque « toujours et partout, le chef comptera sur la grâce de Dieu pour confirmer son action ».⁹⁹ En somme, il s'agissait, pour l'éducateur, d'exciter l'effort

⁹⁴ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Ce passage a été tiré de Marcel-Denys Forestier, « Le scoutisme pédagogie active » in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, p.615.

⁹⁵ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Séguin a tiré ce passage d'un article paru dans la revue canadienne-française *Servir* : J.-B. Gauvin, « Harmonie de l'humain et du divin », in *Servir*, Revue scoute catholique d'éducation et de culture, déc. 42-janv. 43, 5^e année, no. 30, p.96. Tout l'objet de cet article est de lier anthropologie et pédagogie. Qui détient la bonne anthropologie détient la bonne pédagogie. Or, l'anthropologie issue de l'humanisme catholique est la bonne.

⁹⁶ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Tiré de J.-B. Gauvin, « Harmonie de l'humain et du divin », in *Servir*, Revue scoute catholique d'éducation et de culture, déc. 42-janv. 43, 5^e année, no. 30, p. 96.

⁹⁷ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Tiré de J.-B. Gauvin, « Harmonie de l'humain et du divin », in *Servir*, Revue scoute catholique d'éducation et de culture, déc. 42-janv. 43, 5^e année, no. 30, p.96.

⁹⁸ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/ A2, 0002, cahier intitulé « Pédagogie ». Tiré de J.-B. Gauvin, « Harmonie de l'humain et du divin », in *Servir*, Revue scoute catholique d'éducation et de culture, déc. 42-janv. 43, 5^e année, no. 30, p.96.

⁹⁹ Gérard Corbeil, S.R., « Caractère de chef », in *Servir*, Revue scoute catholique d'éducation et de culture, déc. 42-janv. 43, 5^e année, no. 30, p.86. Cet article se trouve dans le même numéro où Séguin a trouvé l'article de J.-B. Gauvin, « Harmonie de

humain pour le faire correspondre à la grâce dans un seul jaillissement harmonieux. Comme l'explique le père Forestier dans le texte que Séguin a résumé, « la vie surnaturelle ne supprimera jamais l'exercice de nos facultés naturelles. Elle s'en servira. Elle leur donnera une puissance nouvelle ».¹⁰⁰ Ailleurs, le père Forestier précise :

Souvenons-nous qu'il faut préparer au spirituel un support temporel et que la chair elle-même doit être travaillée, ajustée, pour qu'y règne la loi de l'esprit. Tout se tient dans l'unité totale de notre être.¹⁰¹

En somme, le scoutisme est un optimisme mitigé (puisque nous ne pouvons pas oublier les conséquences du péché originel) qui relève d'une anthropologie bien définie, celle de l'humanisme catholique pour lequel nos facultés n'ont pas été substantiellement viciées, mais fortement affaiblies. Dans cette optique, le développement intégral que vise la pédagogie active consistera donc à informer à la fois le corps et l'esprit des enfants pour en faire des réceptacles adaptés à la grâce, tâche qui, par ailleurs, ne saurait être atteinte sans l'aide de l'Esprit-Saint.¹⁰² Par conséquent, les objectifs du scoutisme catholique demeurent indissociables de l'idéal de sanctification chrétienne puisque, comme Séguin le note lui-même dans le schéma où il a regroupé et hiérarchisé les buts du mouvement, il s'agit « d'une œuvre d'éducation intégrale s'adressant à tout ce qui compose un homme complet, i.e. un homme citoyen chrétien ».¹⁰³ Dans un autre document, Séguin a recopié ce passage d'une lettre du Cardinal Gaspari au chanoine Cornette, un des pères fondateurs du mouvement des Scouts catholiques de France :

Aider les âmes à devenir, sous l'influence de la grâce divine, des âmes pénétrées des enseignements de la foi et de la doctrine catholique, (...), des âmes filialement soumises à la direction de leurs pasteurs et du Souverain Pontife, et du même coup, des âmes vaillantes et chevaleresques, tel est le but de votre association.¹⁰⁴

l'humain et du divin ». À noter la présence d'un autre article fort intéressant : « La grâce » par Albert Poulin, C.D. (pp. 87 à 94). Ce petit article explique fort bien ce qu'est la grâce et établit la distinction entre grâce actuelle et grâce habituelle.

¹⁰⁰ Marcel-Denys Forestier, « Le scoutisme pédagogie active », in *La Revue des jeunes*, décembre 1934, p.611.

¹⁰¹ Marcel-Denys Forestier, *Le scoutisme route de liberté*, Paris, Les presses d'Île de France, 2002, 6^e édition, p.39.

¹⁰² Ce passage de la revue *Le feu* est particulièrement éclairant : « Comme la grâce s'adapte à la nature pour l'élever, en épouse les contours, toutes les profondeurs pour mieux la ravir et la transcender, ainsi l'éducateur scout catholique doit avec l'aide invoquée de l'Esprit Saint, s'attacher à la nature de son scout, en épouser les contours pour l'élever et la présenter plus parfaite à l'action sanctifiante de la grâce ». (*Le feu*, vol. 1 no.1 novembre 1938 à no. 5 juin 1939, p.74.).

¹⁰³ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0002, document sans titre.

¹⁰⁴ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO221/A2, 0001. Lettre du Cardinal Gaspari au chanoine Cornette, « La bénédiction du Pape aux Scouts de France », Vatican, 30 mars 1922. Cette lettre figure dans Réginald Hérêt, O.P., *La loi scoutie. Commentaire d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Spes, 1946, 6^e édition pp.7-8. (Première édition : 1923).

Dans la liasse intitulée « Religion », nous pouvons lire, entre autres choses, ces passages que Séguin a tiré du livre-phare de Jacques Sevin sur le scoutisme : « la place de la religion dans le scoutisme, c'est la première »,¹⁰⁵ et encore : « bien loin de séparer l'éducation religieuse de la formation morale, le scoutisme au contraire les unit si profondément qu'elle ne constitue qu'une seule formation qui pénètre l'enfant ou plutôt qui jaillit de son âme ».¹⁰⁶ Nous pourrions multiplier ces exemples. Qu'était-ce que le mouvement scout dans les années où Séguin y oeuvrait activement? Un mouvement similaire à l'Action catholique¹⁰⁷ dont la vocation était de produire de vrais Chrétiens, plutôt que des Chrétiens de routine, sous la férule des aumôniers et des chefs :

Il faut donner aux jeunes une religion personnelle. Cette religion personnelle manque souvent chez nos jeunes collégiens. Des élèves communient tous les jours durant l'année et durant les vacances, c'est à peine s'ils communient une fois. C'est précisément un des énormes avantages du scoutisme que de donner aux jeunes cette religion personnelle.¹⁰⁸

Rappelons le premier principe de la loi scout que l'on peut d'ailleurs lire sous la plume de Séguin: « Le scout est fier de sa foi et lui soumet toute sa vie ».¹⁰⁹ Mais conformément aux principes de la pédagogie active, le scout doit participer aux étapes de sa conversion. Ceci peut se faire de différentes manières : en empreignant ses jeux de la loi scout (qui ne remplace pas le Décalogue mais le suppose),¹¹⁰ en ayant constamment à l'esprit le sixième article de la loi (le scout voit dans la nature l'œuvre de Dieu),¹¹¹ en mettant en pratique la charité chrétienne par la B.A., en participant aux

¹⁰⁵ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001. Tiré de Jacques Sevin, *Le scoutisme*. Deuxième édition revue, Paris, Éditions Spes, 1924, p.26.

¹⁰⁶ Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001. Tiré de Jacques Sevin, op. cit., p.28.

¹⁰⁷ « Il existe réellement entre scoutisme catholique et Action catholique des relations étroites dues à l'identité des fins : éduquer les jeunes pour qu'ils soient utiles à la société, éduquer les laïcs pour l'apostolat et faire d'eux des collaborateurs audacieux et généreux du clergé, des instruments dociles et précieux de la miséricorde de Dieu, avant-garde du royaume des cieux, rayonnant les vertus chrétiennes ». (*Le feu*, vol. II, 1939-1940, p. 35).

¹⁰⁸ *Le Scout catholique*, janvier 1937, p.12.

¹⁰⁹ Centre d'Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001. Résumé de Réginald Hérêt, *La loi scoutie. Commentaire d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Spes, (première édition : 1923).

¹¹⁰ « Expression concrète des pures maximes de l'Évangile, traduction pratique des principes posés par le décalogue, notre loi fait surgir du cœur de l'enfant et s'épanouir en vertus les belles semences que la nature y a déposées et que la grâce a fécondées ». (Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001, tiré de Réginald Hérêt, op. cit.) « Ne fera-t-elle pas oublier le Décalogue? Elle réédite le Décalogue. De même que le Décalogue implique tout ce qu'il ne formule pas de la loi naturelle, la loi sc. suppose tout ce qu'elle ne dit pas ». (Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001. Ce passage est tiré de Jacques Sevin, *Le Scoutisme*, Paris, Éditions Spes, p. 46 de l'édition de 1924.)

¹¹¹ Centre d'Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, PO 221/A2, 0001. Tiré de Réginald Hérêt, op. cit.

épreuves de catéchisme¹¹² ou en assistant à « la messe dialoguée », véritable préfiguration des innovations apportées par le Concile Vatican II, dont le principe était la participation librement consentie à une liturgie à la mesure des garçons.¹¹³

En vérité, c'est tout le quotidien du jeune scout qui se déroulait au rythme de la foi chrétienne sous le regard attentif de l'aumônier: au lever, offrande de soi et de cette nouvelle journée au Seigneur. Ensuite, messe dialoguée à haute voix; communion (non obligatoire); action de grâces; avant et après chaque repas, bénédiction et les grâces; trois fois par jour, récitation de l'angélus; prière debout autour du feu de camp; et, au coucher, prière en silence sous la tente.¹¹⁴ Sous le regard de l'aumônier seulement? Non, également sous celui du chef de troupe puisque, « si dans une troupe catholique, l'action surnaturelle est laissée exclusivement à l'aumônier, ce sera bien inutile d'avoir un chef catholique ». ¹¹⁵ Une des tâches que le chef devait assumer était donc « de coopérer à l'action de la grâce divine dans la formation du véritable et parfait chrétien,

¹¹² La revue canadienne-française *Le Scout catholique* nous décrit de façon exhaustive ces épreuves. Nous en présentons ici quelques extraits susceptibles d'éclairer le lecteur sur ce qui était exigé des candidats sur le plan des connaissances religieuses: « Épreuves scoutées de Seconde classe. La religion. 1-Principaux mystères. 2-Les sacrements. 3-Connaissances élémentaires sur la vie de l'âme. Le péché, les types de péchés ». (*Le Scout catholique*, oct. 1935, p.6). « Épreuves scoutées de Seconde classe. 4- Commentaire sur le Nouveau Testament. Il s'agit ici pour le candidat, après la lecture d'un passage du Nouveau Testament, surtout de l'Évangile, 1- d'en faire un résumé à sa manière; 2- de démontrer que la Loi et les Principes scouts sont une application adaptée à sa vie de la doctrine évangélique; ou encore que l'esprit qui doit animer le scout dans ses divers travaux, peut et doit se surnaturaliser, à la lumière de la foi chrétienne. D'autres préféreront raconter simplement un miracle de l'Évangile ». (*Le Scout catholique*, nov. 1935, p.6). « Épreuves scoutées. Première classe. Religion. A 2- Être porteur des badges d'acolyte et de liturgiste. 3- Posséder une connaissance assez approfondie de la doctrine chrétienne. Vérités à croire : Sainte-Trinité, Incarnation, Rédemption. 1ère section. Le père et la Création. Les purs esprits, la pure matière, Esprit et matière. La Chute, le Péché originel. L'état de déchéance pour le corps, l'âme et ses facultés. 2è section. Le Fils, la Rédemption. Le jugement dernier. 3è section. Le Saint-Esprit. B Les devoirs à remplir. Vertus théologiques, vertus morales. Péché originel et péché actuel. C Moyens de Sanctification. Sans la grâce, don surnaturel que Dieu nous accorde gratuitement pour les mérites de Jésus-Christ, rien ne compte pour le ciel. Grâce habituelle et grâce actuelle ». (*Le Scout catholique*, mai 1936, p.5).

