

Maurice Séguin et le providentialisme : une réinterprétation.¹

Il est de coutume, lorsque nous parlons de Séguin, d'opposer sa théorie « matérialiste » de l'histoire au providentialisme de Lionel Groulx et des autres historiens traditionalistes. Rappelons-nous la préface de Jean Blain à *La nation canadienne et l'agriculture* :

Ce qui a desservi l'enseignement de Maurice Séguin, ce n'est pas d'avoir eu, pendant vingt ans de carrière, à affronter les tenants de perspectives ou de méthodes d'approche nouvelles, sort inévitable de tous ceux qui en histoire proposent une explication globale. C'est plutôt d'apparaître à la fin d'une longue série d'historiens nationalistes qui avaient certes écrit de bonnes choses, mais qui avaient réussi à lasser les esprits par des répétitions usées, par des manques de rigueur logique et méthodologique, par des morceaux de rhétorique, surtout par une conception étriquée d'un nationalisme sans fondement matériel, appuyé sur la providence de Dieu, lancé vers le missionnariat culturel en même temps que très méfiant à l'égard du changement et des influences étrangères.²

Serge Gagnon, bien des années plus tard, maintient que l'interprétation séguiniste du destin national est matérialiste :

« La déchéance incessante de notre classe moyenne » de Lionel Groulx (1931) a « inspiré » le jeune historien qui se détache du maître par son interprétation résolument matérialiste du destin national.³

Lors du colloque sur Séguin, qui s'est tenu à l'UQAM les 13 et 14 octobre 2005, tous les participants qui se sont prononcés sur cette dichotomie un peu trop hâtive, ont abondé dans le même sens. Ainsi, Michel Bock, réfléchissant sur les causes du différend qui opposait Lionel Groulx et les historiens néo-nationalistes concernant l'avenir des communautés francophones de la diaspora, a écrit que « l'abîme était difficile à combler entre, d'une part, le providentialisme et le volontarisme de Groulx et, d'une autre part, la foi que professait l'École de Montréal dans l'objectivité scientifique et le déterminisme structurel ».⁴ Robert Comeau a, pour sa part, écrit que « la vision matérialiste de

¹ Cet article est un fragment d'un ouvrage en cours de rédaction intitulé *Maurice Séguin et la philosophie : les postulats de sa théorie de l'histoire*.

² Jean Blain, préface à Maurice Séguin, *La nation canadienne et l'agriculture*, Trois-Rivières, Les éditions du Boréal, 1970, p.31.

³ Serge Gagnon, *Le passé composé. De Ouellet à Rudin*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p.121.

⁴ Michel Bock, « Lionel Groulx, l'École de Montréal et le destin de la nation », 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.19. Il faut signaler, à la décharge de Michel Bock, que celui-ci tire principalement ses conclusions de sa lecture de lettres échangées par Lionel Groulx et Michel Brunet. Or, il semblerait que Brunet n'ait pas compris tous les détails des *Normes* de Séguin. C'est du moins ce que rapporte Jean Lamarre sur la base des témoignages de Pierre Tousignant et Jean-

l'histoire chez Séguin ne fait pas appel à la Providence pour expliquer l'histoire ». ⁵ De son côté, Gilles Bourque a affirmé que « l'idée que la communauté nationale soit une donnée empirique à lire et à penser en fonction d'une destinée héritée d'un plan divin lui est (c'est-à-dire à Séguin) radicalement étrangère ». ⁶ Poursuivant cette même idée, M. Bourque a ajouté que chez Séguin la théorie remplace la théologie. ⁷ Cette théorie, toujours selon le même auteur, ne peut d'ailleurs être que d'inspiration intramondaine. ⁸ Éric Méchoulan, qui a pourtant accordé une grande attention aux aspects plus philosophiques de la théorie séguiniste, a fait écho aux auteurs précédents puisqu'il a écrit que « là où le chanoine Groulx, fidèle à sa propre vocation, cherchait à lire le plan divin d'une élection sous les signes empiriques des données, Maurice Séguin, suivant la logique universitaire, analysait les structures économiques et sociales, leurs effets sur les mentalités, et, donc, le déploiement méthodologique des processus de l'histoire ». ⁹ Plus loin, Méchoulan précisait « (qu') au lieu de substances et d'essences, Maurice Séguin observait des processus et des fonctions, au lieu du plan divin, il étudiait l'immanence des phénomènes selon les lois de rapports de force (démographique, économique, politique) ». ¹⁰ Dans la mesure où l'auteur de ces deux citations faisait expressément référence à la thèse de doctorat de Séguin, *La nation canadienne et l'agriculture*, nous serions tentés de lui donner raison. Mais il porte ensuite un jugement plus général qui atteint la théorie de l'histoire de Séguin : « loin du plan divin, ces *Normes* ne sont pas données de façon transcendante, elles sont parfaitement immanentes à ce que font les hommes en société ». ¹¹ En réalité, comme nous commencerons à le voir maintenant, mais encore beaucoup mieux dans le troisième livre de cet ouvrage, les

Pierre Wallot. (Cf. Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin*, Guy Frégault et Michel Brunet 1944-1969, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 1993, p.385).

⁵ Robert Comeau, « Maurice Séguin et sa critique de l'optique nationaliste-fédéraliste de Lionel Groulx », 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.64.

⁶ Gilles Bourque, « La nation et l'historicité chez Maurice Séguin », 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.75.

⁷ Gilles Bourque, Ibid., p.75.

⁸ Gilles Bourque, Ibid., p.76.

⁹ 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, p.86.

¹⁰ Éric Méchoulan, Ibid., p.89.

¹¹ Éric Méchoulan, Ibid., p.90.

