

Bulletin d'histoire politique

Un historien sans histoire : Maurice Séguin et Les normes

Éric Méchoulan



Volume 14, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1054443ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1054443ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Méchoulan, É. (2006). Un historien sans histoire : Maurice Séguin et Les normes. *Bulletin d'histoire politique*, 14(2), 177–198.
<https://doi.org/10.7202/1054443ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2006

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Un historien sans histoire : Maurice Séguin et *Les normes*¹

ÉRIC MÉCHOULAN
Université de Montréal

Le rêve de certains historiens est de disparaître sous l'époque et le lieu qu'ils décrivent. On pourrait appeler cela « objectivité », si le louable souci méthodologique ne se trouvait parfois profondément investi par la nécessité intérieure d'épouser de si près un temps disparu qu'on a l'air de faire partie du paysage. Maurice Séguin compte, je crois, parmi ces historiens sans histoire.

Cela ne signifie pas qu'il n'a pas laissé de marques dans l'histoire de l'historiographie québécoise et même au-delà du petit terroir des universitaires. Il a été ainsi considéré comme un des artisans de la modernité nationale du Québec : il compte au nombre (dans un sondage du magazine *L'actualité*) des cent québécois qui ont « fait le xx^e siècle ». D'ailleurs, au moment de sa mort, René Lévesque, alors premier ministre, envoya une lettre à l'épouse de Maurice Séguin déclarant : « Non seulement Maurice Séguin a-t-il exploré notre passé avec une vigueur et une honnêteté qui devraient faire école, mais encore a-t-il toujours eu le souci de partager le fruit de ses recherches comme tout grand éveillé. L'histoire québécoise a vraiment trouvé en lui un de ses grands maîtres.² » Encore en 1997, dans une polémique avec la lieutenant-gouverneure du Québec, Bernard Landry, à son tour premier ministre, la renvoyait à la lecture des historiens indispensables qui puissent l'éclairer sur l'histoire de ce pays, à commencer par Maurice Séguin. Il ne fait donc guère de doute qu'il a occupé et continue d'occuper une place éminente dans les références fondatrices de l'histoire québécoise.

Cependant, pour les historiens, son œuvre la plus marquante a bien sûr été un ouvrage qu'il n'a jamais écrit : son cours, *Les normes*, a été publié de façon posthume en 1987, mais surtout a été réédité en 1999³, entouré de nombreuses analyses et de témoignages, après la reprise de deux autres ouvrages (*Une histoire du Québec* en 1995 et *Histoire de deux nationalismes au*

Canada en 1997). Or ces rééditions arrivent juste après un débat assez vif autour de Rudin et de sa remise en cause de l'évolution de l'historiographie du Québec : Ronald Rudin critique, en effet, les historiens des années 1970-1980 pour avoir trop mis de l'avant des analyses d'ordre structurel (économique et social pour l'essentiel) aux dépens des problèmes liés à l'ethnicité, aux mentalités et au rapport à la religion et aux Églises. Ces analyses ont eu le bénéfice de remettre en question l'idée d'une évolution « anormale » ou « retardée » du Québec par rapport aux nations modernes, mais auraient eu l'inconvénient de limiter l'histoire du Québec à ces caractères socio-économiques. Sans vouloir entrer dans le détail de ce débat, on peut noter néanmoins que Maurice Séguin n'y apparaît guère que pour être critiqué des deux bords : pour les historiens des années 1970-1980, il apparaît comme le tenant des thèses du retard du Québec (d'où le nom de « révisionnistes », que Ronald Rudin leur donne, puisqu'ils ont réécrit le grand récit de l'histoire québécoise orchestré précédemment par Séguin) ; pour Ronald Rudin, il ne propose que la version pessimiste de l'histoire de son maître à penser, Lionel Groulx⁴. Mais même ces critiques ne sont pas développées. On dirait vraiment qu'il n'a pas de rôle important à jouer dans ce débat. Est-ce donc un simple hasard de voir la réédition de ses œuvres suivre ces moments de contestation ? Mon hypothèse est, au contraire, que sa présence et son importance implicites sont inversement proportionnelles aux références qui lui sont faites.