¹¹³ Comme la rapporte Christian Guérin, le père Paul Doncoeur a été « un des grands metteurs en scène » de ce renouveau liturgique. « (...) il vouait aux gémonies une liturgie routinière devenue poussiéreuse ». (Christian Guérin, *L'utopie Scouts de France*, Paris, Fayard, 1997, p. 121). Cette liturgie scoutée, pourrait-on dire, était le point culminant de la pédagogie active visant à faire pénétrer l'idéal chrétien dans l'âme de l'enfant car, comme le soulignait le père Maurice-H. Beaulieu S.J., « la messe, qu'il offrirait par sacrifice généreux, s'il allait tout seul à l'Église, ne l'offre-t-il pas avec plaisir, quand, au camp, elle lui est expliquée, quand on l'y fait participer, quand on le fait agir, prendre part à la grande action? ». (Maurice-H. Beaulieu S.J., *Nos C.P. et nos grands*, Montréal, Fédération des Scouts catholiques de la province de Québec, 1939, p.7). En quoi pouvait consister précisément cette liturgie scoutée? Cet article du *Scout catholique* en offre une description détaillée : « Désirez-vous communier? Alors mettez une fève ici; c'est pour consacrer juste ce qu'il faut d'hosties pour le nombre de communiants ». C'est simple, original et même amusant. La messe se poursuit, le moment de la communion est arrivé. Deux jeunes scouts tiennent la nappe, le chef s'avance lentement les mains croisées à la scoutée, et reçoit la sainte hostie le premier, puis les petits et les grands, tous défilent aux pieds du prêtre; ensuite vient le tour de l'assistance, c'est émouvant au plus haut point. Au nom de tous, le chef récite les actes après la communion, toutes les têtes sont inclinées, toutes les mains sont jointes, on prie sincèrement et simplement, sous le grand ciel redevenu très bleu; il semble que le clair rayon qui filtre à travers la ramure est l'image de Dieu descendant sur nous tous qui sommes humblement agenouillés dans l'herbe ». (*Le scout catholique*, oct. 1933, p.5).

¹¹⁴ Toutes ces informations sont tirées du *Scout catholique*, août- sept. 1934, p. 6.

¹¹⁵ *Le feu*, bulletin de liaison des aumôniers scouts, Montréal, nouvelle série, oct.-nov. 1942, 3^e années, no. 13, p.19.

c'est-à-dire à la formation du Christ lui-même dans les hommes régénérés par le baptême ». ¹¹⁶

À la lumière de ces faits, peut-on juger qu'il est téméraire d'affirmer que le jeune Routier et chef de troupe que fut Maurice Séguin était non seulement un catholique croyant mais un catholique fervent? Il nous semble que soutenir le contraire serait lui supposer une propension à la duplicité qui est difficilement imaginable puisque, suivant une des définitions qu'on en donnait, le Scout catholique « est tout simplement un catholique, un croyant, non pas à tel endroit, à telle heure ou à tel jour, mais partout »;¹¹⁷ et ceci, comme nous avons voulu l'expliquer, dans une perspective de foi, non pas pharisaïque et routinière, mais dynamique et personnelle. En somme, il s'agissait de produire des catholiques « à globules rouges », ¹¹⁸ description à laquelle le Routier devait répondre et tâche à laquelle il devait collaborer à titre de chef. Ajoutons, pour finir, qu'une telle suspicion à l'endroit de l'intégrité intellectuelle et spirituelle de Séguin à l'époque de son passage chez les Scouts serait totalement gratuite en l'absence d'un document de première main pouvant l'étayer, ce qui, à notre connaissance, est actuellement le cas. Nous en concluons donc qu'il n'y a aucune raison de supposer chez le futur auteur des *Normes* une main rebelle, ou accompagnée d'arrière pensées, lorsqu'il a recopié cette prière de saint Thomas d'Aquin citée par le père Réginald Hérêt :

Donnez-moi, Seigneur Dieu, un cœur toujours en éveil que nulle curieuse pensée n'entraîne loin de toi. Un cœur noble que nulle indigne affection n'abaisse. Un cœur droit que nulle intention équivoque ne dévie. Un cœur ferme que nulle adversité ne brise. Un cœur libre que nulle violente passion ne subjugué. Ainsi soit-il. ¹¹⁹

1.3) Jean Lamarre et l'origine du concept d'agir

L'intérêt que Jean Lamarre a porté aux textes manuscrits de Séguin sur le scoutisme nous aura donc conduit non seulement à examiner le bien-fondé de ses

¹¹⁶ *Le Scout catholique*, janvier 1937, p.5.

¹¹⁷ *Servir*, janvier 1934, p.9.

¹¹⁸ *Servir*, nov.-déc. 1938, vol. II, no.2, p.1.

¹¹⁹ Centre d'Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/ A2, 0001. Cette prière se trouve dans Réginald Hérêt O.P., *La loi scoutie. Commentaire d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Éditions Spes, 1946, (6^e édition), p. 112.

thèses, mais aussi à une longue digression sur la nature du scoutisme catholique à l'époque de Séguin. Il fallait, à notre avis, remettre les choses en perspective pour en comprendre les implications. Ceci nous aura quelque peu éloignés du texte de Lamarre sur lequel nous formulerons une dernière réserve. Celle-ci concerne la provenance du concept « d'agir par soi » qui, comme on le sait, est au centre de toute la théorie séguinienne de l'histoire. Rappelons les faits : Jean Lamarre a découvert, dans le Fonds Maurice-Séguin, un résumé d'*Art et scolastique* de Jacques Maritain. Ce traité d'esthétique contient un passage où la fameuse distinction thomiste de « l'agir » et du « faire » est clairement explicitée, et que Séguin résume de la façon suivante :

L'ordre pratique lui-même se divise en deux domaines parfaitement distincts. Le domaine de l'Agir et le domaine du Faire.

L'Agir consiste dans l'usage libre en tant que libre de nos facultés, usage relevant de notre appétit ou volonté qui tend au bien de l'homme. Cet usage est bon s'il est conforme à la vrai (sic) fin de toute la vie humaine. Le domaine de l'Agir est donc le domaine de la Moralité ou du bien humain comme tel. (...).

Par opposition, le Faire est l'action productrice considérée non pas par rapport à l'usage qu'en la posant nous faisons de notre liberté---mais purement par rapport à la chose produite ou à l'œuvre prise en soi. (...). Ainsi le FAIRE est ordonné à telle fin particulière et non à la fin commune de la vie.¹²⁰

Devant une telle découverte, se présentant sous la forme rassurante d'une trace concrète, beaucoup d'historiens auraient tiré la même conclusion que Jean Lamarre, soit que Séguin devait précisément son concept « d'agir » à Jacques Maritain :

La notion « d'agir » provient d'une lecture du livre de Jacques Maritain, *Art et scolastique* (sic) (1935) dont Séguin a fait le résumé.¹²¹

La notion « d'Agir », on sait que Séguin la reprend de Jacques Maritain.¹²²

Comme on l'a vu précédemment, « l'agir » est une catégorie philosophique que Séguin a reprise de Maritain.¹²³

¹²⁰ Archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/A3, 0001.

¹²¹ Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1947-1969*, Sillery, (Québec), Les Éditions du Septentrion, 1993, p.97.

¹²² Jean Lamarre, op. cit., p.151.

¹²³ Jean Lamarre, op. cit., p.415.

Mais, en fait, il n'y a aucune raison de tirer une telle conclusion. Rien n'exclut que Séguin ait pu être mis en contact avec cette notion ailleurs, et qu'il n'en ait trouvé, dans l'ouvrage de Maritain, qu'une application parmi d'autres. Afin de bien faire comprendre notre point de vue, considérons le cas hypothétique suivant : si nous trouvions, dans les documents personnels d'un historien marxiste décédé, comme Stanley Bréhaut Ryerson, un résumé isolé de *La révolution permanente*, allons-nous en conclure immédiatement qu'il a découvert les notions de lutte de classes et de praxis en lisant Léon Trotsky? Il nous semble que non. Une telle inférence nous paraîtrait pour le moins hâtive et peu fondée. Par contre, il semble que nous soyons prêts à approuver, sans faire trop de difficultés, l'affirmation de Jean Lamarre concernant l'origine du concept d'agir chez Séguin. Pour quelle raison? À cause, selon nous, des avatars de la mémoire. La vogue marxiste est encore récente. Beaucoup d'historiens ont visité et visitent encore les œuvres de Karl Marx, de Friedrich Engels et celles de leurs interprètes. Mais la culture thomiste, qui appartenait au patrimoine philosophique commun des intellectuels de l'époque de Séguin, est tombée en désuétude et dans l'oubli. De sorte que beaucoup d'étudiants en histoire ont découvert la notion « d'agir » en lisant Séguin sans en deviner la provenance. Il va sans dire qu'en ce cas, il leur était également difficile d'en sentir la « banalité », si l'on nous prête ce mot. Nous voulons dire en cela que cette notion était aussi connue des étudiants de l'époque de Séguin que pouvait l'être celle de « rapports de production » chez les étudiants des années soixante et soixante et dix. La vérité au sujet de la notion « d'agir », c'est qu'elle était enseignée dans tous les collèges classiques : « agere sequitur esse ».¹²⁴ Nous prouverons d'ailleurs, le moment venu, que cette notion était au programme du cours *Philosophie 1* que Séguin a suivi en 1940-41, cours qui couvre d'ailleurs l'ensemble de l'ontologie thomiste. Et nous montrerons que les emprunts de Séguin au thomisme vont bien au-delà de la notion « d'agir ».

Remarquons, pour finir, qu'en dépit de moult allusions à Maritain,¹²⁵ Lamarre n'a mentionné nulle part que cet intellectuel était un des principaux propagateurs du thomisme au XXe siècle, ce qui l'aurait peut-être mis sur la piste des affinités

¹²⁴ Nous pourrions traduire ces quelques mots de latin par : « L'agir découle ou ressort de l'être ».

¹²⁵ Voir l'index de Jean Lamarre, op. cit., p.560.

philosophiques de Séguin. En dépit des indices disponibles, cet aspect de la pensée du théoricien de l'École de Montréal devait donc demeurer tout à fait absent de sa remarquable thèse. Comment expliquer cela? Comme l'écrivait C. Becker, « le passé est un genre d'écran sur lequel chaque génération projette sa propre vision de l'avenir ».¹²⁶ En somme, nous trouvons dans le passé ce que nous y cherchons; et nous y cherchons, plus volontiers, ce qui, pour nous, revêt un enjeu existentiel. Est-il exagéré d'affirmer que le désir de Jean Lamarre de mettre en évidence la contribution des historiens de l'École de Montréal à l'élaboration d'un nationalisme séculier et moderne¹²⁷ explique l'absence de toute référence au thomisme? Et nous ne parlons pas d'omission volontaire. On ne trouve que ce que l'on cherche. Or, le thomisme n'est ni séculier ni moderne. Ce qui n'enlève rien, par ailleurs, aux éclairages extrêmement importants que Lamarre a apportés sur d'autres aspects de la pensée de Séguin comme l'influence des historiens anglo-canadiens de l'École laurentienne tels qu'Innis et Creighton ou d'économistes comme Zola et Warriner. En outre, nous aimerions souligner que l'importance que Lamarre a accordé au courant personnaliste dans le climat intellectuel des années trente ne nous semble pas hors de propos. Non pas parce que nous estimons que cette pensée ait profondément influencé Séguin durant la rédaction de ses *Normes*, (en fait, nous pensons tout à fait le contraire), mais parce que ce courant, à la fois philosophique et religieux, devait entraîner une remise en question du pouvoir institutionnel de l'Église et un reflux de la croyance religieuse dans l'intimité de la conscience privée. Or nous tenterons de montrer, le moment venu, que la sensibilité religieuse de Séguin relevait d'un individualisme comparable suscité par des causes semblables.