Normes de Séguin sont à la fois immanentes et transcendantes. Pour finir, à notre grand étonnement, même notre ancien directeur, M. Pierre Trépanier, a suggéré que « le rejet par Séguin d'une philosophie croyante de l'histoire, donc d'une théologie de l'histoire proposée par son maître, dressait l'un contre l'autre le maître et le disciple ». ¹² L'utilisation de l'article indéfini laisse ouverte la possibilité que Séguin ait pu adhérer à une autre philosophie croyante que celle de son maître. Mais cette possibilité est démentie quand, précisant sa pensée, M. Trépanier ajoute que « la nation, collectivité subsistante surtout matérielle, s'affranchit de façon toute moderne du providentialisme et du messianisme ». ¹³

Tout ce que nous venons de lire relève d'un grave malentendu au sujet de la théorie de l'histoire de Séguin, malentendu dont, manifestement, la naissance a été précoce, et à qui la durée a conféré une sorte d'autorité intimidante. Or la nature de ce malentendu est tout à fait fascinante et ce, d'un double point de vue : d'abord du point de vue des commentateurs de Séguin, dont un bon nombre l'ont connu personnellement; et ensuite du point de vue de Séguin lui-même qui, à notre connaissance, n'a jamais fait d'effort pour le dissiper. ¹⁴ Le point de vue des commentateurs est le plus facile à saisir : malgré tous nos efforts d'empathie, nous comprenons toujours les autres à partir de nos propres expériences et de nos propres catégories mentales. À cet égard, le grand défi des historiens est toujours de s'imposer une sorte d'ascèse du psychisme et de

¹² 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.43.

¹³ Pierre Trépanier, *Ibid.*, p.48. Après la publication de ce texte, notre ancien directeur nous a expliqué que par « providentialisme » il entendait précisément, « providentialisme chrétien » et qu'il admettait chez Séguin une providence générale apparentée au « Dieu des philosophes ». Avec tout le respect que nous lui devons, nous lui répondrons qu'il n'avait qu'à le mentionner dans sa communication et que, selon nous, il se trompe de toute façon : le providentialisme de Séguin était bel et bien chrétien et même catholique. D'ailleurs, dans cette fameuse citation où Séguin introduit le mystère du mal, l'auteur des *Normes* a pris soin de préciser que les philosophes l'avaient scruté sans le percer. La philosophie est donc clairement congédiée : ce mystère n'en relève pas puisqu'il la dépasse. En fait, pour saisir le point de vue de Séguin, il faut retourner aux sources du providentialisme chrétien, c'est-à-dire à la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Cette question est traitée dans notre troisième livre.

¹⁴ Quelques jours après avoir écrit ces lignes, nous avons relu un texte de Tatiana Demidoff-Séguin, épouse de Maurice Séguin (aujourd'hui décédée). Un passage nous a particulièrement frappé : « Car Maurice était rebelle aux conventions et il n'a jamais fait le moindre effort pour essayer de faire connaître le pourquoi de sa façon d'être, ni de dissiper les malentendus nés des apparences. Cela faisait partie de son comportement normal pour toutes les circonstances de la vie. Il en était parfois irritant, mais je le trouvais merveilleux d'être ainsi lui-même, fondamentalement honnête, frondeur, logique, intelligent et libre. Car c'est cela la vraie liberté; faire fi des commentaires, sortir des carcans de notre civilisation, sans pour autant la braver inutilement, essayer d'expliquer, un peu, mais ne pas faire plus d'effort qu'il ne faut pour justifier un comportement marginal par rapport à une majorité. C'était pour lui de l'énergie perdue, et pas vraiment essentiel. (Tatiana Demidoff-Séguin, « Le souvenir est sans dialogue », in Robert Comeau (dir.), *Maurice Séguin, historien du pays québécois vu par ses contemporains. Suivi de Les Normes de Maurice Séguin*, Montréal, VLB éditeur, 1987, p.26).

l'intelligence afin de reconstituer « l'outillage mental » des acteurs historiques sur lesquels ils font enquête; sans quoi ils risquent fort de projeter sur eux leurs propres schèmes conceptuels, comme ce pauvre Jean Plattard dont les études sur Rabelais ont été tant pourfendues par Lucien Febvre.¹⁵ Reste le point de vue de Séguin qui, selon nous, pose une véritable énigme. Il est hautement improbable que Séguin ignorait que ses disciples n'avaient pas saisi de quelle « vision du monde » relevait sa théorie de l'histoire. D'une part, cette vision lui semblait suffisamment importante pour que sa théorie en porte l'empreinte et même qu'elle s'y appuie. Mais, d'une autre part, dans ses rapports avec ses disciples, il semble qu'il lui était indifférent qu'ils n'en saisissent que la « sociologie du national » et la phénoménologie, quitte à ce qu'ils les interprètent, par la suite, à travers le prisme de la pensée marxiste, idéologie à laquelle Séguin ne pouvait nullement adhérer (il faut être optimiste pour être marxiste et Séguin ne l'était pas). À cette question, tout à fait troublante, nous tenterons d'esquisser une réponse à la fin de notre troisième livre lorsque cette « vision du monde » que nous prêtons au théoricien de l'École de Montréal sera suffisamment définie.

L'erreur des commentateurs de Séguin, qui sont tous convaincus de cette opposition entre le matérialisme de l'auteur des *Normes* et le providentialisme de Groulx, c'est de penser que le type d'historiographie auquel se rattachait le chanoine, lequel empruntait lui-même son modèle au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet et, probablement aussi, à la pensée de Joseph de Maistre, résume et contient, à lui seul, toute l'histoire providentielle. Grosso modo, nous pouvons décrire ce providentialisme comme l'a fait Éric Méchoulan dans une des citations que nous avons utilisées plus haut : il consiste « à chercher à lire le plan divin d'une élection sous les signes empiriques des données », ce qui est risqué mais envisageable dans la mesure où, comme l'écrivait Bossuet : « l'empreinte du doigt de Dieu est si vive et si manifeste dans les événements « qu'on ne peut résister à cette lumière ».¹⁶ En somme, cette histoire que Dieu écrit, pour sa plus grande gloire, en insufflant une orientation précise au jeu des causes secondes, n'est pas opaque au point où l'historien croyant n'y puisse discerner les grandes lignes et mêmes quelques détails. L'objectif, ambitieux s'il en est,

¹⁵ Cf. Lucien Febvre, « L'homme, la légende et l'œuvre », in *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 247 à 262.