Avant d'analyser *Les normes*, comme tous ses exégètes, je me dois d'abord de dire un mot sur la rareté des publications de Maurice Séguin. En notre temps qui ne trouve d'excellence universitaire que dans le décompte par dizaines (voire par centaines) de livres et d'articles, Maurice Séguin a terminé sa carrière comme professeur émérite avec, en tout et pour tout, deux articles publiés en 1946 et 1947, sa thèse de 1947 publiée en 1970, trois conférences radiophoniques (de juin 1962) éditées en 1968 et une courte synthèse de l'histoire du Québec publiée en 1973 (rééditée en 1995), à quoi s'ajouteront de façon posthume un cours télévisé de 1963 publié en 1997 et ses notes du cours « Les normes » qu'il a donné dès les années cinquante et qu'il n'a cessé d'améliorer (la version éditée reprenant le cours de l'année 1965-1966). Alors que ses collègues Guy Frégault et Michel Brunet, avec qui il forme ce qu'on appelle « l'école de Montréal » ou « l'école néo-nationaliste », ont abondamment publié, Maurice Séguin semble avoir préféré les coulisses ou tout au moins les salles de cours (ou les cafétérias pour discuter avec les étudiants). Il est rituel de s'étonner de ce relatif silence et de trouver des explications d'ordre psychologique (timidité excessive, scrupule louable, perfectionnisme pathologique, etc.). Sans contester la possible validité de ces explications, j'avancerai, dans ma conclusion, deux hypothèses en cherchant dans la logique de l'œuvre de

Maurice Séguin de quoi comprendre cette remarquable économie éditoriale qui ont fait de lui, justement, un historien (apparemment) sans histoire.

La thèse de 1947, produite dans l'ombre de Lionel Groulx, avait déjà déplacé radicalement les enjeux du débat sur l'histoire du Québec. Comme tout véritable déplacement, celui-ci portait moins sur une interprétation différente des événements que sur des problèmes de méthode historiographique. 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 de la recherche universitaire, analysait les structures économiques et sociales, leurs effets sur les mentalités, et, donc, le déploiement méthodique des processus de l'histoire. Sans entrer dans le détail, quelques citations suffisent pour apprécier le fond argumentaire d'où s'arrache l'historiographie de Maurice Séguin :

De tous les événements qui retiennent l'attention de Dieu, aucun, sans doute, n'a plus de prix que la naissance des races ou des peuples, vastes organisations spirituelles si fortement engagées dans les plans divins. [...] Lui qui voit dans l'Église l'unique puissance de liberté et de progrès, et, dans le catholicisme, non seulement un élément de civilisation, mais, pour employer un mot de Donoso Cortès, la civilisation même, quel bienfait ne fait-il pas advenir aux peuples nouveaux-nés, quand il mêle à leur première histoire l'idéal et la bienfaisance de ce catholicisme ?

Or ce fut la suprême bénédiction de notre naissance qu'un enchaînement providentiel de causes et de circonstances aient favorisé ici une grande et souveraine action de l'Église⁵.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, aux lieux communs des modernes, liberté, progrès et civilisation, s'accordent sans peine providence et ordre de Dieu. Pourtant, la faiblesse politique et économique des Canadiens français ne semble pas témoigner d'une telle grandeur. D'où la nécessité de déplacer le terrain de l'élection :

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 voir en elle, dans une lumière plus haute, les éléments de la supériorité, ceux qui font les races fécondes et immortelles. Le petit peuple de 1760 possédait tous les éléments d'une nationalité : il avait

une patrie à lui, il avait l'unité ethnique, l'unité linguistique, il avait une histoire et des traditions. Mais surtout il avait l'unité religieuse, l'unité de la vraie foi, et, avec elle, l'équilibre social et la promesse de l'avenir⁶.

La vocation de la civilisation porte sur les biens de l'esprit plus que sur le sens des affaires et sur les valeurs de la religion plus que sur le développement industriel. Surtout, ce qui fait la nation (conçue avant tout comme *unité*), c'est, au-delà de l'ethnie, de la langue, du territoire, des coutumes et de l'histoire commune, le catholicisme, la vraie foi. Tous les éléments, cependant, sont présents pour faire du « petit peuple » d'avant la conquête une nation en devenir.