1.4) Le colloque de 2005 sur Maurice Séguin.

Venons-en maintenant au colloque qui fût consacré entièrement à Maurice Séguin et qui a été tenu les 13 et 14 octobre 2005 à l'Université du Québec à Montréal. Le thème de ce colloque portait précisément sur l'apport de Séguin à l'édification de la modernité québécoise. Nous estimons que la publication des diverses communications

¹²⁶ C. Becker, *Every Man his own Historian*, 1935, pp. 169-170, cité par Guy Bourdè et Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p.211.

¹²⁷ Voir l'introduction de Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin*, Guy Frégault et Michel Brunet, Sillery, (Québec), Les Éditions du Septentrion, 1993, pp.13 à 25.

qui y ont été entendues a grandement fait progresser notre compréhension de la pensée du théoricien de l'École de Montréal.¹²⁸ Sur le plan du contenu philosophique de l'œuvre de Séguin, deux communications ont retenu notre attention. Il s'agit de la communication¹²⁹ de M. Éric Méchoulan, professeur au département d'Études françaises de l'Université de Montréal, et de celle¹³⁰ de notre ancien directeur, M. Pierre Trépanier, professeur retraité du département d'histoire de la même université. D'abord un constat : Éric Méchoulan et Pierre Trépanier sont les premiers à avoir publié des textes où le contenu thomiste des *Normes* est clairement identifié.¹³¹ Il est assez remarquable qu'il ait fallu attendre si longtemps pour qu'une telle évidence soit révélée. C'est maintenant chose faite et nous pouvons nous en féliciter. Nous extrairons et présenterons des articles de M. Méchoulan et de M. Trépanier les éléments que nous jugeons pertinents à notre propre problématique.

La communication de M. Méchoulan est élégante et fait preuve d'une originalité et d'une liberté d'interprétation auxquelles nous sommes peu habitués en histoire. L'auteur s'est toutefois conformé à ce credo qui est à la base du métier d'historien : il a soigneusement consulté les archives. Étant donné la rareté des documents de première main laissés par l'auteur des *Normes*, il est normal que ce souci méthodologique l'ait conduit au même résultat que Jean Lamarre. En effet, après avoir présenté un certain nombre d'auteurs qui ont pu exercer une influence, proche ou lointaine, sur Séguin, M. Méchoulan écrit :

¹²⁸ Cf. Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006.

¹²⁹ Cf. Éric Méchoulan, « Un historien sans histoire : Maurice Séguin et les *Normes* » in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, pp. 84 à 105. Cet article avait déjà été publié dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge (dir.), *Constructions de la modernité au Québec, actes du colloque international tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003*, Montréal, Lanctôt Éditeur, 2004, pp. 176 à 204.

¹³⁰ Cf. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, pp. 41 à 63.

¹³¹ Pour Éric Méchoulan, voir Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), op. cit., p. 95. Comme Jean Lamarre, É. Méchoulan rapporte le concept « d'agir » à *Art et scolastique* de Jacques Maritain, mais identifie correctement son origine thomiste. Pour Pierre Trépanier, voir Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), op. cit., pp. 43 à 48. Notons que nous avons nous-mêmes dévoilé et expliqué le contenu thomiste de la théorie de l'histoire de Séguin lors du congrès de l'ACFAS tenu à Rimouski en 2003.

Cependant, si l'on cherche une influence plus directement visible, on doit alors se tourner vers Jacques Maritain, en particulier *Art et scolastique*, dont Maurice Séguin a conservé un résumé dans ses archives (...).¹³²

Notons toutefois que Mr Méchoulan s'est abstenu d'affirmer que Séguin avait découvert la notion « d'agir » en lisant Maritain. Mais supposant que ce dernier avait exercé une influence sur l'auteur des *Normes*, Méchoulan s'est livré à une analyse serrée de la notion « d'agir » dans *Art et scolastique* pour solutionner un problème précis qui nous avait également interpellé au cours de nos recherches. Ceci l'a conduit à élaborer une hypothèse très fine, extrêmement ingénieuse, qui lie l'utilisation que Séguin fait de la notion « d'agir » à celle qu'en fait Maritain. En résumé, Éric Méchoulan estime que l'absence de dimension éthique dans « l'agir » séguinien pourrait fort bien s'expliquer par le fait que Maritain, dont le thomisme était perméable à certains réquisits de la modernité, ait lui-même évacué cette dimension pour ne conserver que ce qui était utile à l'élaboration d'une théorie thomiste de l'esthétique.¹³³ Nul doute que cette hypothèse soit très séduisante. Toutefois, nous lui préférons une autre hypothèse qui nous semble beaucoup plus simple. Comme nous l'avons dit, nous n'accordons aucun privilège à *Art et scolastique* de Jacques Maritain dans la formation intellectuelle de Séguin. Que ce dernier nous ait laissé un résumé manuscrit de cet ouvrage ne prouve pas que la définition du concept « d'agir » qui y est donnée ait quelque rapport *que* ce soit avec « l'agir (par soi) » présenté dans les *Normes*. Séguin a très bien pu trouver ailleurs ce concept ou le dépouiller lui-même de sa dimension morale. Nous nous étendrons sur cette question dans notre chapitre intitulé : « L'origine du concept « d'agir » et la vie sociale ». Ceci dit, l'ensemble de l'article de M. Méchoulan est d'une lecture extrêmement stimulante et présente le très grand mérite, selon nous, de faire la démonstration de la modernité de la pensée séguinienne en dépit d'un outillage mental en apparence suranné. Ainsi, au sujet de la prépondérance de la plus grande force, l'auteur note avec aplomb :

¹³² Éric Méchoulan, « Un historien sans histoire : Maurice Séguin et les *Normes* », in Robert Comeau et Josiane Lavallée, *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery, (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, p.94.

¹³³ Cf. Éric Méchoulan, « Un historien sans histoire : Maurice Séguin et le *Normes* » in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, pp. 94-95-96-97-98-99.

L'âge moderne, en balayant les vertus traditionnelles, ne conserve que l'égalité de principe et doit, du coup, laisser toute la place aux inégalités de fait du rapport de force.¹³⁴

Nous partageons pleinement ce point de vue. Il faut, par ailleurs, souligner que M. Méchoulan a bien perçu la relation existante entre « l'horizon chrétien du mal » et cette conception moderne des rapports de force chez l'auteur des *Normes*.¹³⁵ Notre intention est d'aller encore plus loin dans la voie de cette interprétation en tentant de rendre manifeste tout le contenu implicite du « mystère du mal » chez Séguin.

Abordons à présent le texte de M. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? »¹³⁶ Nous estimons que ce texte, au moment où nous écrivons ces lignes, constitue la contribution la plus importante à la compréhension de la pensée philosophique de Séguin. En dépit de la très grande qualité de l'article de M. Éric Méchoulan, nous croyons, en effet, que M. Trépanier est celui qui a poussé le plus loin l'analyse des éléments proprement philosophiques de la théorie séguiniste. Aussi nous craignons de ne pouvoir, en quelques lignes, en livrer un compte rendu qui en épuise fidèlement la matière tout en respectant la forme, c'est-à-dire le procédé d'exposition et de développement des idées. Nous en demeurerons donc à quelques éléments qui rejoignent nos préoccupations les plus brûlantes.

Avant d'aller plus loin, nous devons émettre une mise en garde : étant donné que M. Trépanier a déjà été notre directeur de recherche, une certaine osmose s'est produite entre nos deux pensées, comme il le rappelle lui-même dans sa communication (nous l'en remercions).¹³⁷ Ainsi, les principales réflexions de Pierre Trépanier partent, comme c'est également notre cas, de la reconnaissance du contenu thomiste de la théorie de l'histoire de Séguin. Sur ce point, les éléments d'accords, entre Pierre Trépanier et nous, sont très nombreux. Nous pouvons mentionner, entre autres conséquences de cette

¹³⁴ Éric Méchoulan, op. cit., p.99. Un peu précédemment, É. Méchoulan notait la relation qu'il existe entre « l'horizon chrétien du mal » et les rapports de force chez Séguin. (Cf. Éric Méchoulan, op. cit., p. 99).

¹³⁵ Cf. Éric Méchoulan, op. cit., p. 99.

¹³⁶ Cf. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, pp. 41 à 63.

¹³⁷ Cf. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les Éditions du Septentrion, 2006, p. 45.

communauté d'idées, que nous estimons tous les deux que le collège classique a joué un rôle crucial dans l'évolution intellectuelle de Séguin, et qu'aucune analyse du contenu proprement philosophique des *Normes* ne peut négliger l'enseignement auquel Séguin a été exposé :

Séguin fut un observateur perspicace du passé et du présent; il s'est surtout mis à l'école des réalités que lui ont révélées son enquête et son analyse. Mais ces réalités, il les approche muni d'un outillage mental, d'un cadre conceptuel acquis au collège.¹³⁸

Produit du collège classique, Séguin a été formé philosophiquement par le thomisme et le néo-thomisme.¹³⁹

Parmi les conséquences que nous pouvons tirer de ce constat, Pierre Trépanier parvient à la même conclusion que nous concernant ce concept, combien important dans le système de pensée séguiniste, « d'agir » :

Le principe central des *Normes* de Séguin, l'*agir (par soi) collectif*, est une transposition de l'*agere sequitur esse* de la philosophie thomiste : l'agir est une conséquence de l'être et l'être est la source de l'agir (...).¹⁴⁰

En somme, Maurice Séguin n'avait nul besoin de lire *Art et scolastique* de Jacques Maritain pour y découvrir le concept « d'agir » puisque cette notion faisait partie de la culture philosophique de base enseignée dans tous les collèges classiques de son temps. Ceci dit, dès que l'on a saisi que la philosophie thomiste est au cœur de l'élaboration de la théorie de l'histoire de Séguin, nous ne pouvons nous arrêter au seul concept « d'agir », mais nous devons voir aussi que l'auteur des *Normes* a transposé l'essentiel de l'ontologie thomiste dans son propre système, ce que M. Trépanier a saisi avec beaucoup d'acuité. Jusqu'ici l'accord qui existe entre nous deux ne se dément pas. En outre, Pierre Trépanier examine deux autres voies qui pourraient apporter un éclairage sur la pensée du théoricien de l'École de Montréal, soit la voie blondélienne et la voie scotiste,¹⁴¹ dont il nous avait fait part au cours de nos entretiens.

¹³⁸ Pierre Trépanier, op. cit., pp. 43-44.

¹³⁹ Pierre Trépanier, op. cit., p. 44.

¹⁴⁰ Pierre Trépanier, op. cit., p.45.

¹⁴¹ Pierre Trépanier, op., cit., pp.44-45.

Concernant la première voie, celle de la philosophie de l'action de Maurice Blondel, nous croyons qu'elle est tout à fait fructueuse. Malheureusement, il n'existe, actuellement, aucune preuve de filiation directe entre Séguin et Blondel, si ce n'est le titre même de *Normes* qui renvoie peut-être au concept blondélien de « normative », mais rien n'est moins assuré. Toutefois, nous ne croyons pas qu'il soit absolument nécessaire, dans le domaine de l'histoire des intellectuels, de n'invoquer que des influences avérées pour expliquer la pensée d'un auteur. En effet, s'il devient évident que la pensée sur laquelle nous faisons enquête relève d'une même conception du monde qu'une autre pensée, cette dernière peut servir à éclairer la première même s'il se révélait, par la suite, qu'elle n'a exercé aucune influence directe. Pour cette raison, nous estimons que les similitudes existantes entre Blondel et Séguin, que M. Trépanier a relevées, méritent d'être prises au sérieux. Et nous devons d'ailleurs invoquer la même posture de recherche quand nous entreprendrons l'exposé de notre hypothèse pascalienne.