¹⁶ Tiré des *Œuvres oratoires* de Jacques-Bénigne Bossuet présentées par Jacques Lebrun, *Bossuet*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p.58.

sera de tenter de lire, par-dessus son épaule, ce qu'écrit le seul véritable historien de l'univers. Cette citation de Groulx nous en livre un témoignage :

Quel mystère, au premier abord, que celui de cette jeune race investie, par sa foi et ses ascendances ethniques, d'une si lourde vocation, de si graves responsabilités, et créée par Dieu si petite et si faible. Petite et faible en réalité, pour ceux qui ne la regardent qu'avec des yeux humains, selon l'échelle des valeurs matérielles, mais grande et puissante, si l'on sait l'apercevoir dans une lumière plus haute.¹⁷

On le voit, le corollaire à cette conception de l'intervention de la Providence dans l'histoire des hommes, c'est une dichotomie très nette entre les contraintes intramondaines qui pèsent sur l'homme et un ordre spirituel qui, d'une façon mystérieuse mais non imperceptible, dispose des événements au gré de la volonté divine : Dieu se joue des puissants et des empires qui, souvent, ne sont là qu'en guise d'épreuve pour ceux qu'il chérit d'une tendresse d'élection et qui doivent être des collaborateurs libres et actifs de ses desseins. Lorsqu'on applique, au destin de certaines collectivités, cette conception de l'intervention divine dans l'histoire des hommes, l'historiographie qui en résulte présente bien des caractéristiques d'un messianisme temporel, le succès étant mesurable à ce qui est empiriquement constatable (étant entendu que les signes d'élection ne doivent pas se mesurer seulement, à l'instar de l'éthique protestante de Max Weber, par la puissance et la prospérité matérielle).

Si l'on s'en tient à cela, nul doute qu'il n'y ait aucun providentialisme dans le séguinisme. Mais le providentialisme de Bossuet et de Groulx est simplement dans le rapport d'une espèce à son genre. Que doit-on entendre, dans son acception la plus large, par le mot providence? Laissons la parole à saint Thomas d'Aquin :

(...) on doit nécessairement dire que tout est soumis à la providence, et non seulement en général, mais quant à tous les cas et les êtres singuliers. Et en voici la preuve. Dès là que tout agent agit en vue d'une fin, la direction des effets vers leur fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent. Car s'il arrive touchant les œuvres de quelque agent, qu'un effet se produise échappant à la direction de la fin, la raison en est que cet effet procède de quelque autre cause, qui trahit l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, premier agent, s'étend à tous les êtres, et non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à ce qu'ils ont d'individuel, et non seulement dans le monde incorruptible, mais aussi dans le corruptible. Il est donc nécessaire que tout ce qui a l'être, d'une manière ou d'une autre, soit dirigé par Dieu vers sa fin, selon ce mot de l'Apôtre : « Ce qui est de Dieu est mis en ordre par lui ». Comme donc la

¹⁷ Lionel Groulx, *La naissance d'une race*, Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1930, p.281.

providence de Dieu n'est autre que l'orientation, dans sa pensée, des choses vers leur fin, ainsi qu'on l'a dit, il est nécessaire que tout, pour autant qu'il participe l'être, soit soumis, dans cette mesure même, à la divine providence.¹⁸

La providence, ce n'est rien d'autre que le gouvernement divin qui s'exerce sur toutes choses, sur les causes secondes naturelles suivant l'ordre de la nature, et sur ces autres causes secondes que sont les hommes suivant une autre modalité. Car l'histoire des hommes n'y échappe pas. Pour l'historien croyant, elle y tient au contraire un rôle privilégié : la cité terrestre est un long acheminement, un passage obligé, vers la Cité de Dieu. Mais de quelle manière l'histoire conduira-t-elle l'homme vers sa fin dernière, ceci est un mystère que Dieu ne nous a dévoilé que partiellement par sa Révélation. Si certains historiens croyants ont cru pouvoir discerner les desseins de Dieu pour ce qui concerne la partie non révélée de l'histoire, celle qui échappe aux textes sacrés, d'autres, qui n'étaient pas moins convaincus que l'histoire était soumise au gouvernement divin, n'ont vu, dans la confiance que manifestaient les premiers, que de la témérité, de la présomption, voire de l'impiété.¹⁹ En effet, dans son acception la plus stricte,²⁰ le providentialisme chrétien (car il y a aussi un providentialisme général se rapportant au « Dieu des philosophes ») ne nous permet pas d'attribuer à une collectivité (hormis le peuple juif et le peuple de l'Église)²¹ de mission précise auréolée d'une garantie providentielle puisque la distance entre Dieu et ses créatures demeure trop grande pour que l'on puisse discerner ses voies qui, comme on le sait, « sont impénétrables ».

Après avoir lu toutes les pages qui précèdent²² sur l'ontologie thomiste et le créationnisme²³ de Séguin, le lecteur peut déjà subodorer la solution que nous

¹⁸ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 22, art. 2. Il est à noter que Séguin, dans sa théorie, ignore superbement l'éthique thomiste. Nous expliquons pourquoi dans notre troisième livre.

¹⁹ Par exemple, une bonne partie des *Pensées* de Pascal ont pour sujet l'intervention de Dieu dans l'histoire mais toujours en ayant sous les yeux les textes bibliques. Hormis cela, Dieu nous laisse à notre « masse de perdition ». Ceci est également traité dans notre troisième livre.

²⁰ Concernant cette acception stricte, le lecteur peut se référer aux travaux d'Henri-Irénée Marrou sur saint Augustin, en particulier sa *Théologie de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1968.

²¹ Par « Église », nous n'entendons pas l'institution temporelle dont le siège est à Rome, mais l'Église du Christ qui, pour emprunter cette image à saint Augustin, marche à travers les siècles comme un seul homme dans le but d'édifier la Cité de Dieu. Nous en parlerons amplement dans notre troisième livre.