Quand bien même les recherches historiographiques du chanoine Groulx ont pu apporter beaucoup de connaissances et édifier une histoire nationale complexe, elles sont imparablement indexées à une mise en œuvre de la providence divine. Il ne s'agit pas de rapporter cette écriture de l'histoire à un simple héritage d'une tradition catholique archaïque. Au contraire, on voit combien s'entremêlent références religieuses et valeurs modernes de la civilisation⁷. C'est bien dans le sein même de l'Église que la liberté et le progrès sont alliés au destin national. En ce sens, Maurice Séguin poursuit en effet l'œuvre de Lionel Groulx. Mais il fait aussi partie de cette première génération d'historiens professionnels, formés à la recherche en archives, dialoguant avec les historiens d'autres pays, lecteurs des sociologues et des économistes et construisant, désormais, leurs interprétations à partir d'une analyse serrée des développements structurels. On peut noter, par ailleurs, combien, en dehors du réseau professionnel, la crise économique et sociale des années 1930 a dû influencer sur les imaginaires théoriques : on y vivait concrètement l'impuissance des individus face à la logique de développement dont les lois les dépassaient.

En allant chercher du côté des historiens de l'économie (en particulier ceux qui s'intéressaient à l'évolution de l'agriculture vers l'industrialisation par le nécessaire exode rural, ou ceux qui analysaient les relations entre métropoles et colonies et l'inéluctable indépendance de celles-ci), Maurice Séguin élaborait dans sa thèse, soutenue pourtant devant Groulx lui-même, une interprétation des effets de la conquête à ce point innovatrice que le chanoine ne s'en aperçut même pas. Il proposait de voir comment la conquête, avec la soumission politique qu'elle impliquait, doublée de la présence économique de plus en plus forte du Canada anglais et, surtout, des États-Unis, avaient bloqué les Canadiens français dans des ressources principalement agricoles : « les Canadiens formaient une nation pour laquelle le développement économique intégral était de règle comme pour toute autre nation.

Ce qui leur a manqué, ce n'est pas seulement le sol arable, mais aussi les autres ressources de leur propre territoire avec la possibilité de les exploiter commercialement, l'accès aux capitaux assimilables et le pouvoir de s'industrialiser eux-mêmes, à leur propre compte »⁸. Du coup, la « vocation » agricole de la « race » canadienne-française apparaissait comme un simple effet idéologique : le résultat d'une oppression économique-politique traduite dans un illusoire volontarisme, l'impossible accès à un « développement intégral » joué comme sacerdoce des idées et de la foi. 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 rapport de forces (démographique, économique, politique⁹).

On voit combien le déplacement touche à des éléments fondamentaux. Ce sont ces éléments que Maurice Séguin va tâcher de rendre les plus explicites possible dans son cours intitulé « Les normes », préparatoire à sa « Synthèse de l'évolution politique (et économique) des deux Canadas ». Pour lui, en effet, l'historiographie est d'abord affaire de choix : il faut savoir comment lier événements et structures selon un « système de normes »¹⁰. L'important est moins la méthode historique (conçue plutôt comme une simple boîte à outils) que la connaissance lucide des normes qui assurent le développement logique et l'articulation des phénomènes. Là encore, 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. Ne voyons là aucun relativisme qui empêcherait d'avoir accès à des « lois de l'agir humain » (p. 112) : il s'agit simplement de construire les normes par compilation de constantes. Maurice Séguin reconnaît, du coup, la valeur de connaissance des « préjugés » en même temps que ses dangers : d'où la nécessité d'explicitier les normes qui nous permettent de bâtir nos interprétations et d'être prêt à les « assouplir » (p. 114) lorsque l'interprétation semble être démentie par certains faits. Il est donc bien évident que l'écriture de l'histoire est avant tout une *construction* qui joue autant des observations empiriques que de la mise en récit (« Les normes sont perfectionnées par les observations et le récit », p. 114).

Contemporain de Hans-Georg Gadamer (qu'il n'a très probablement pas lu) et des historiens de l'École des Annales (qu'il a certainement dû étudier), Maurice Séguin participe de ces générations qui trouvent dans les préjugés un obstacle heureux : une prise sur leur passé et sur eux-mêmes. Chaque présent impose ses valeurs, ses problèmes, ses questions et il serait vain de croire à une neutralité de l'investigation historique. Les préjugés nous sont aussi naturels que l'air que nous respirons : cela ne nous empêche pas d'analyser l'air et de repérer la construction de nos préjugés. L'histoire a même cet immense avantage, en nous confrontant au passé, de pouvoir mettre en scène

ces préjugés. Dans l'aller-retour entre présent et passé, comme ne cesseront de le dire les historiens des *Annales*, se mesure la possible objectivation des phénomènes.