Concernant maintenant la voie scotiste, que Pierre Trépanier nous avait suggérée¹⁴² bien avant d'en glisser quelques mots dans sa communication,¹⁴³ nous devons avouer que nous ne l'avons jamais, à tort ou à raison, considérée sérieusement. La raison pour laquelle nous avons négligé cette voie est qu'il nous semblait évident, dès le début, que l'ontologie mobilisée dans les *Normes* était l'ontologie thomiste et qu'il ne peut y avoir de synthèse possible (du moins nous n'en voyons pas la possibilité) entre cette dernière et l'ontologie de Duns Scot. Notons, en premier lieu, que Scot rejetait la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de même que l'être analogique, sans lesquels tout le système de saint Thomas d'Aquin s'effondre. Par ailleurs, il n'y a place, dans l'ontologie formaliste extrêmement complexe de Scot, que pour l'individu. Or, nous le montrerons amplement par la suite, une fois l'ontologie thomiste désintégrée, c'est également la philosophie qui soutient les *Normes* qui doit accuser le coup : réfuter la distinction réelle et l'analogie de l'être, c'est, du même coup, réfuter l'ontologie des

¹⁴² À l'automne 1999, lors d'une conversation que nous avons eue au Centre de Recherches Lionel-Groulx, si nos souvenirs sont exacts.

¹⁴³Cf. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? » in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, pp. 44-45.

Normes. Parmi les conséquences les plus graves, notons l'impossibilité d'accorder quelque statut ontologique que ce soit aux êtres collectifs comme les sociétés humaines.

Mais il semble que ce soit moins l'ontologie de Scot qui ait attiré l'attention de Pierre Trépanier que le rôle que le « docteur perspicace » accordait à la volonté. En effet, dans la mesure où Scot était augustinien, celui-ci, comme saint Augustin, accordait la primauté à la volonté sur l'intelligence (c'est la volonté qui présente à l'intelligence ses objets) alors que, chez saint Thomas, c'est tout le contraire (l'intelligence présente à la volonté les objets qui lui semblent dignes d'être connus et poursuivis). Mais si M. Trépanier parvient facilement à nous convaincre que la voie augustino-scotiste a effectivement pu exercer une influence sur Lionel Groulx, cette influence sur Séguin nous semble bien contestable puisque non seulement l'auteur de cette communication n'a relevé aucun indice concret pouvant corroborer son hypothèse,¹⁴⁴ mais il nous semble que le rôle extrêmement ténu que Séguin accordait à la volonté humaine dans l'histoire la réfute. Ceci dit, nous-mêmes privilégions la voie augustinienne (Pascal était augustinien). Cette voie nous permettra d'ailleurs, entre autres conséquences, de formuler une hypothèse suggérant une solution au problème que pose le rôle négligeable joué par la volonté dans l'historiographie séguinienne. Mais l'hypothèse très augustinienne que nous allons proposer diffère beaucoup de celle suggérée par Pierre Trépanier dans la mesure où elle poursuit très précisément l'objectif d'expliquer le très peu de cas que Séguin faisait de la volonté.

En ce qui concerne maintenant l'exposé de l'ontologie thomiste contenue dans les *Normes*, Pierre Trépanier, pour l'essentiel, se livre aux mêmes constats que nous, mais n'en tire pas nécessairement les mêmes conclusions. Il y a des différences et même, au moment où nous écrivons ces lignes, des désaccords profonds qui distinguent nos points de vue respectifs. Commençons par un exposé de ce sur quoi nous sommes en accord. Pierre Trépanier débute son article par un examen des éléments thomistes de la théorie de l'histoire de Séguin.¹⁴⁵ Nous avons déjà vu qu'il identifiait correctement l'origine thomiste du concept « d'agir ». Il relève aussi que les causes matérielle,

¹⁴⁴ À part le fait que Rodolphe Dubé, qui a été le professeur de philosophie de Maurice Séguin au collège, a écrit l'article portant sur Duns Scot dans l'*Encyclopédie Grolier* de 1947, ce qui est un élément de trace bien mince. (Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.44).

¹⁴⁵ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., pp.43-44-45-46-47-48.

formelle et finale, entrent en jeu dans la théorie séguiniste, et remarque que ceci soulève une difficulté concernant la modernité de la pensée de Séguin puisque les modernes n'ont retenu, des quatre causes aristotéliennes, que la cause efficiente.¹⁴⁶ Les jeux du « différent », du « semblable » et du « distinct » n'ont pas échappé à l'analyse de notre ancien directeur et sont correctement attribués à la philosophie scolastique.¹⁴⁷ Pierre Trépanier a su relever, également, que l'ontologie des *Normes* renvoyait, en filigranes, aux concepts « d'individuation » thomiste,¹⁴⁸ de « substance »,¹⁴⁹ de « personne »,¹⁵⁰ et, surtout, à celui auquel conduisent les trois autres, soit le concept « d'incommunicabilité ».¹⁵¹ Après avoir apporté ces précisions, notre ancien directeur interprète correctement le sens de l'analogie séguinienne permettant ce saut audacieux de l'individuel dans le collectif :

Le raisonnement qui autorise le saut de l'individuel au national est explicitement analogique et fleurit la scolastique.¹⁵²

Autant admettre que la société, la nation est un être collectif subsistant, doué d'une densité dans l'être moindre que les individus qui le composent, mais appelé à agir selon sa nature.¹⁵³

D'où une conclusion qui s'impose :

(...) les *Normes* de Séguin sont une ontologie de l'être collectif subsistant appelé nation et une philosophie de l'agir collectif, une normative, déduite de cette ontologie et confirmée par l'observation historique.¹⁵⁴

Nous-mêmes écrivions en 2002, dans un document qui aurait pu constituer un mémoire de maîtrise mais que nous n'avons pas voulu déposer : « (qu') étant un être par analogie, et, possédant par analogie les caractères ontologiques de la substance individuelle, la nation doit posséder une tendance naturelle à persévérer dans son être

¹⁴⁶ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.45-46.

¹⁴⁷ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., 46 et 51.

¹⁴⁸ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.46.

¹⁴⁹ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.46.

¹⁵⁰ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.46.

¹⁵¹ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.46.

¹⁵² Pierre Trépanier, op. cit., p.45.

¹⁵³ Pierre Trépanier, op. cit., p.46.

¹⁵⁴ Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? » in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.). *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.46.

et même à déployer cette nature seconde qu'est son agir ».¹⁵⁵ Jusqu'ici, Pierre Trépanier et nous sommes tout à fait en phase. La structure des *Normes* se présente donc comme suit : une ontologie qui, partant de la substance individuelle, bondit dans le collectif, ce qui lui permet de supporter une sociologie (« dynamique intégrale (interne) de la société » et « sociologie du national ») et de proposer une grille d'analyse des événements historiques (« l'explication historique »). Une fois que ceci est bien saisi, et Pierre Trépanier a le mérite de l'avoir exposé avec beaucoup de clarté,¹⁵⁶ une ouverture, permettant de faire le lien entre l'ontologie et la phénoménologie des *Normes*, est enfin pratiquée. Reste à savoir si Séguin est parvenu à bien souder son ontologie et sa phénoménologie, ce dont notre ancien directeur ne semble pas convaincu.¹⁵⁷ Nous y reviendrons dans notre livre suivant.

Nous devons reconnaître qu'il est heureux pour nous que Pierre Trépanier n'ait exposé, comme il le reconnaît lui-même, le contenu thomiste des *Normes* de Séguin, que d'une manière sommaire¹⁵⁸ (mais quand même efficace), ce qui nous laisse certaines coudées franches pour l'exposer à notre tour. Ainsi, il demeure un élément, d'une importance tout à fait cruciale, qui semble avoir échappé à son analyse : c'est que l'ontologie thomiste, utilisée par Séguin, implique que ce dernier n'a jamais évacué la Providence de l'histoire des hommes. Et quand nous invoquons la Providence, nous voulons bien signifier la Providence chrétienne plutôt qu'une providence générale assimilable au Dieu des philosophes. Mais pour comprendre toute la portée de notre point de vue, il faut aller au-delà de l'analyse du seul contenu thomiste de la théorie de Séguin (qui nous conduit au providentialisme) pour constater que ce dernier avait, également, une tendance marquée à l'augustinisme (qui nous conduit au providentialisme spécifiquement chrétien). Il s'agit pourtant d'une conséquence déductible de notre interprétation pascalienne, que notre ancien directeur mentionne de

¹⁵⁵ Louis Favretti, *La pensée tragique de Maurice Séguin*, document non publié, 2002, p.137. Nous n'avons pas voulu déposer ce document parce que nous lui trouvions trop d'insuffisances. Par ailleurs, nous avons exposé le sens de l'analogie séguinienne lors du congrès de l'ACFAS qui s'est tenu à Rimouski en 2003.

¹⁵⁶ Cf. Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.46.

¹⁵⁷ « (...) la soudure de l'ontologie et de la phénoménologie dans la théorie de Séguin reste peu convaincante ».(Pierre Trépanier, op. cit., p.49).

¹⁵⁸ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.51.

manière élogieuse dans sa communication,¹⁵⁹ mais dont il a pu oublier certains éléments avec le temps,¹⁶⁰ ou les rejeter, après réflexion. Nous expliquerons ce qu'il en est dans notre troisième livre.

Cette différence de points de vue, entre Pierre Trépanier et nous, concernant le providentialisme et l'augustinisme que nous prêtons à Séguin, est à l'origine de la plupart des désaccords particuliers qui nous séparent actuellement. Ainsi, dans l'étude comparative qu'il livre des pensées de Groulx et de Séguin (qui constitue l'objet principal de son article), nous devons rejeter une des deux « mutations substantielles » qu'il relève et plusieurs jugements particuliers qui en découlent. Ceci mérite quelques précisions.

L'idée directrice de l'article de Pierre Trépanier consiste, en effet, en partant des présupposés philosophiques présents dans la pensée de Groulx et celle de Séguin, à identifier ce qui rapproche le maître et le disciple, et ce qui accuse la distance entre les deux. Dans le premier cas, nous parlerons de « développement homogène » :

Le développement homogène pense simultanément le changement des modes, des accidents, et la permanence de l'essentiel.¹⁶¹

Pierre Trépanier identifie, dans la pensée de Séguin, en constatant d'abord que le théoricien de l'École de Montréal fait reposer son raisonnement sur le même type d'analogie entre l'individu et la nation,¹⁶² un développement homogène par rapport à la pensée de Groulx, soit la radicalisation de l'idée d'indépendance,¹⁶³ ce sur quoi nous sommes entièrement d'accord. M. Trépanier qui, selon nous, est notre meilleur spécialiste de la pensée du chanoine, précise d'ailleurs que, contrairement à ce qui est généralement cru, Lionel Groulx n'a jamais récusé l'idée d'indépendance.¹⁶⁴ La

¹⁵⁹ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.45.

¹⁶⁰ Il a pris connaissance des grandes lignes de cette interprétation en 2002.

¹⁶¹ Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.42.

¹⁶² « À cette profondeur ontologique, je ne vois pas dans la définition de la nation séguiniste de mutation substantielle par rapport à celle de Groulx, ni même de développement homogène. C'est un point capital à retenir ». (Pierre Trépanier, op. cit., p.47).

¹⁶³ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.53.