²² Il s'agit des sections qui précèdent celle-ci dans l'ouvrage que nous écrivons.

²³ Dans notre monde le mot « créationnisme » a été quelque peu corrompu parce que nous l'avons fréquemment opposé au darwinisme. Mais ce qu'il signifie en philosophie est simplement « qui fonde l'origine du monde sur un acte préalable de création », position qui s'oppose à toute pensée, scientifique ou philosophique, qui affirmerait la suffisance ou l'éternité du cosmos.

envisageons. Mais la véritable clef de notre problème, celle qui nous permettra de trouver le passage qui conduit de l'ontologie utilisée par Séguin, à son historiographie (l'explication historique) et à son providentialisme nous est donnée par le « mystère du mal » dont Eric Méchoulan a partiellement saisi la portée :

(...) l'étude des conditions de vie commence par une réflexion sur la condition humaine, dont la mystérieuse évidence est parlante : « le mal sous toutes ses formes dans la création telle qu'elle existe » (p.133). Cet horizon chrétien du mal rejoint les rapports de force qui font les communautés. Alors que l'égalité grecque ne concernait que les citoyens, dont chacun tour à tour pouvait commander et être commandé, sur le fond d'une inégalité naturelle par laquelle esclaves, femmes, enfants, métèques ne pouvaient qu'obéir, l'égalité moderne est inscrite en chaque homme dès sa naissance. Le christianisme avait déjà déplacé le statut des citoyens en soumettant également les hommes au péché (donc au mal) et l'on voit saint Thomas d'Aquin devoir affirmer simultanément que le propre du sujet est d'être gouverné (par la prudence du prince), mais aussi, comme tout être raisonnable, de se gouverner soi-même : la solution qu'il trouve est de dire que la docilité (autrement dit l'obéissance) est une des sept parties de la prudence; par conséquent si le sujet se gouverne bien lui-même, il comprend qu'il est de son intérêt d'être gouverné par un plus prudent que lui. 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.²⁴

Méchoulan situe le mystère du mal de Séguin dans cette perspective, qui est propre à son analyse, laquelle oppose l'inégalité des anciens à l'égalité des modernes (où Séguin fait office de penseur moderne). M. Méchoulan a donc perçu la relation qui existe entre le mystère du mal et la prédominance de la plus grande force, ce en quoi il a parfaitement raison, et y a perçu aussi une relation avec le péché, ce en quoi il a également raison. Toutefois, en invoquant d'emblée le péché (sur lequel nous nous étendrons dans notre troisième livre), Méchoulan a saisi ce problème par sa conclusion plutôt que par ses prémisses. Il faut bien lire le texte de Séguin. Citons en entier les deux passages qui nous intéressent :

L'histoire, à laquelle échappe en grande partie la réalité spirituelle, est aux prises, en décrivant l'aventure humaine, avec le plus grand des mystères : le mal sous toutes ses formes dans la création telle qu'elle existe. Sur ce mystère, que les philosophes ont scruté sans le percer, il y aurait beaucoup à dire. On devra ici se contenter d'un rappel tellement succinct qu'il pourra apparaître superficiel et banal. De plus, devant ces malheurs séculaires, les facultés d'étonnement et de réflexion se sont émoussées.²⁵

²⁴ Éric Méchoulan, « Un historien sans histoire : Maurice Séguin et les Normes », in *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance et penseur de la modernité québécoise*, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 2006, p.99.

²⁵ Maurice Séguin, « Les Normes », in Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant (dir.), *Les Normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*, Montréal, Guérin, 1999, p.133.

En histoire, on ne doit pas s'imaginer que l'inégalité et la lutte des individus, des classes et des nations (ainsi que la prépondérance de la force) auraient pu et pourraient être supprimées avec un peu d'intelligence, de bonne volonté. Cette inégalité, cette concurrence et cette prédominance de la force sont de l'essence même de la création, avant l'apparition de l'homme...²⁶

Ces deux passages sont d'une grande richesse et nous allons les décortiquer peu à peu (dans cette section et dans notre troisième livre). Il faut d'abord noter que, dans le deuxième passage la relation entre la création et la prédominance de la force est explicite. Si l'on fait le lien avec le premier passage, on constate que la création occupe une fonction médiatrice (ainsi qu'opinerait Frédéric Cossuta)²⁷ entre le mystère du mal et la prédominance de la force. Nous pouvons voir aussi que le mal est d'ordre tout à fait général (sous toutes ses formes). Et finalement, nous voyons que Séguin précise que le mal est lié à « l'essence même de la création », « telle qu'elle existe », « avant l'apparition de l'homme ». Il est donc nécessaire d'apporter une petite correction à la lecture de M. Méchoulan puisque le péché n'est qu'une modalité particulière du mal (quoique d'une très grande importance) dont l'introduction dans le monde n'a pu précéder l'apparition de l'homme (à moins que Séguin ne fasse référence au péché des anges, ce qui est, pour le moins, improbable). L'explication dernière de ce mal, auquel Séguin fait référence, ne réside donc pas dans le mal de la faute (le péché) mais dans ce mal cosmique, ou métaphysique, qui est inhérent à la perspective chrétienne de la création. Qu'est-ce à dire?

S'interrogeant sur l'impression de désordre que l'observateur peut parfois éprouver au spectacle de la nature, saint Augustin a écrit :

Si quelqu'un avait la vue courte à ce point qu'il ne voit sur un pavé de mosaïque qu'un seul carreau à la fois, il crierait au désordre; or c'est exactement ce qui arrive aux gens sans culture : ne pouvant, à cause de la faiblesse de leur esprit, comprendre et embrasser l'adaptation réciproque et le concert des êtres de l'univers, ils s'imaginent, dès que quelque chose les choque, et parce que cela revêt une grande importance à leurs yeux, qu'il règne un grand désordre dans la nature.²⁸

²⁶ Maurice Séguin, *ibid.*, p.137.

²⁷ « 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 ». (Frédéric Cossuta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Paris, Bordas, 1989, p. 41).