Pour citer un historien dont Maurice Séguin se sent sans doute plus proche, Henri-Irénée Marrou : « Au positivisme, pour qui l'histoire, comme toutes les sciences de l'homme, devait avant tout d'être "objective", le nouvel esprit historique oppose maintenant une claire conscience du rôle actif qui revient, dans cet ordre de connaissance, au sujet – l'historien. Ce sont ses catégories, sa curiosité, son expérience humaine qui déterminent, modèlent, construisent l'œuvre historique »¹¹. Spécialiste de l'Antiquité, mais surtout détenteur de la chaire d'histoire du christianisme à la Sorbonne depuis 1945, collaborateur de la revue *Esprit*, spécialiste de saint Augustin et de la patristique, il est un exemple d'historien profondément catholique qui ne ramène pas l'herméneutique des processus de l'histoire à l'exégèse de la providence divine. De même que Marrou, Maurice Séguin cherche moins, dans l'histoire, des déterminismes (qu'ils soient d'ailleurs spirituels ou matériels) que des déterminations¹², il avoue croire plus volontiers à des évolutions qu'à des révolutions, même tranquilles.

Les notes du cours elles-mêmes suivent une lente évolution. Il semble, d'après les témoignages, que l'essentiel en était fixé au début des années cinquante¹³, puisque Maurice Séguin paraît surtout avoir tiré les principes sous-jacents à sa thèse elle-même. Mais il ne cesse de les remodeler. On peut comparer, par exemple, les cinq parties qu'il distinguait dans un polycopié du cours du début des années 1960 avec les six parties du cours de 1965-1966 qui a été publié. De l'un à l'autre, peu de changements, et pourtant cruciaux, puisque ce sont les sous-titres qui acquièrent, avec les capitales, une importance décisive :

1. L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL : vie et conditions de vie ;
2. LES FORCES POLITIQUES, CULTURELLES, ÉCONOMIQUES : dynamique de science des forces intégrales organisées de la société, en tant que celle-ci est un tout qui se tient [...] ;
3. LES RAPPORTS ENTRE LES SOCIÉTÉS CIVILES : la sociologie du national ;
4. LES RAPPORTS ENTRE LES SOCIÉTÉS CIVILES ET RELIGIEUSES : L'État et l'Église ;
5. LA FORMATION DES NATIONS : par le processus de colonisation (collectivité intégrale)¹⁴.

Par contre, voici comment se présente le cours de 1965-66 :

- sur l'homme et la société en général : VIE ET CONDITIONS DE VIE ;
sur les forces politiques, économiques, culturelles et leur interaction : DYNAMIQUE INTÉGRALE (INTERNE) DE LA SOCIÉTÉ ;
sur les rapports entre les sociétés civiles : SOCIOLOGIE DU NATIONAL ;
sur les rapports entre LE NATIONAL ET LE SOCIAL ;
- sur les rapports entre la société civile et la société religieuse : ÉTAT ET ÉGLISE
- sur la formation de NATIONS par la colonisation : COLONISATION INTÉGRALE.

En s'éloignant d'intitulés très généraux et en privilégiant, du coup, les anciens sous-titres, Maurice Séguin met à jour des normes beaucoup plus claires pour ses interprétations. J'en retiens surtout quatre éléments : la nécessité de penser l'*intégralité* de la société (et non seulement telle ou telle de ses composantes), l'importance de référer la formation sociale à une dynamique *nationale*, le fait de mettre justement de l'avant le caractère *dynamique* des processus et, enfin, l'inscription de cette dynamique dans la notion de *vie*.