¹⁶⁴ « Faute de distinguer la perspective historico-spéculative de la perspective historico-politique, on sous-estime l'emprise de l'idée d'indépendance sur la pensée de Groulx et son œuvre d'historien. Sur le plan de la spéculation (...) et sur le plan du paradigme

distinction importante, sur ce point, entre les deux grands historiens nationalistes, est que là où Groulx croyait discerner des étapes importantes vers l'émancipation, (par exemple, l'accession au gouvernement responsable avec Lafontaine), Séguin ne voyait que des victoires illusoires, masquant l'oppression essentielle que constitue en soi, ipso facto, toute situation d'annexion à une autre nation.¹⁶⁵ D'où une position indépendantiste plus tranchée, plus radicale que celle de son maître. Mais, comme M. Trépanier l'a très bien compris, la position théorique de Séguin, qui conduit à une forme de réalisme politique radical, peut tout aussi bien, comme Séguin le reconnaissait lui-même d'une manière tout à fait conséquente, trouver sa conclusion dans l'acceptation consciente de l'annexion, voire de l'assimilation.¹⁶⁶ Sur le plan de l'action politique, le séguinisme, suivant les circonstances historiques particulières où une nation peut se trouver, peut donc se transmuier en un fatalisme, position que le chanoine Groulx, par dispositions personnelles autant que par convictions bien pesées, n'aurait jamais pu accepter. Il se trouve donc une aporie importante, incontestable, dans le séguinisme, que Pierre Trépanier a fort bien analysée, entre la théorie et l'action politiques. Toutefois, en acceptant tous les éléments de l'analyse de notre ancien directeur, nous croyons que nous pouvons expliquer encore mieux la nature de cette aporie en la considérant comme un corollaire de cette tendance augustinienne que nous prêtons à Séguin. Car c'est une conséquence normale de l'augustinisme que de conduire, d'une part, à un réalisme radical, et, d'une autre part, à une attitude ambivalente envers ce monde.

Concernant les « mutations substantielles » existantes dans la pensée séguinienne, Pierre Trépanier se contente, comme il le dit lui-même,¹⁶⁷ d'en identifier deux. Il s'agit de l'abandon de la pensée confessionnelle et de l'abandon du traditionalisme.¹⁶⁸ Présentée de la sorte, nous n'avons aucune raison de contester l'analyse de notre ancien directeur. En fait, nous sommes tout à fait d'accord avec l'idée que le séguinisme devait, logiquement, conduire à une laïcisation de l'idée de nation. Ceci est de l'ordre des conséquences. Mais au fur et à mesure que Pierre Trépanier

historique nationalitaire, Groulx admettait sans réserve la normalité de l'aspiration à l'indépendance (...) ». (Pierre Trépanier, op. cit., p.53).

¹⁶⁵ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.51.

¹⁶⁶ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., pp 57-58-59.

¹⁶⁷ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.42.

¹⁶⁸ Cf. Pierre Trépanier, op. cit., p.42.

progresses dans la rédaction de son article et qu'il précise la nature de cette première mutation, il devient évident qu'il pense trouver ce point de vue agnostique dans la pensée même du théoricien de l'École de Montréal :

Si le résultat de l'opération est si peu groulxien, c'est qu'elle s'est appuyée sur les mutations substantielles que nous avons mises en lumière et qui sont des manifestations de modernité : la substitution du matérialisme anthropocentrique au spiritualisme théocentrique, arrêt de mort de la nation confessionnelle.¹⁶⁹

Au-delà des discussions entre historiens sur le rôle des héros en histoire ou sur la signification de 1848 ou de 1867 par rapport à 1760 ou à 1840, surgit le débat de fond, l'irréparable schisme au sein de la famille nationaliste. Ce schisme ne porte ni sur le libéralisme, ni sur la démocratie, ni sur le racisme ou l'ethnisme; c'est une guerre de religion entre la modernité agnostique et la nation confessionnelle.¹⁷⁰

Pour notre part, nous pensons que le véritable débat de fond, entre Groulx et Séguin, n'a jamais eu lieu (jusqu'à preuve du contraire). Nous sommes donc d'accord avec Pierre Trépanier lorsqu'il écrit : « la lutte ne s'est pas livrée à visage découvert ». ¹⁷¹ Nous sommes également d'accord avec lui pour qualifier cette lutte de « guerre de religion ». Cependant nous ne l'entendons pas en un sens métaphorique, comme c'est le cas dans cette citation de notre ancien directeur, mais au sens littéral. Le désaccord entre Groulx et Séguin était, en amont de toutes les autres divergences, un désaccord religieux se déroulant à l'intérieur du discours théologique. C'est dire que le point de vue séguiniste ne relevait pas, comme le pense Pierre Trépanier, du matérialisme anthropocentrique, mais bien du spiritualisme théocentrique, comme c'est le cas chez Lionel Groulx. Nous soutiendrons même que, sous un certain aspect, la sensibilité religieuse de Séguin était encore plus théocentrique que celle de Groulx. Ce qui a conduit tous les commentateurs de Séguin, y compris notre ancien directeur, à se détourner de cet aspect fondamental de la pensée de Séguin, c'est que le matérialisme sociologique et historique du théoricien de l'École de Montréal les a totalement obnubilés. Et c'est pour cette même raison qu'ils sont tous passés à côté de son providentialisme. Ce qui a échappé à leurs analyses, c'est qu'il est possible qu'une forme de sensibilité chrétienne, même très ancienne, puisse s'accorder, ou

¹⁶⁹ Pierre Trépanier, op. cit., p. 60.

¹⁷⁰ Pierre Trépanier, op. cit., p.61.

¹⁷¹ Pierre Trépanier, op. cit., p.60.

s'harmoniser, avec certains des diktats les plus impérieux de la modernité. Car, il y avait, en effet, « quelque chose » de très ancien qui s'était glissé, avec, pourrions-nous dire, la souplesse d'un reptile (nous nous comprenons), sous le matérialisme de Séguin, et ce « quelque chose » ne relevait pas du matérialisme. Et nous estimons que c'est faute d'avoir perçu ce « quelque chose » qui n'a rien de matériel que notre ancien directeur a cru trouver, dans le séguinisme, des inconsistances qui, suivant notre conviction profonde, n'y sont pas :

La tension qui traverse les *Normes* se laisse opposer à la cohérence spiritualiste de Groulx. C'est que l'anthropologie chrétienne y sous-tend la conception de la personne mais est récusée dans celle de la nation. Autrement dit, Séguin maintient la domination du principe spirituel dans la personne, mais, contrairement à Groulx, il lui substitue la domination du principe matériel dans la nation. Ici la matérialité l'emporte. La dialectique de l'individuel spirituel et du collectif matériel pose problème. L'effet de celui-ci sur celui-là est admis explicitement; l'effet contraire, c'est-à-dire de l'individuel spirituel sur le collectif matériel, est minimisé dans le passé et dans le présent, laissé en suspens dans l'avenir de façon plus ou moins convaincante. Chez Groulx, l'individuel spirituel a une prise solide sur le collectif car ce dernier est pensé comme au moins autant spirituel que matériel. La nation séguiniste, dont l'histoire est sinon déterminée, au moins réglée et circonscrite par les structures, les forces et les facteurs, a pour principe dominant la civilisation matérielle, dans laquelle le théoricien place l'économique (le nombre et la richesse) et le politique (l'organisation). Le destin de la nation séguinienne se joue sur le plan de la matérialité; le culturel et le spirituel, distincts sans doute du matériel, se révèlent impuissants à soulever le matériel par eux-mêmes : ils sont subordonnés. La difficulté ici est que, si la nation est un regroupement d'individus spirituels, comment se fait-il qu'elle-même soit si matérielle?¹⁷²

Le hiatus de sa pensée entre le spiritualisme personnel et le matérialisme collectif, historique, cette solution de continuité, béante, mine la cohérence de son système (...).¹⁷³

Nous sommes tout à fait d'accord avec le fait que l'anthropologie de Séguin est chrétienne, et nous sommes également d'accord avec le fait que nous puissions qualifier sa « sociologie du national » de structuralisme matérialiste,¹⁷⁴ expression que nous trouvons d'ailleurs très appropriée. Et, pourtant, nous soutenons que M. Trépanier n'a pas trouvé d'aporie, à ce sujet, en lisant les *Normes*, mais en a plutôt projeté une par une trop grande identification du christianisme à ce qu'il appelle « la cohérence spiritualiste » de Groulx. Ce que notre ancien directeur a, selon nous, omis, c'est que l'anthropologie chrétienne doit s'entendre au pluriel. Il fallait aller au-delà des seuls

¹⁷² Pierre Trépanier, op. cit., p.47.

¹⁷³ Pierre Trépanier, op. cit., p.57.

¹⁷⁴ Cf. Pierre Trépanier. Op. cit., p.48.

énoncés thomistes de l'ontologie que Séguin a mobilisés dans sa théorie. À ne s'en tenir qu'à ces seuls énoncés, nous pouvons, en effet, conclure à une communauté de notion du sujet humain chez Groulx et chez Séguin. Mais dès que l'on a perçu cette tendance augustinienne qui traverse toute la pensée de l'auteur des *Normes*, nous devons abandonner cette position pour en soutenir une nouvelle qui oppose, non plus le point de vue théologique de Groulx au point de vue laïque de Séguin, mais la théologie humaniste¹⁷⁵ de Groulx à la théologie augustinienne de Séguin, aussi peu humaniste que celle de l'évêque d'Hippone ou celle de Pascal. Dans l'optique chrétienne, qui était partagée à la fois par Groulx et par Séguin, la nature du différend résidait, en fait, dans un désaccord fondamental sur les pouvoirs laissés à l'homme après la chute originelle (ce que, bien entendu, nous devons démontrer par la suite) Ainsi, si Pierre Trépanier a eu raison de souligner que chez Séguin, comme chez Groulx, l'être humain est en droit libre et volontaire, il a eu tort, selon nous, de conclure ensuite à l'identité de leurs conceptions anthropologiques, puisque la sensibilité augustinienne de Séguin le conduisait à restreindre considérablement la possibilité pratique d'exercer pleinement ce droit. Il n'y a pas lieu de s'étonner, ensuite, que sa conception diminuée des pouvoirs de l'intelligence et de la volonté l'ait conduit à concevoir sa sociologie comme un structuralisme matérialiste. Séguin ne minimise pas l'impact de l'individuel spirituel sur le collectif matériel. Mais comme le disait saint Augustin avec un peu d'emphase, « si dans pareil homme il ne reste aucune justice, il n'en reste pas davantage dans un groupement humain semblable ». ¹⁷⁶ Bien au contraire, il est tout à fait normal, dans l'optique augustinienne, que les effets de la faute originelle, qui incline les individus vers les biens terrestres, soient amplifiés par le nombre dans une vie collective où la charité est devenue dramatiquement déficiente. Ou, si l'on veut bien nous excuser cette boutade, ces conséquences sont amplifiées par un « effet de masse de perdition », car le règne de la grâce, qui est déjà difficile à établir dans un seul individu, n'a aucune

¹⁷⁵ Nous pourrions caractériser l'humanisme chrétien ou dévot de Groulx par ces mots de Henri Bremond : « L'humaniste ne croit pas l'homme méprisable. Il prend toujours et cordialement le parti de notre nature. Même s'il la voit misérable et impuissante, il l'excuse, il la défend, il la relève. Confiance inébranlable dans la bonté foncière de l'homme, toute sa philosophie tient dans ces deux mots et s'adapte sans peine autres philosophies (...) qui s'accommodent elles-mêmes d'un tel optimisme ». (Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 10). « Sans négliger aucune des vérités essentielle du christianisme, il (l'humaniste chrétien) met de préférence en lumière celles qui paraissent les plus consolantes, les plus épanouissantes, en un mot les plus humaines, qu'il tient du reste pour les plus divines, si l'on peut dire, pour les plus conformes à la bonté infinie. Ainsi il ne croit pas que le dogme central, c'est le péché originel, mais la Rédemption ». (Henri Bremond, *Ibid.*, pp. 11-12).