²⁸ Saint Augustin, *De Ordine*, I, I, 2.

En somme l'impression de désordre, (autrement dit de mal), que l'on peut éprouver en observant certains détails de la création, serait le résultat d'une perspective partielle et partiale à laquelle échappe l'harmonie de la totalité.²⁹ Et, à proprement parler, si l'on prend en considération l'ensemble de la création, le mal n'a pas d'existence positive. L'œuvre de saint Thomas abonde en passages qui défendent le même point de vue :

Ceux qui ont admis deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais, sont tombés dans cette erreur pour la même raison qui fit avancer aux philosophes anciens d'autres erreurs également étranges. Au lieu de s'élever à la cause universelle de tout être, ils se sont arrêtés aux causes particulières d'effets particuliers. C'est pourquoi, quand ils ont observé que certains êtres nuisent à d'autres en vertu de leur nature, ils en ont conclu que cette nature était mauvaise, comme si l'on disait que la nature du feu est mauvaise parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre. Mais on ne doit pas juger de la bonté d'une chose d'après le rapport qu'elle a avec un être particulier; on doit considérer cette nature en elle-même, et par rapport à l'ensemble de l'univers, dans lequel tout être tient son rang avec un ordre admirable (...).³⁰

Saint Thomas, dans cette citation, vise tout particulièrement les manichéens (auxquels s'opposait aussi saint Augustin), dont le point de vue, remontant à la plus haute antiquité, opposant le principe du bien au principe du mal, avait contaminé le christianisme et donné naissance à certaines déviations dont la plus célèbre fût l'hérésie cathare. Or, suivant ce que le récit de la *Genèse* nous apprend, nous savons que Dieu vit que la création *était bonne et même très bonne*.³¹ Ce qui signifie que tout ce qui est de l'ordre de l'être et de sa communication (de la création) est de l'ordre du bien. Le bien, c'est l'être dans l'ordre de la finalité et du désirable. L'être et le bien sont donc deux transcendants qui sont convertibles.³² Si tout ce qui existe est, du seul fait qu'il existe, un bien, qu'est-ce donc alors que le mal? :

(...) il faut que tout ce qui a quelque réalité soit un bien particulier; aussi on ne peut, en tant que cela est, l'opposer au bien. Il en résulte que le mal, en tant que

²⁹ Le point de vue de saint Augustin n'était pas absolument nouveau. Nous pouvons le retrouver dans les *Énéades* (III, 2 et 3) de Plotin. Mais saint Augustin lui a ajouté une dimension chrétienne tout à fait essentielle : étant donné que le Dieu du christianisme est un Dieu personnel, le mal doit se recouvrir d'un manteau de mystère et enveloppe la responsabilité de l'homme. Rien de tel chez Plotin : l'Un et ses différentes processions (Intelligence, Âme, matière) sont des entités qui agissent par nécessité et non par volonté. Pour un cours résumé de la conception plotinienne du mal, voir Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, (4^e édition), pp.408-409, tome I.

³⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 49, article 3.

³¹ *Genèse*, I.

³² Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 5, article 1.

mal, n'est pas une réalité dans les choses, mais qu'il est la privation d'un bien particulier, attaché à quelque bien particulier.³³

Le mal est de l'ordre de la privation ou, en d'autres termes, du « non-être » qui, dans la philosophie thomiste, n'est qu'un être conçu par la raison (sans aucune positivité).³⁴ Et pourtant, cet être de raison n'a de cesse d'affecter nos existences. C'est que, comme il est dit dans la citation précédente, le mal est la privation d'un bien particulier, ce qui lui confère, sous cet angle, une détermination négative. Mais n'importe quelle privation n'est pas un mal. Seule la privation qui est l'absence d'un bien qu'un être devrait naturellement posséder en est un. Et un être ne peut déchoir de ses propres dispositions naturelles que si une violence est exercée sur lui :

(...) qu'un être déchoie de sa disposition naturelle et requise, cela ne peut provenir que de quelque cause qui l'arrache à cette disposition. Un corps lourd ne s'élève que si quelqu'un le lance; un agent ne manque son action qu'en raison de quelque obstacle. Mais au bien seul peut convenir la qualité de cause; car rien n'est cause qu'autant qu'il est être, et tout être, en tant que tel, est bon.³⁵

Cette violence qui s'exerce sur un être naturel et le fait déchoir est un mal pour cet être, en ce qu'elle le dépouille d'un bien particulier. Mais cette violence vise le bien d'un autre être. De la sorte, ce mal retombe dans l'ordre du bien.

Le mal, cet « être » sans détermination réelle, n'est donc jamais poursuivi pour lui-même, mais en prévision de quelque bien. Pour vulgariser son propos, saint Thomas s'est servi de plusieurs exemples empruntés au spectacle de la nature :

Il (le mal) est produit par la vertu ou la perfection de l'agent, quand, à la forme voulue par cet agent, est attachée comme conséquence nécessaire la privation d'une autre forme. Ainsi la forme du feu emporte la privation de la forme de l'air ou de l'eau, de sorte que, plus le feu est puissant et actif, plus il imprime énergiquement sa forme, et plus aussi il corrompt avec énergie ce qui lui est contraire. Le mal et la corruption de l'air ou de l'eau provient donc ici de la perfection du feu. Mais cela est accidentel; car le feu ne tend pas à expulser la forme de l'eau, il tend à introduire sa propre forme; seulement, en faisant ceci, il cause accidentellement cela. (...) d'aucune manière le mal n'a de cause, si ce n'est par accident. Et c'est ainsi que le bien est cause du mal.³⁶

³³ Saint Thomas d'Aquin, *De malo*, question 1, article 1.

³⁴ « La vérité du non-être est donc fondée sur l'être, en ce que le non-être est un certain être de raison, un être conçu par la raison ». (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 16, article 3).

³⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 49, article 1.

³⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 49, article 1.