C'est par cette dernière qu'il faut commencer car elle sert manifestement de base continue dans la partition des normes. Cette partie sur la vie opère sur une analogie explicite entre l'individu et la société. Bien entendu, Maurice Séguin indique les limites de l'analogie et ne se contente pas de plaquer l'un sur l'autre, mais cette analogie offre quand même une fonction heuristique importante qui nous permet de mesurer que, conceptuellement du moins, penser la société commence avec le fait de penser l'individu dans ses caractéristiques fondamentales. Or la première de ces caractéristiques réside dans le fait que « vivre, c'est agir » (p. 126) ; du coup, la plénitude d'une existence dépendra de la capacité de l'individu ou de la société à être maître de ses actions : dépendance ou autonomie, voilà l'alternative incontournable.

Il ne faudrait pas croire pour autant que le solipsisme pour l'individu ou l'isolationnisme pour la société deviennent les conditions du bonheur. On ne s'enrichit qu'au contact des autres, sinon on stagne dans la solitude. Mais cet enrichissement n'est « capitalisable » qu'à condition de conserver la maîtrise de ses actions. Si le contact avec les autres contraint et force à agir en fonction de désirs ou de coutumes étrangères, alors l'individu ou la nation subissent une oppression. Maurice Séguin distingue une « oppression accidentelle » (que ce soit persécution volontaire ou négligence involontaire) d'une « oppression nécessaire » qui est impliquée par le fait même de voir sa capacité d'agir confisquée ou maîtrisée par d'autres que soi. Autrement dit,

quelles que soient la justice et la bonté éventuelles de ceux qui possèdent l'agir, ils opprimeront nécessairement ceux qu'ils dominent¹⁵. On ne saurait donc trouver de bénéfiques que marginaux dans la réception ou la protection s'ils témoignent d'une inégalité fondamentale des forces en présence. En rapportant la vie sociale à la maîtrise de l'agir collectif, Maurice Séguin implique de prendre en compte tous les rapports de force effectifs qui déterminent son véritable enrichissement ou son inéluctable appauvrissement. Ces rapports de force sont aussi bien matériels qu'intellectuels, mais ils traduisent toujours dans la langue du droit une inégalité de fait : « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste »¹⁶, disait déjà Pascal.

Si cette conception des rapports de force et d'une oppression nécessaire repose sur le principe selon lequel « la nature même de la vie [...] c'est agir » (p. 130), d'où provient donc cette importance de la vie comme action ? Il s'agit, à l'évidence, d'un lieu commun de l'époque, dans la mesure où l'on voit bien un Raymond Aron par exemple, que cite souvent Michel Brunet dans son cours de méthodologie, en faire la valeur qui sauve le relativisme historique : « on parvient à comprendre les perspectives, même quand elles apparaissent contradictoires, et à voir dans leur multiplicité non la marque d'une défaite mais une expression de la vie »¹⁷. Plus généralement, on pressent là les divers effets de philosophies qui sont, sur des modes divers, des pensées de la vie et de l'action : que l'on reprenne l'influence possible d'un Nietzsche, d'un Bergson ou d'un Dilthey, il est à chaque fois question d'une valeur de la vie. Sans avoir eu besoin de lire ces auteurs (peu fréquentés dans le collège classique des années 1930), la synthèse d'Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (1954), que Maurice Séguin connaissait assurément, en reprend certains principes. Pour ne mentionner que Dilthey, qui eut sans doute le plus d'influence directe sur la pratique historiographique, il cherche à montrer comment c'est la vie qui, dans son jaillissement même, élabore et construit des formes qui se fixent lentement sous l'apparence de normes. Or c'est à l'évidence très proche de ce que Maurice Séguin tente lui-même de mettre en place¹⁸.

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, ou *Trois réformateurs* qui est cité dans le cours de méthodologie de Michel Brunet et dont Maurice Séguin a lui aussi conservé des citations pour ses étudiants. C'est d'autant plus notable qu'aucun de ces textes de Maritain, à la différence de tous les autres cités dans ces cours, ne concerne directement l'écriture de l'histoire. Cela vaut donc la peine de s'y attarder, si le lecteur veut bien me permettre un long détour¹⁹.