¹⁷⁶ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 21.

chance de se maintenir dans ce creuset du péché qu'est une société humaine. D'où la possibilité de verser dans un matérialisme non pas apparent, mais très réel, relié à la spiritualité par une relation dialectique très fine (l'ordre de la concupiscence c'est l'ordre de la grâce inversé), qui se laisse à peine saisir, puisqu'elle emprunte au Dieu du jansénisme l'attribut d'être « cachée ». Suivant notre interprétation, la mutation substantielle ne se révèle donc pas « dans l'examen de l'articulation de l'individu et de la nation ».¹⁷⁷ Individu et nation, chez Séguin, demeurent parfaitement articulés, puisque la vision séguiniste des rapports entre les hommes et entre les nations est cautionnée par les ravages provoqués par la chute originelle. Le matérialisme et le « modernisme » de Séguin se trouvent donc dans l'extension de son spiritualisme et de son attachement à la plus ancienne tradition chrétienne, ce qui constitue un paradoxe. Et, nous le verrons, les paradoxes sont nombreux chez Séguin. Il est d'ailleurs préférable, selon nous d'utiliser le mot « paradoxe » plutôt que celui « d'aporie ». L'aporie est un problème qui peut trouver sa solution. Le paradoxe est un défi lancé au sens commun qui ne peut que constater son existence sans pouvoir le résoudre. À titre d'exemple, l'homme, pour Blaise Pascal, était un nœud de paradoxes, c'est-à-dire une énigme devant demeurer indéchiffrable tant que l'on s'efforce d'éluder le paradoxe comme constitutif humain essentiel. Nous nous étendrons sur ce point dans notre troisième livre. Mais comprenons immédiatement que cela implique l'impossibilité de dénouer ce nœud. De même chez Séguin : aucun effort de l'intelligence et de la volonté ne peut venir à bout d'une condition qui pèse sur l'humanité (et pas seulement sur les Canadiens-Français) comme un mauvais sort, d'où ce froid réalisme que tous ses lecteurs ont relevé.

Il y a de nombreux corollaires à notre interprétation augustinienne de la pensée de Séguin, raison pour laquelle nous devons y consacrer un livre entier. Il existe toutefois un aspect que nous aborderons immédiatement par sentiment d'urgence. Il est grandement temps que nous cessions d'opposer le matérialisme de Séguin au providentialisme de Groulx, car Séguin, comme nous l'avons déjà affirmé, n'a jamais évacué le providentialisme de l'histoire. Même notre ancien directeur a cru constater, en tant que conséquence de la première mutation substantielle qu'il a identifiée, que chez Séguin, « la nation, collectivité subsistante surtout matérielle, s'affranchit de façon

¹⁷⁷ Pierre Trépanier, op. cit., p.47.

toute moderne du providentialisme et du messianisme ». ¹⁷⁸ Plus loin, au sujet du machiavélisme de l'auteur des *Normes*, M. Trépanier répète, d'une façon encore plus catégorique : « Séguin n'a que faire du providentialisme (...) ». ¹⁷⁹ En fait, dans une perspective augustinienne, la nation n'est certainement plus soulevée par la Providence, comme c'est le cas chez Groulx, mais elle y demeure soumise, ce qui constitue une nuance très importante. Aussi, il est tout à fait exact d'estimer, avec Pierre Trépanier, « (qu') elle (la nation) n'est chargée d'aucune mission et ne jouit d'aucune garantie providentielle », ¹⁸⁰ mais à la condition de ne pas articuler cet énoncé aux deux précédents qui, suivant notre interprétation, sont erronés.

Concernant maintenant la deuxième mutation substantielle identifiée par Pierre Trépanier, soit l'abandon du traditionalisme, nous sommes tous les deux d'accord. Et nous aimons particulièrement la façon dont notre ancien directeur a caractérisé la pensée de Séguin, en l'appelant « une pensée de la tradition sans traditionalisme ». Nous ajouterions même, « de la plus vieille tradition », puisque si notre interprétation augustinienne est fondée, nous devons admettre que la tradition chrétienne à laquelle Séguin se rattachait était plus ancienne que celle de Groulx qui prenait racine, probablement, dans l'humanisme chrétien du XVI^e siècle. Ceci dit, de quelle manière la modernité de la pensée sociale et historique de Séguin s'articulait à son augustinisme est une question tout à fait fascinante, et ici nous sommes encore en parfait accord avec Pierre Trépanier lorsqu'il écrit :

Ainsi, le but est d'en apprendre un peu plus sur la façon dont une conceptualisation ancienne soutient ou limite une nouvelle élaboration des matériaux répertoriés et étudiés par les prédécesseurs et les contemporains. Bref, il s'agit de proposer un aperçu sur un problème fascinant : comment le nouveau sort de l'ancien. ¹⁸¹

Ce sera l'objet de notre troisième livre. Notons toutefois un désaccord de moindre importance concernant cette seconde mutation substantielle. Nous

¹⁷⁸ Pierre Trépanier, op. cit., p.48.

¹⁷⁹ Pierre Trépanier, op. cit., p.59.

¹⁸⁰ Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.55.

¹⁸¹ Pierre Trépanier, « De Lionel Groulx à Maurice Séguin : mutation ou développement? », in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.44.

n'interprétons pas l'articulation du « différent », du « semblable » et du « distinct » exactement de la même manière que Pierre Trépanier. Il est normal et désirable qu'un historien se prenne d'affection pour les sujets de recherche qui lui tiennent à cœur (et nous ne faisons pas exception à cette règle). D'où, chez M. Trépanier, ce qui nous semble un certain préjugé favorable envers Groulx, dont il est un des meilleurs spécialiste, le conduisant, peut-être inconsciemment, à opposer la « cohérence » de ce dernier à la pensée de Séguin qui, par le fait même, serait moins cohérente. Rien d'étonnant, en ce cas, à ce qu'il ait pu écrire des phrases telles que : « dans la définition davantage ontologique de Groulx, l'essence prime l'action ».¹⁸² Or, l'ontologie, si l'on se fie au *Dictionnaire de la langue philosophique*, c'est cette « partie de la philosophie qui a pour objet l'être ou, plus exactement l'être en tant qu'être ».¹⁸³ L'ontologie, suivant la suite de l'article, peut donc être centrée, soit sur le fait d'être (*esse*) ou, en d'autres termes, sur l'*exister*, soit sur la nature de l'existence (*ens*), ou sur son essence. Toute ontologie n'est donc pas nécessairement essentialiste. Et, dans cet ordre d'idées, nous ne croyons pas que la définition séguinienne de la nation ait été moins ontologique que celle de Groulx. Elle n'était pas essentialiste, voilà tout. Toute la question est donc de savoir sur quel plan de l'ontologie se jouait l'articulation du « différent », du « semblable » et du « distinct ». C'est ce que nous ferons à la fin du huitième chapitre de notre second livre quand nous tenterons de démontrer que Séguin se tenait sur le versant « existentialiste » du thomisme, qui s'opposait à l'essentialisme, et que c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette différence de points de vue entre lui et Groulx.

Ceci dit, ce dernier désaccord, avec M. Trépanier, est d'ordre tout à fait mineur. Notre désaccord essentiel, fondamental, non seulement avec notre directeur, mais avec tous les commentateurs qui ont prononcé quelque jugement général que ce soit sur la signification de l'œuvre de Séguin, c'est qu'ils y ont tous, selon nous, projeté un certain modèle de la « raison raisonnable » ou de « l'équilibre réfléchi », alors qu'il est impossible de l'y trouver puisque, mentalement, Séguin ne fonctionnait tout simplement pas de cette manière. Ce que nous entendons par « raison raisonnable », c'est un

¹⁸² Pierre Trépanier, op. cit., p.50.

¹⁸³ Cf. Paul Fouqué, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p.497.

certain modèle du processus réflexif, dont nous connaissons bien les mécanismes depuis la logique d'Aristote, où les raisons s'enchaînent, de façon linéaire, et conduisent, de raison en raison, jusqu'à la conclusion du raisonnement. C'est là, par exemple, la règle du syllogisme. C'est également le modèle qui a dominé toutes les philosophies rationalistes où l'ordre des choses doit se plier à l'ordre des idées. Par « équilibre réfléchi », nous entendons ce que des éthiciens anglo-saxons comme Sidgwick, au XIXe siècle, ou Rawls, au XXe, ont défini comme étant l'accord bien pesé entre nos jugements particuliers et nos énoncés généraux ou théoriques. Ces deux conceptions de ce qu'il convient d'appeler la « rationalité » se sont imposées comme unique modèle de la cohérence intellectuelle, de sorte qu'une personne que nous allons juger « raisonnable », « conséquente avec ses principes », « logique », etc., est celle qui incarne à un haut degré de perfection cette cohérence intellectuelle idéale. Si ce que nous venons de décrire est le seul modèle de la cohérence intellectuelle qu'il nous faut admettre, nous devons absolument tirer la conclusion que Maurice Séguin était totalement déraisonnable. Et voici pourquoi : la vision du monde de Séguin comportait une scission irréductible suivant le modèle commun de la cohérence intellectuelle. En clair, (et nous le comprendrons mieux quand nous exposerons tous les tenants et les aboutissants de l'augustinisme de Séguin), cette vision du monde était faite d'oppositions radicales s'enracinant dans la condition post-lapsaire de l'homme et qui renvoyaient toutes à une seule opposition fondamentale entre sa vocation naturelle et sa vocation surnaturelle. Ceci n'est pas particulièrement original pour un chrétien. Mais pour Séguin, contrairement à la plupart des croyants (comme les thomistes), la tension ou la scission qui caractérisait la condition humaine était tout à fait insurmontable : l'existence de l'homme devait nécessairement, irrémédiablement, être faites d'exigences contraires se posant d'une façon tout aussi impérieuse les unes que les autres mais sans aucune possibilité de les satisfaire toutes. La pensée entière de Séguin, (pour autant que nous pensons l'avoir comprise) est traversée par cette tension qu'il jugeait intrinsèque à la condition humaine. L'expression linguistique de cette déchirure du tissu ontologique de l'être humain est précisément le paradoxe, c'est-à-dire l'opposition et l'affirmation de vérités contraires qui, au lieu de s'exclure, s'appellent mutuellement. Il nous semble aller de soi qu'une vision du monde, et qu'une structure mentale, dominées par le paradoxe, ne peuvent pas être réduites en syllogismes ni correspondre au modèle

de l'équilibre réfléchi que nous avons décrit puisque les principes les plus généraux qui les soutiennent se présentent par paires qui sont faites d'énoncés qui se dressent l'un contre l'autre. Le modèle réflexif qui lui ressemble le plus est celui de la dialectique hégélienne ou marxiste où la thèse et l'antithèse doivent s'opposer. Mais alors que l'ombre rafraîchissante de la prochaine synthèse s'étend déjà sur l'opposition des vérités et en diminue les tensions, chez Séguin, cette opposition doit perdurer, se crispier, dans une sorte de dialectique immobile où nous nous trouvons empêtrés, pour la simple raison que cette tension sans remède est intrinsèque, (si nous avons bien compris la pensée de l'auteur des *Normes*), à l'état actuel, post-lapsaire, de l'humanité.

C'est pourquoi toutes les tentatives de saisir la pensée de Séguin en voulant y trouver un modèle de cohérence intellectuelle qui ignore l'opposition des vérités contraires sont vouées à l'échec. Parce que de deux choses l'une : ou l'on trouve cette cohérence en éliminant un des deux termes des paradoxes séguiniens (c'est ainsi que la plupart des commentateurs de Séguin se sont empressés d'affirmer son matérialisme sans voir que ce dernier devait être saisi dans une dialectique du matériel et du spirituel); ou, comme Pierre Trépanier, on constate la présence d'éléments spirituels mais, ne voyant pas dans leur opposition aux éléments matériels la raison même de leur présence, on conclut au manque de consistance théorique de l'auteur des *Normes*.

Le contenu des deux dernières pages a certainement fait sourciller le lecteur. La question, lancinante, qui doit se présenter à son esprit, c'est : « d'où peut-il tirer toutes ces affirmations quand il s'agit d'un auteur qui nous a laissé si peu d'écrits? ». En fait, tout se ramène à une question de méthode concernant la manière d'exploiter ces écrits. En histoire, comme en psychologie, nous savons que même les silences peuvent être significatifs. Que le lecteur se rassure : nous n'avons pas l'intention d'exploiter des silences. Mais ce qui est vrai des silences l'est également, et à plus forte raison, de propos parfois laconiques, mais dont le sens peut porter loin, surtout quand ils tissent, entre eux, une trame, c'est-à-dire une structure qui, prise dans sa totalité, indique une vision du monde tout à fait reconnaissable. Ceci dit, ce que nous écrivons consiste en une hypothèse. Nous croyons qu'elle est fructueuse et nous espérons en convaincre le lecteur.