(...) un agent naturel ne tend jamais à priver ou à détruire, il tend à réaliser une forme d'existence à laquelle se trouve liée la privation d'une autre forme, et à engendrer un être qui sera la destruction d'un autre être. Le lion, quand il tue le cerf, veut se nourrir, et la mort de l'animal en résulte.³⁷

Inversement, c'est un bien pour l'air, l'eau ou le cerf, de conserver leur forme et leur être. Il est dans l'ordre de la création que les êtres naturels tendent à persévérer dans leur être, et ceci peut se faire en évitant ce qui menace leur existence :

(...) la brebis désire l'absence du loup en vue de la conservation de sa propre vie, et elle ne fuit la présence du loup que pour autant que celle-ci est nuisible à sa vie.³⁸

Nous sommes maintenant en mesure de bien voir quelle était la source d'inspiration de Séguin lorsqu'il offrait, à ses étudiants, ce fameux exemple rapporté par Jean-Pierre Wallot.

Les étudiants demandaient : est-ce que cela ne vaut pas mieux d'être assimilé dans une nation réussie que d'être soumis à la subordination? Séguin répondait souvent par des exemples animaliers : « C'est sûr que le mouton, une fois mangé par le lion, est certainement dans un être plus fort, plus puissant. Est-ce que c'est mieux ou non moralement? Il n'y a pas de réponse à cette question là. Mais ce qu'on peut dire cependant c'est que le mouton n'existe plus. Et, peut-être, s'il avait le choix, il préférerait exister. Et c'est certain quand vous mettez un mouton et un lion dans un même pré, vous créez une situation structurelle qui fait que le lion va manger le mouton.³⁹

S'il avait le choix, le mouton préférerait exister puisque, comme opinerait l'Aquinate, « (...) tout être désire naturellement exister, sous le mode qui lui convient »⁴⁰. Mais est-ce mieux ou non moralement qu'il soit dévoré par le lion, c'est une question à laquelle nous ne pouvons répondre puisque, s'il est de l'ordre de la création et de la providence que le mouton veuille préserver son être, il est également de ce même ordre qu'il soit dévoré. Car ce qui semble s'écarter de l'ordre de la Providence sous une certaine perspective y retombe inmanquablement sous une autre, et ceci pour le plus grand bien universel :

Comme donc la volonté de Dieu est cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible que la volonté de Dieu n'obtienne pas son effet. C'est pourquoi,

³⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 19, article 9.

³⁸ Saint Thomas d'Aquin, *De Malo*, question 1, article 1.

³⁹ Témoignage de Jean-Pierre Wallot rapporté par Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin*, Guy Frégault et Michel Brunet, Sillery (Québec), Les éditions du Septentrion, 1991, p.139.

⁴⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 75, article 6.

ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre.⁴¹

(...) lorsqu'il s'agit du mal, il ne faut pas raisonner de la même manière touchant l'homme qui a le souci d'un bien particulier et touchant le Pourvoyeur suprême. Le premier exclut autant qu'il le peut tout défaut de ce qui est commis à sa charge; mais le second, crainte d'empêcher le bien du tout, permet qu'il arrive quelque mal dans tel ou tel cas particulier. C'est pourquoi les destructions et les défaillances qui se constatent dans les choses de la nature sont à bon droit considérées comme contraire à telle nature particulière; mais elles n'en sont pas moins dans l'intention de la nature générale, en tant que le mal de l'un tourne au bien de l'autre ou au bien de tout l'univers. Car la destruction de l'un est toujours la génération de l'autre, génération par laquelle l'espèce se conserve. Dieu donc étant Providence universelle de tout l'être, il lui appartient de permettre certains défauts à l'égard de telles choses particulières, afin que ne soit pas compromis le bien général de l'univers.⁴²

La Providence de Dieu n'a donc pas à préserver les êtres de leur déchéance possible, mais le mal sera la conséquence de cette possibilité, car ce qui est susceptible de déchoir, défaille en fait parfois, et le mal est une déchéance du bien, (...). La divine Providence n'a donc pas à écarter tout mal des êtres.⁴³

Nous avons utilisé de nombreuses citations susceptibles de nous aider à percevoir quelque peu la signification de ce « mystère du mal » invoqué par Séguin. Il est évident, maintenant, que le mal, tel que nous l'avons défini, ne heurte aucunement les vues de la Providence. Or Séguin établit une relation entre le mal, qui est inhérent à la création « telle qu'elle existe » et cette prépondérance de la plus grande force qui régit les rapports entre les individus, entre les classes et entre les nations. Autant dire que, pour Séguin, l'omniprésence des rapports de force ne fait que vérifier cette loi universelle qui est de l'ordre de la création. Ainsi, à l'instar des exemples offerts par l'Aquinate, c'est-à-dire du feu, du lion et du loup, tout individu et toute nation recherche sa propre croissance, sa propre génération, ce qui ne peut se faire sans entraîner la corruption, voire la destruction, d'autres individus et d'autres nations et ceci, tout à fait conformément à l'ordre qui est requis par la nature et par la Providence. Car le bien de la totalité requiert que certains êtres puissent défailir, et défont effectivement. Et cette défaillance s'attache à la fois à l'être et à son opération. Car, comme le précise saint Thomas d'Aquin, « il est un bien qui à la vérité est diminué par le mal, (...) c'est l'aptitude du sujet à son acte ».⁴⁴ Le mystère du mal, invoqué par Séguin, et la prédominance de

⁴¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 19, article 6.

⁴² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 22, article 2.

⁴³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Livre troisième, LXXI.