Dans *Art et scolastique*, Jacques Maritain tâche de redonner de façon synthétique l'essentiel de l'esthétique de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci n'a jamais écrit de traité d'esthétique pour la bonne raison que cette discipline n'existait pas à son époque, mais, de manière totalement anhistorique, Jacques Maritain tisse, à partir d'éléments divers de la *Somme théologique*, les éléments de cette esthétique thomiste. Or dans le cours de cette reconstruction, il reprend une distinction importante entre l'agir et le faire (que note scrupuleusement Maurice Séguin dans son résumé de l'œuvre) :

L'Agir [...] consiste dans l'usage libre, en tant que libre, de nos facultés, ou dans l'exercice de notre libre arbitre considéré non par rapport aux choses elles-mêmes ou aux œuvres que nous produisons, mais purement par rapport à l'usage que nous faisons de notre liberté. [...] Ainsi l'Agir est ordonné à la fin commune de toute la vie humaine, et il intéresse la perfection propre de l'être humain. [...] Par opposition à l'Agir, les scolastiques définissaient le Faire comme l'action productrice, considérée non 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 ou telle fin particulière, prise à part et se suffisant, non à la fin commune de la vie humaine, et il a rapport au bien ou à la perfection propre, non de l'homme opérant, mais de l'œuvre produite. Le domaine du Faire est le domaine de l'Art, au sens le plus universel du mot. [...] Mais si l'art n'est pas humain par sa fin, il est humain, essentiellement humain, par son mode d'opérer²⁰.

La distinction de l'agir et du faire est classique : non seulement Maritain la trouve-t-elle chez saint Thomas d'Aquin, mais surtout celui-ci la reprend d'Aristote. Il s'agit de faire la différence entre l'agir qui est à lui-même sa propre fin et le faire qui ne trouve de finalité que dans la production d'un objet. Dans l'ordre des vertus intellectuelles, la science ou la sagesse portent sur des réalités nécessaires, mais aux réalités purement contingentes correspondent l'art, d'un côté, la prudence, de l'autre. L'art est la règle de raison dans la fabrication des choses, la prudence est la règle de raison dans la conduite de la vie. Le faire, qui relève de l'art, s'occupe donc des matières extérieures ; l'agir, qui concerne la prudence, occupe, lui, l'intériorité de l'agent. Bien vivre consiste, essentiellement, à bien agir²¹.

Il ne faut surtout pas croire que l'on aurait ainsi l'équivalent du propos bien moderne dont Maurice Séguin, à la suite de Jacques Maritain, se fait l'écho : « vivre, c'est agir ». Car la dimension du « bien » qui lui est allié en change profondément l'aspect. La vie, pour les Anciens, est une évidence, y compris la vie politique : il est naturel de s'assembler et Aristote peut qualifier l'homme de « vivant politique » (*politikon zoon* : il est, en effet, préférable

de traduire *zoon* par « vivant » plutôt que par « animal » comme le fait la tradition depuis les Latins). Par conséquent, la question qui occupe les Anciens est : puisque nous vivons ensemble, comment nous arranger pour bien vivre ensemble ? alors que, pour les modernes, la vie sociale n'a plus rien d'évident et il faut en légitimer la teneur même (d'où les contrats sociaux, les passages phantasmés d'état de nature à société civile, de multitude à peuple, etc.). Les fables d'origine sont significatives : à celle du *Protagoras* de Platon où Zeus finit par donner aux hommes dispersés et mangés par les bêtes l'art du politique (avec *aidôs*, le respect, et *dikè*, la justice) ; Hobbes répond, dans son *Leviathan*, par la construction artificielle de la souveraineté issue de la seule raison des hommes. Quand la vie est donnée, il reste aux hommes à savoir comment l'organiser au mieux. Quand il faut la construire, on doit d'abord en justifier la nécessité.

Une autre différence qu'escamote Jacques Maritain touche la notion d'« art ». Il est clair que, pour saint Thomas d'Aquin, elle ne concerne que la fabrication artisanale, d'où cette distinction entre l'agir qui trouve sa finalité dans le geste même et le faire qui doit produire un objet, que ce soit pour son usage personnel ou pour être échangé sous la forme de marchandise. Jacques Maritain glisse constamment de la lettre du texte thomiste à des considérations sur l'art au sens esthétique du terme. C'est pourquoi, par exemple, tout en maintenant l'idée que l'agir implique la recherche d'une « perfection propre de l'être humain », et que le faire, en toute logique, ne se préoccupe que de la production des choses (sans rapport aucun à la finalité de la vie humaine), il doit néanmoins déceler une humanité propre à la construction des œuvres²². Puisque la fin ne peut vraiment valoir pour les œuvres, on doit se rabattre sur les moyens : le *modus operandi* ferait ainsi l'enjeu humain de l'objet fabriqué.