1.5) La philosophie chrétienne.

Avant de passer à une autre question, nous aimerions, étant donné que Pierre Trépanier a ouvert cette voie, définir ce qu'est une philosophie chrétienne puisque c'est précisément ce que nous devons chercher et trouver dans la théorie séguinienne de l'histoire. Nous allons laisser Séguin ouvrir le débat puisque nous pouvons lire, parmi les notes qu'il a rédigées en 1940-41 alors qu'il suivait le cours de philosophie du père Rodolphe Dubé :

Philosophie chrétienne.

Ordres des essences.

(Abstrait, il n'y a pas de philosophie chrétienne)

De l'ordre abstrait la philosophie est complètement autonome de la théologie.

Ordres des faits (concret, point historique). Quelque chose change depuis l'avènement du Christ. Création, Dieu...¹⁸⁴

Étant donné la concision de ces notes, nous allons développer le point de vue qui s'y trouve exposé. Il nous faut d'abord distinguer la question de fait de la question de droit. C'est un fait historique que la lente gestation du christianisme, qui s'est d'abord caractérisée par une franche opposition à la sagesse philosophique des Grecs, a finalement donné naissance à d'audacieuses tentatives de conciliation. La plus marquante fut sans doute celle de saint Augustin qui, dans ses *Confessions*, déclarait au sujet des livres des platoniciens :

Or, j'y ai lu—non pas, bien sûr, en ces termes, mais suggéré tel, à s'y méprendre, par maintes sinueuses raisons—qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu; qu'au commencement il était en Dieu; tout par lui a été fait, et sans lui rien n'a été fait; (...). De même j'y ai lu que le Verbe, Dieu, est né, non de la chair, ni du sang, ni de la volonté des hommes, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. Mais que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, dans ces livres, je ne l'ai pas lu ».¹⁸⁵

¹⁸⁴ À l'heure actuelle, ces notes de cours ne sont pas aux archives mais en notre possession. La section suivante fait tout le récit des événements et explique comment elles sont arrivées entre nos mains.

¹⁸⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, livre VII, IX.

Il faut noter, au passage, que saint Augustin interprète fort librement ce qu'il a effectivement lu chez les philosophes puisqu'il confond allègrement le *Logos* des Grecs et le *Verbe* du prologue du quatrième Évangile. Mais quoi qu'il en soit, une des conclusions que nous pouvons tirer de ce texte, (avec beaucoup de circonspection), c'est qu'il n'y a pas d'incompatibilité foncière et insurmontable entre la sagesse philosophique et la foi, pour autant que nous sachions demeurer humbles. En effet, certaines vérités du christianisme sont accessibles aux voies « sinueuses » de la raison. Bien avant l'évêque d'Hippone, saint Paul avait déclaré, dans l'*Épître aux Romains*, que les païens étaient « inexcusables » « car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste » puisqu'il « se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité ».¹⁸⁶ Toutefois, cette intuition de la divinité ne pouvait constituer qu'une propédeutique à une conversion religieuse encore incertaine, raison pour laquelle saint Augustin a insisté lourdement sur le fait que l'intelligence demeurerait totalement impuissante quand il s'agissait de démontrer une vérité de foi telle que l'intervention de Dieu dans l'histoire. Le départ entre ce qui peut procéder de la seule raison et ce qui appartient en propre à la Révélation était ainsi clairement posé. Sur un plan purement historique, nous devons conclure que la raison, éclairée ou obscurcie par la Révélation (tout dépend de nos convictions sur le sujet) a effectivement produit, de saint Augustin jusqu'à une époque récente, un certain nombre de doctrines qui se sont donné le titre de « philosophies chrétiennes ».

Qu'en est-il maintenant de la question de droit? Après tout, le fait qu'une doctrine s'accorde le titre ronflant de « philosophie chrétienne » peut fort bien ne constituer qu'une usurpation, et même une double usurpation. Cette doctrine est-elle vraiment chrétienne? Et d'abord, s'agit-il réellement de philosophie?

Dans un article qui, en son temps, fit beaucoup de bruit, le grand historien de la philosophie Émile Bréhier conclut « (qu')on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne ».¹⁸⁷ C'est toujours en entendant l'écho de ce verdict péremptoire que Claude Tresmontant écrivit, bien des années plus tard, « (qu')en droit, il y a une philosophie chrétienne, comme il y

¹⁸⁶ Cf. Saint Paul, *Épître aux Romains*, I 11-23.

¹⁸⁷ Émile Bréhier, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXVIII, no.2, 1931.

a une géométrie euclidienne, une géométrie riemannienne, une physique newtonienne et une physique einsteinienne », ¹⁸⁸ suivant en cela les réactions d'illustres prédécesseurs comme Maurice Blondel, ¹⁸⁹ Louis Lavelle ¹⁹⁰ et Étienne Gilson. ¹⁹¹ Si l'on peut résumer en quelques mots les arguments d'Émile Bréhier, la philosophie et le christianisme renvoient à des dispositions mentales et des visions du monde totalement hétérogènes. Ainsi le but de la philosophie grecque aurait été de rechercher l'ordre rationnel, par conséquent immuable et fixe, qui est dans les choses. ¹⁹² Autrement dit, la sagesse philosophique réside dans la conquête, la possession et la contemplation de l'ordre intelligible et éternel du cosmos. C'est muni de cette définition que Bréhier prononce ensuite l'ostracisme, de l'antique cité de la philosophie, contre la doctrine chrétienne; car, à l'ordre rationnel et immuable de l'hellénisme les chrétiens opposent toujours « l'arbitraire d'une volonté toute puissante qui s'insère à son gré dans le tissu des choses ». ¹⁹³ En somme, dès que nous affirmons que les choses découlent d'une volonté et d'une providence divines, nous tenons sans doute un discours, mais ce dernier n'est pas philosophique. Par conséquent, ce qu'il y a de philosophique dans les doctrines que nous avons appelées « philosophies chrétiennes » n'est pas chrétien. Et inversement, ce qu'on y trouve de chrétien n'est pas philosophique.

La position de Bréhier soulève plusieurs objections. D'abord, comme Maurice Blondel l'a relevé, s'il fallait restreindre la philosophie à la définition proposée, celle-ci ne serait plus qu'un artefact du passé puisque la science a fait éclater depuis longtemps l'idée d'un ordre fixe et immuable. ¹⁹⁴ Le fin mot de la science moderne, ce n'est pas la contemplation mais l'expérimentation constante face à un monde qui défie sans cesse la raison humaine. ¹⁹⁵ L'ordre dynamique des choses a supplanté l'ordre statique dont rêvaient platoniciens et aristotéliens. Dans cet ordre d'idées, serait-ce téméraire

¹⁸⁸ Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p.114.

¹⁸⁹ Cf. Maurice Blondel, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*,

¹⁹⁰ Cf. Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1942, pp. 126-127-128.

¹⁹¹ Cf. Étienne Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, pp. 116-117.

¹⁹² Cf. Émile Bréhier, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXVIII, no.2, 1931, p.139.

¹⁹³ Cf. Émile Bréhier, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXVIII, no.2, 1931, p.149.

¹⁹⁴ Cf. Maurice Blondel, « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 601 (voir la note en bas de page).

¹⁹⁵ Cf. Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1942, p.127.

d'affirmer que le drame à la fois divin et humain qui se joue dans le christianisme ne constituait pas une si mauvaise préparation mentale à un monde où, si personne ne peut en percevoir clairement la destination (s'il y en a une), est marqué par le changement, l'évolution?

Mais ceci ne nous dit pas encore s'il existe, s'il a existé, un corps de doctrine méritant le titre de philosophie chrétienne. Il faudrait pour cela que son contenu proprement philosophique ait été orienté, dirigé, d'une façon très déterminée, par la foi chrétienne. Or, nous dit Claude Tresmontant, « n'importe quelle métaphysique n'est pas compatible avec n'importe quelle théologie, pour des raisons organiques très précises ».¹⁹⁶ Et « n'importe quelle cosmologie, n'importe quelle anthropologie, n'est pas compatible avec n'importe quelle métaphysique ».¹⁹⁷ L'ordre du cosmos décrit par Aristote, pour satisfaisant qu'il puisse paraître à une intelligence philosophique, est, au fond, une représentation extrêmement savante d'une vision du monde marquée par le polythéisme. Mais ce dernier relève de la théologie, non de la philosophie. De même, nous pouvons supposer que la théologie chrétienne n'a pas laissé la philosophie dans l'état où elle l'a trouvée. Elle l'a au contraire façonnée, pétrie, pour en proposer une forme adaptée aux certitudes de la foi. « Le développement de certains thèmes métaphysiques, nous dit Étienne Gilson, atteste l'influence par la Révélation judéo-chrétienne sur l'orientation de la pensée occidentale ».¹⁹⁸ Si le christianisme a effectivement donné une direction encore inédite au discours métaphysique, alors il existe, non plus seulement de fait, mais de droit, une « philosophie chrétienne ».

Nous allons tenter de saisir quels seraient ces traits essentiels d'une métaphysique chrétienne, s'il est vrai que celle-ci existe. Si nous laissons de côté, pour le moment, toute référence aux idées de rédemption et d'eschatologie finale, notons que la pensée chrétienne a introduit dans la philosophie occidentale une conception de la finitude et de la contingence des êtres qui était absolument étrangère au génie gréco-latin. Le problème de la finitude, remarquait Joseph de Finance, « ne se pose que si l'on choisit, comme valeur métaphysique fondamentale, une notion dont aucune

¹⁹⁶ Claude Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p.47.

¹⁹⁷ Claude Tresmontant, *ibid*, p.47.

¹⁹⁸ Étienne Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, pp.116-117.

détermination n'épuise les virtualités ». ¹⁹⁹ Ainsi, pour les platoniciens et les aristotéliens, la finitude, ou la limite, loin d'être considérées comme des défauts de l'être, étaient, au contraire, perçues comme des conditions de réalisation de la perfection de l'essence. Ceci est le corollaire de toute métaphysique purement essentialiste. Ne serait-ce que sur ce point, le christianisme a opéré une rupture fondamentale en provoquant une synthèse entre l'esprit grec, avide de grands systèmes explicatifs, et la conception sémitique d'un Dieu unique, pouvant revendiquer seul le titre d'Être par soi (l'Ego Sum qui Sum de l'*Exode*) et Créateur de tous les autres êtres de l'univers. On n'insistera jamais assez sur ce point : aucun philosophe grec n'est parvenu à l'idée de création *ex nihilo* (le Démiurge du *Timée* n'a pas sorti la matière du néant) qui est propre au judéo-christianisme. La préoccupation première des philosophes grecs fut d'établir les conditions métaphysiques et cosmologiques de l'intelligibilité du monde (avec pour principes premiers le Bien et l'Un chez les platoniciens et les néo-platoniciens, ou le Dieu pensée de la pensée et coéternel au cosmos chez les aristotéliens). Avec le judéo-christianisme, il y a eu déplacement de la seule question de l'intelligibilité ou de la « mesure » à celle, beaucoup plus dramatique, de l'existence en tant que telle ou, plus précisément, de l'existence du monde en tant qu'il est suspendu (pour reprendre une belle formule d'Étienne Gilson), non plus seulement à la nécessité d'une pensée qui se pense, mais d'une liberté qui le veut. ²⁰⁰ L'existence des créatures étant ainsi empruntée, sur un mode fini, à un Dieu personnel dont l'essence même est d'exister sans aucune restriction, l'être de la créature devait donc être marqué par une contingence et une dépendance radicales, que ce soit sur le plan de la cause matérielle, de la cause formelle, de la cause efficiente ou de la cause finale. En somme, en face de son Créateur, la créature se trouve nécessairement, irrémédiablement et, pour tout dire, ontologiquement, dans un état d'indigence et d'endettement (pour paraphraser Maurice Blondel) ²⁰¹ parce qu'elle n'est que dépositaire de son existence.