⁴⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, question 48, article 4.

la plus grande force, nous ramènent donc au concept d'agir. Traduisons la théorie séguiniste en termes thomistes : l'oppression essentielle qu'une nation exerce sur une autre nation est produite par la vertu et la perfection de la nation dominante. À cette perfection active de la nation dominante s'attache le retrait ou la diminution de la forme de la nation dominée. L'oppression essentielle est donc, ipso facto, privation ou diminution d'être. Cette privation ou cette diminution s'attache également, comme il est naturel, à la perfection active de la nation dominée (l'être et l'agir renvoient de l'un à l'autre). Or la privation est le contraire de l'être, comme le mal est le contraire du bien (l'être et le bien sont deux transcendants convertibles). Mais le mal n'est qu'un être de raison attaché à la perspective particulière d'un bien particulier. Or, le bien du tout doit avoir préséance sur le bien de la partie, et, ce qui semble s'éloigner des vues de la Providence sous une perspective particulière y retombe sous la considération de la totalité. Par conséquent, ce qui est un mal pour une nation dominée, opprimée, est en vérité un bien dans cette perspective totalisante qui est celle de l'ensemble de la création, donc de la Providence.

Ainsi s'éclaire un aspect distinctif de l'historiographie séguiniste : son amoralisme foncier. Car comme le remarquaient Robert Comeau : « Séguin essaie de comprendre le point de vue de l'adversaire, en tenant compte des intérêts de l'ensemble des groupes en présence », ⁴⁵ et Jean-Claude Germain : « pour Séguin, le vainqueur n'est pas méchant, il est conséquent avec ses intérêts. Le vaincu n'est pas imbécile, il est handicapé ». ⁴⁶ Or ce point de vue, ces intérêts et ces états de faits deviennent très faciles à saisir dès qu'ils sont simplement traduits, tels des phénomènes naturels, en rapports de force inévitables. En ce sens, dès qu'une deuxième colonisation (britannique) s'est installée dans la vallée du Saint-Laurent, le sort de la première colonisation (française) était presque scellé : l'assimilation ou la survie dans la médiocrité. Les conflits qui ont fait suite à la Conquête étaient, à ce titre, presque entièrement prévisibles, à l'instar de ce qui se produit quand le feu entre en contact avec l'eau, le lion avec le cerf et le loup avec la brebis. Quant à porter un jugement moral sur

⁴⁵ Robert Comeau, « Maurice Séguin et sa critique de l'optique nationaliste-fédéraliste de Lionel Groulx » in Robert Comeau et Josiane Lavallée (dir.), *L'historien Maurice Séguin. Théoricien de l'indépendance nationale et penseur de la modernité québécoise*, Sillery, (Québec), les éditions du Septentrion, 2006, p.64.

⁴⁶ Jean-Claude Germain, « Un homme derrière l'histoire », in Robert Comeau (dir.), *Maurice Séguin, historien du pays québécois vu par ses contemporains. Suivi de Les Normes de Maurice Séguin*, Montréal, VLB éditeur, 1987, p.251.

la conduite des vainqueurs (qui désiraient coloniser le Canada à leur propre profit) et des vaincus (qui préféreraient, comme c'est naturel, persévérer dans leur être), cela est aussi vain que d'en porter un sur la conduite du feu ou de l'eau ou de tout autre être naturel agissant en fonction d'une loi inhérente à la création. Il est d'ailleurs révélateur qu'à un seul moment (à ce qu'il nous semble), dans son historiographie, Séguin semble céder à la tentation de porter un jugement moral sur un acteur historique : c'est lorsqu'il critique la décision de Grenville d'octroyer une Chambre d'assemblée au Bas-Canada par l'Acte constitutionnel de 1791. Séguin qualifie cette décision « d'étourderie »⁴⁷ puisque contraire aux intérêts de la colonisation britannique et porteuse des conflits futurs. Mais est-ce vraiment un jugement moral? Il s'agit plutôt d'une évaluation critique du bien-fondé de cette politique. L'histoire politique, dans l'optique séguiniste, ne laisse aucune place à la morale. Tout au plus à la vertu, au sens où les anciens l'entendaient, comme l'a écrit très justement Pierre Trépanier,⁴⁸ et à une certaine foi en la fortune qui peut « pratiquer des ouvertures, des échappées lumineuses ».⁴⁹ Car la création, « telle qu'elle existe », a heureusement aménagé une place (quoique bien limitée) au hasard, à la contingence, lesquels peuvent induire un autre Grenville à commettre des étourderies. Dans l'historiographie séguiniste, les acteurs historiques dévoilent leur humanité en commettant des sottises. Et est une sottise ce qui sort de l'ornière commune, tracée par la Providence, qui doit guider les causes secondes vers leur finalité.

Ceci est la conclusion la plus paradoxale de notre second livre : comme nous l'avons annoncé, Séguin ne congédie pas le providentialisme : il le transforme profondément au point de le rendre méconnaissable. Et celui-ci est tellement méconnaissable qu'il semble, en effet, que personne ne l'ait reconnu. La Providence de Séguin se cache derrière la monotonie des causes secondes,⁵⁰ et, le cas échéant,

⁴⁷ Cf. Maurice Séguin, *Histoire des deux nationalismes au Canada*, Montréal, Guérin, 1997, p 101.

⁴⁸ 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.59.

⁴⁹ Pierre Trépanier, *Idem*, p.59.

⁵⁰ Ce qui est tout à fait conforme à la lettre de la philosophie de l'Aquinat : « (...) l'agir divin ne supprime pas celui des causes secondes. Or les effets de celles-ci sont soumis à la providence divine puisque, on l'a dit, Dieu établit par lui-même l'ordre des singuliers. Les causes secondes sont donc les exécutrices de la Providence de Dieu. » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Livre troisième, LXXVII.)

derrière la cruauté des causes secondes (« mystère inexplicable, cruel »).⁵¹ Car, pour reprendre ces mots de l'Aquinat, « quand donc nous cherchons la raison d'un effet naturel, nous pouvons en rendre compte par une cause prochaine, pourvu que nous ramenions tout à la volonté divine comme à la cause première ».⁵² Par conséquent, l'ordre providentiel se cache également derrière ces facteurs, ces forces, ces contraintes structurelles qui, pour Séguin, ne font qu'illustrer et vérifier les lois qui sont inhérentes à la création « telle qu'elle existe ». En bon dialecticien, Séguin n'abandonne jamais ces deux perspectives, spirituelle et matérielle, qui renvoient rigoureusement de l'une à l'autre, se conjuguent et se renforcent mutuellement. Le spiritualisme de Séguin soutient son matérialisme et son matérialisme cautionne son spiritualisme. Et en chrétien conséquent, Séguin estime qu'en dernière analyse, la Providence tire les ficelles de l'histoire, cette histoire « à laquelle échappe en grande partie la réalité spirituelle »,⁵³ puisque, si nous nous faisons bon interprète de ce passage, l'histoire qu'écrivent les hommes ne peut percer le mystère de cette autre histoire écrite de toute éternité par l'Auteur de tout. Car le mode d'intervention le plus commun de la Providence dans l'histoire des hommes, ce n'est pas le miracle répété, « à jet continu », le jaillissement spectaculaire du surnaturel se manifestant sous les signes d'une élection, mais la loi, à la fois monotone et impérieuse, des causes secondes.

C'est dire que la Providence de Maurice Séguin n'offre aucune garantie. Elle n'en offre certainement pas à la nation canadienne-française. Si c'était le cas, Dieu devrait intervenir à la manière d'un horloger malhabile devant corriger constamment le mécanisme. Le destin misérable de la nation, coincée entre une impossible indépendance et une impossible assimilation, s'insère malheureusement dans l'ordre providentiel. Dieu n'a pas de tendresse particulière pour le « petit peuple » de Groulx et le laisse à son propre conseil, se débattant avec des contraintes structurelles insurmontables qui l'écrasent. Affirmer le contraire c'est se voiler les yeux devant la réalité rugueuse des faits et de l'histoire.

⁵¹ Maurice Séguin, *Introduction à l'histoire du Canada, H-585*, (sans date), p.6. Centre d'archives de l'Université de Montréal, Fonds Maurice-Séguin, P221/D2, 0003.

⁵² Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, livre troisième, XCVII.

⁵³ Maurice Séguin, « Les Normes » in Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant (dir.), *Les Normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*, Montréal, Guérin, 1999, p.133.

Séguin n'a donc pas congédié, comme tous l'ont cru, le providentialisme. Il a fait bien pire que cela : il a procédé à une inversion, ou mieux, à une subversion du providentialisme. Or ceci, aux yeux d'un historien croyant adhérent au messianisme de Groulx, est beaucoup plus insidieux qu'une simple négation. En effet, si Séguin s'était contenté de nier toute intervention de la providence dans l'histoire, ou s'il avait simplement considéré que cette question n'avait plus de pertinence dans le cadre d'une pratique vraiment scientifique du métier d'historien, il aurait au moins laissé les choses en l'état, au sens où sa critique n'aurait nullement atteint les fondements religieux d'une telle foi en la Providence. Mais ce n'est pas cela que Séguin a fait. Il a, au contraire, pénétré à l'intérieur de l'édifice de l'histoire providentielle pour l'ébranler de l'intérieur, pour écraser ses fondations sous le poids de sa logique impitoyable. Ce que Séguin a détruit, c'est ce rapport privilégié que les historiens traditionalistes ont tissé entre la nation canadienne-française et Dieu. Séguin a pénétré dans cette enceinte sacrée par une porte dérobée et a murmuré : « Dieu ne nous aime pas ». Il a à peine été entendu, puisqu'il ne s'est exprimé qu'en filigranes dans une théorie de l'histoire destinée à ses seuls étudiants. Il n'en reste pas moins que les implications profondes des quelques allusions que nous avons analysées étaient totalement iconoclastes. Groulx a-t-il saisi ce que disait son ancien disciple? Nous ne pouvons répondre à cette question. S'il a saisi, nous devons ajouter, aux raisons qui sont habituellement invoquées pour comprendre la déception et la colère du chanoine, le choc de deux sensibilités religieuses entre lesquelles il ne pouvait y avoir d'entente possible. S'il n'a pas saisi, nous pouvons supposer que, dans le cas contraire, sa déception et sa colère auraient redoublé puisque, du point de vue clérical qui était le sien, la position de son ancien disciple n'était rien de moins qu'une véritable hérésie en un sens authentiquement théologique.

Nous avons trouvé un texte de Lionel Groulx qui pourrait constituer une mise en garde à l'égard de ses anciens disciples (comprenant Frégault et Brunet). Mais il peut s'agir aussi d'une simple hypothèse, ne visant personne, émise par le chanoine pour mieux asseoir et justifier sa propre position :

Dans l'économie actuelle de la rédemption du monde par le Christ, je ne vois pas de raison pour laquelle un peuple catholique, fidèle à sa mission apostolique, s'en irait à la décadence ou à la mort. Non, je ne puis me mettre dans l'esprit que nous soyons l'une de ces petites civilisations éphémères destinées tout au plus à servir

de matériaux à quelque grande civilisation en voie de naître. Je me refuse à penser, en dépit de nos misères, que nous serions devenus la vigne du cantique du prophète, la vigne si soignée, si choyée par Dieu et qui, pour être devenue stérile ou ne donner que du verjus, aurait mérité la réprobation divine, la vigne que Dieu ne voudrait plus ni cultiver, ni tailler, la vigne foulée aux pieds et sur laquelle il serait défendu aux nuées de laisser tomber la pluie.⁵⁴

Quelles que soient les raisons qui aient motivé Groulx à écrire ces lignes, une chose nous semble absolument sûre : c'est que Séguin, en les lisant, n'a pas pensé : « mais voyons, il n'y a pas de providence en histoire » mais plutôt, (sans nécessairement songer à la réprobation divine, il est vrai) : « et pourtant c'est le cas ». La mésentente, entre le maître et le disciple, ne pouvait être plus profonde, puisqu'elle n'atteignait pas seulement la question de l'avenir de la nationalité canadienne-française et du rôle d'une historiographie nationaliste, mais aussi celle, essentielle pour tout croyant, des relations entre l'homme et Dieu.

Louis Favretti

⁵⁴ Lionel Groulx, « Survivre ou vivre » in *Pour Bâtir*, Montréal, Ligue d'Action nationale, 1953, p.149.