Les lignes que nous venons de rédiger décrivent de ce que nous pourrions appeler la condition nécessaire, mais non pas suffisante, de toute philosophie chrétienne. Suivant cette condition nécessaire, il est exclu qu'une philosophie prônant la suffisance

¹⁹⁹ Joseph de Finance, p. 50.

²⁰⁰ Cf. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1948, p. 73.

²⁰¹ Cf. Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935, p. 133.

du monde et de l'homme, comme c'était le cas chez Aristote, puisse s'attribuer de droit le titre de « philosophie chrétienne ». Par contre, dans l'histoire plus récente de la pensée occidentale, il est fort plausible qu'une telle philosophie de la suffisance soit le résultat, conscient ou inconscient, d'une inversion du christianisme. On ne se défait pas, en un tournemain, de quelques siècles d'habitudes mentales bien ancrées.

Concernant, à présent, ce que nous pourrions appeler la condition à la fois nécessaire et suffisante de la philosophie chrétienne, nous devons insister sur le fait que cet état d'indigence et de dépendance de la créature devait être contrebalancé (chez l'homme en tout cas) par cette « image de Dieu » qui, d'après le récit de la *Genèse*, lui a été imprimée. Nous avons dit que la création n'était pas le résultat d'une nécessité, ou, pour mieux dire, d'un déterminisme concomitant à la pensée divine, mais d'un acte de liberté absolue. Or c'est justement, en sus de l'existence en tant que telle, le don du libre arbitre qui a fait l'homme à l'image de Dieu. Par ce don, l'homme est établi, dès sa création, en tant qu'individu libre et historique, notion qui est loin d'être banale puisque les Grecs l'ignoraient. De par son origine et sa destination, l'homme est en effet historique : il vient de Dieu et il doit retourner à Dieu. Mais comme il est libre, c'est-à-dire responsable de ses actes, il est tout à fait possible qu'il manque sa vocation. L'histoire de l'homme pourrait n'être qu'une longue suite de crimes et de bévues.

Il va de soi qu'entre la dépendance existentielle radicale de l'homme et son caractère libre et historique, il semble naître une tension. D'aucuns diront même une contradiction. Et c'est, en effet, une question qui a tenu en haleine chaque génération de théologiens. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre troisième livre. Pour le moment, rappelons-nous ce que nous disait Claude Tresmontant : n'importe quelle métaphysique n'est pas compatible avec n'importe quelle théologie et n'importe quelle cosmologie ou anthropologie n'est pas compatible avec n'importe quelle métaphysique. Dans le même ordre d'idées, n'importe quelle morale n'est pas compatible avec n'importe quelle théologie, métaphysique, cosmologie et anthropologie. Pour la résumer sommairement, la morale gréco-latine en était une de la mesure : la valeur d'un homme était évaluée en fonction de son degré de réalisation d'une perfection idéale ou, en d'autres termes, d'une essence ou encore, comme chez Aristote, d'un juste milieu entre deux excès. Rien d'étonnant, en ce cas, que pour une conscience grecque, tout

le dépôt d'une vie exemplaire attachée à la vertu pouvait se volatiliser dans les affres d'une fin ignominieuse, comme celle du roi Priam.²⁰² Il est donc plausible que le culte rendu par les chrétiens à un homme qui fut condamné à mort comme un vulgaire criminel ait pu leur paraître paradoxal, ou même scandaleux, pour paraphraser saint Paul.²⁰³ Mais le Christ a accepté le suprême sacrifice pour racheter le péché des hommes. Péché implique responsabilité et culpabilité de l'homme envers Dieu. Encore là, ce langage était difficilement compréhensible pour des oreilles gréco-latines. Dans le panthéon grec, la conduite des dieux était loin d'être exemplaire. Qu'il fallait les craindre et s'attirer leur protection est une chose; qu'il fallait se sentir responsable et coupable à leur égard en est une autre. Bien sûr, les meilleurs esprits, comme Platon et Aristote, ont rejeté ces conceptions trop anthropomorphiques de la divinité. Mais le dieu suprême d'Aristote, le premier moteur pensée de la pensée, ne joue que le rôle de cause efficace et d'attrait. Il ignore le monde qu'il meut de toute nécessité et n'a, par surcroît, aucune connaissance des futurs contingents. L'Un de Plotin est marqué par un même déterminisme : le cosmos néo-platonicien se décline en termes d'émanations procédant nécessairement de la perfection première (l'Un) jusqu'aux êtres matériels suivant une hiérarchie descendante. Où pourraient se loger la responsabilité et la culpabilité de l'homme dans de telles cosmologies? Nulle part. Responsabilité et culpabilité sont tributaires de la relation à l'homme d'un Dieu personnel et provident qui établit l'homme dans son existence et instaure la Loi qui doit régir sa conduite. Mais objectera-t-on, s'il est admissible que la responsabilité et la culpabilité soient, dans leur dimension transcendante, des sentiments purement judéo-chrétiens, n'est-il pas exagéré de prétendre qu'ils le soient également dans leur dimension immanente? Peut-on soutenir qu'un Athénien ou un Romain ne pouvait éprouver de sentiments de responsabilité et de culpabilité envers sa Cité ou sa famille, par exemple. En fait, oui, puisque ce point de vue a en effet été soutenu.²⁰⁴ Nous avons laissé entendre que la vertu, pour les Anciens, consistait en la réalisation d'une perfection idéale. Le sentiment concomitant à la défaillance ou à l'échec, dans une telle éthique de la vertu, n'est pas la culpabilité (qui

²⁰² Du moins, la question était jugée suffisamment pertinente pour être posée. Voir à ce sujet l'*Éthique de Nicomaque* d'Aristote, livre I, chap. XV.

²⁰³ Quoique le procès et la condamnation de Socrate ait prouvé qu'un juste pouvait être la victime l'iniquité des hommes.

²⁰⁴ Ce point de vue a été soutenu, par exemple, par le philosophe anglais Bernard Williams dans *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993.

est un sentiment directement tourné vers autrui et ensuite, sous forme de représailles, vers soi) mais la honte (qui ne s'exile jamais vraiment hors de soi car se sentir honteux, ce n'est pas porter la conscience d'un tort fait à autrui, mais éprouver le choc d'une dévaluation radicale de notre être propre, peu importe sa cause).

Nous n'enjoignons pas le lecteur à cautionner ces dernières lignes. Ce qui importe, au fond, c'est d'admettre que les concepts de responsabilité et de culpabilité transcendantes sont des créations judéo-chrétiennes. À partir de cela, il est évident que ceux-ci, s'ils ne sont pas la cause originelle des sentiments de responsabilité et de culpabilité immanentes, les ont certainement amplifiés. En somme, nous pouvons conclure que le judéo-christianisme a fait descendre la morale du ciel tranquille des Idées-formes à contempler jusqu'à la ligne d'horizon bien existentielle d'une relation personnelle faite d'exigences à remplir.

C'est précisément à l'intérieur de ce cadre faits d'exigences, d'impératifs moraux, qu'il faut saisir cette « normative » blondélienne à laquelle Pierre Trépanier a fait référence. L'analyse de l'action, suivant Blondel, conduit à la conclusion d'un état d'inachèvement qui lui est intrinsèque. D'où la distinction entre « volonté voulue » et « volonté voulante », la première correspondant à ce que nous voulons consciemment et effectivement, la seconde nous révélant l'insuffisance de l'action réalisée et nous poussant à agir encore et encore dans une quête sans cesse déçue d'une plénitude inaccessible. Le désir de perfection et de plénitude, objectera-t-on, n'est pas typiquement chrétien. Certes. Mais la certitude que ce désir, s'il doit s'appuyer sur nos seules forces d'exécution, doit nécessairement demeurer inassouvi l'est tout à fait. Elle est le résultat de ce renversement du plan de l'essence (qui est par nature finie) à celui de l'existence (que seul Dieu peut posséder dans une plénitude infinie). La volonté voulante, qui suscite, soulève et ordonne les volontés voulues, est de l'ordre de l'infini. Elle se situe à l'intersection même du divin et de l'humain (ce qui n'est pas sans rappeler la grâce quoique Blondel n'utilise pas ce mot dans ce contexte) et tire les volontés voulues vers leur terme final qui est Dieu. La volonté voulante est donc à la fois immanente et transcendante, efficiente et finale. Mais Dieu a voulu que l'homme soit libre de ses actes et de ses pensées. Les volontés voulues peuvent donc s'opposer à la volonté voulante, la renier et la dénoncer. Mais ceci n'est pas sans conséquences

graves car la volonté voulante demeure inscrite dans l'être. Elle l'est à titre de « norme » ou de « normative ». La norme n'est pas une simple idée spéculative et extrinsèque servant à appliquer nos jugements aux diverses réalisations de l'être.²⁰⁵ Elle est régulatrice et constitutive des êtres.²⁰⁶ Elle est « la vivante et secrète armature des êtres en quête de leur véritable et complète réalisation »,²⁰⁷ d'où dépend leur parturition et leur consolidation. Par conséquent, si nous possédons le pouvoir de nous détourner de la norme, nous ne possédons pas celui de nous en libérer puisqu'elle est inscrite ontologiquement dans notre être :

Pour ceux des êtres qui par une option mauvaise se dérober à leur fin véritable, ni cette fin qu'ils n'atteignent pas n'est détruite par leur carence, ni le sentiment qu'ils auraient pu et dû l'atteindre n'est annihilé, ni l'ordre universel dont ils se sont exclus n'est détruit ou inefficace pour cela. Tout au contraire, cet ordre même, qui était préparé pour les soutenir et pour contribuer à leur réalisation normale subsiste désormais contre eux, comme pour entrer dans le concert des reproches accompagnant les repréailles intérieures.²⁰⁸

Ce concert de reproches, inévitable puisqu'elle est le résultat d'une infidélité ontologique, n'est pas sans rappeler les conséquences d'une déviation de la norme chez Séguin. Nous le démontrerons amplement, la norme séguinienne est également enracinée dans l'ontologie. L'agir de Séguin, comme l'action de Blondel, se situe exactement dans l'extension d'une métaphysique de l'être où dévier de la norme, ou même simplement s'abstenir d'agir (ne pas agir, pour Séguin, conduit à une diminution ou une privation de l'être; ne rien faire, pour Blondel, c'est se défaire) s'accompagne inévitablement d'un coût à payer. Il semblerait pourtant qu'il y ait une différence importante. La normative blondélienne embrasse d'emblée cette condition à la fois nécessaire et suffisante à toute philosophie chrétienne que nous avons décrite : elle relève de cette morale de la responsabilité et de la culpabilité qui découle d'une relation personnelle à Dieu. Dans cet ordre d'idées, le péché consiste à se rebeller contre la norme à la fois transcendante et immanente. La culpabilité est la conséquence de cette faute contre Dieu et contre nous-mêmes. Or, il nous semble que tous les lecteurs de Séguin conviendront que la morale est totalement absente de ses écrits. Et, à plus forte

²⁰⁵ Cf. Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935, p. 239.

²⁰⁶ Cf. Maurice Blondel, *Ibid.*, p. 236.

²⁰⁷ Cf. Maurice Blondel, *Ibid.*, p. 241.

²⁰⁸ Cf. Maurice Blondel, *Ibid.*, p. 259.

raison, une théorie de l'histoire qui ne laisse place qu'aux rapports de force ne peut certainement pas s'embarrasser du sentiment de culpabilité. Nous pourrions donc conclure que la philosophie qui soutient les normes n'est chrétienne qu'en son ontologie; qu'elle ne remplit, par conséquent, que la condition nécessaire de toute philosophie chrétienne (être axée sur une métaphysique créationniste de l'être), et qu'elle pourrait bien, finalement, n'être pas du tout chrétienne en son fond, mais seulement en son inspiration.

Néanmoins ce jugement devrait être renversé si nous pouvions démontrer que l'oblitération de la morale chez Séguin trouve précisément sa justification la plus profonde dans la théologie chrétienne. Ceci peut sembler paradoxal. Mais, comme nous l'avons dit, il ne faut pas s'étonner de rencontrer des paradoxes chez Séguin.