Il serait trop facile d'accuser Jacques Maritain de ce genre de manipulation, il répond, en fait, aux exigences de la modernité. Depuis le XVIII^e siècle, l'art a pris une valeur esthétique et demande à être pensé dans ce cadre. Mais, surtout, c'est tout l'enjeu politique de la vie et de la distinction de la fin et des moyens qui s'est déplacé. Là où saint Thomas d'Aquin pouvait encore saisir l'essence de la liberté dans l'activité politique qui était, dans l'action même, sa juste finalité, la liberté des modernes doit se montrer dans les œuvres produites. Pour les Anciens, l'homme libre était un citoyen, pour les modernes, ce doit être un artiste.

Il faut revenir à Aristote afin de bien apprécier ces déplacements. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, au moment où il s'agit de définir la prudence, Aristote s'exprime ainsi : « la prudence ne saurait être ni une science ni un art : une science parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est ; un

art, parce que le genre de l'action [*praxis*] est autre que celui de la production [*poiesis*]. Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règles vraies, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin »²³. Il est évident, chez Aristote, que la valeur politique éminente va du côté de la prudence et non de l'art, de la *praxis* et non de la *poiesis*. Même si la prudence, s'occupant du contingent (« l'objet de l'action peut être autrement que ce qu'il est »), ne peut se hisser au niveau de la science qui a affaire au nécessaire, elle n'en demeure pas moins la caractéristique de l'homme libre, autrement dit du bon citoyen. Dans un passage sur l'esclavage, Aristote fera bien la différence entre le maître dont la vie est, par définition, action, *praxis*, alors que l'esclave est voué à la production, *poiesis*²⁴. Il serait, bien entendu, nécessaire de mettre en relation cette conception philosophique avec l'histoire de la cité grecque, en particulier athénienne, et de voir comment elle traduit d'une certaine façon, non seulement une méfiance fondamentale pour le travail, l'artisanat, mais plus généralement le refus d'être voué aux nécessités de l'existence²⁵ : l'homme ne naît pas naturellement libre, il se fait libre à l'intérieur de la cité par une vie de loisir politique tout entière vouée à la bonne action qui est donc bien à elle-même sa propre fin, sa juste « récompense ». L'esclave ou l'homme de la production s'« aliène », dirait-on aujourd'hui, dans des biens fabriqués qui ont pour seul but d'assurer sa survivance : ils trouvent donc leurs fins dans des objets extérieurs, pour des biens privés, au lieu de les trouver en eux-mêmes pour le bien commun.

On comprend alors mieux le déplacement que Jacques Maritain impose à ces concepts : puisque la vie moderne opère sur la possible capitalisation des biens privés pour l'amélioration du bien commun ; puisque les nécessités et l'intérêt sont devenus les maîtres mots de la politique ; puisque la construction de la société est produite par les hommes eux-mêmes, en tant qu'êtres rationnels, possédant la force de leur travail ; puisque la liberté est naturellement acquise, mais sans cesse à défendre, dans une société où chacun est *a priori* l'égal de tous ; alors il est logique que les valeurs de l'agir et du faire tendent à s'inverser dans ce que l'on peut appeler une *biopolitique*²⁶. On peut, certes, conserver le nom, mais il est clair que, désormais, le faire est une « action productive », comme l'affirme Jacques Maritain. La *poiesis* a envahi la sphère de la *praxis* : maîtriser les moyens d'opérer est plus important que trouver dans l'action libre sa propre finalité. La *poiesis* apparaît même plus complexe que la *praxis*, dans la mesure où elle est à la fois action et production. C'est en elle que se révèle la liberté naturelle de l'artiste et,

par extension, de tous les hommes, puisque chacun doit se créer lui-même (« devenir ce qu'il est » pour prendre un grand motif de l'ontologie moderne) dans une formation sociale qui doit, elle aussi, s'auto-crée. Que serait cette auto-création, ce « devenir ce qu'on est », à l'échelle d'une communauté ? C'est ce que nous appelons une *nation*.

Revenons donc à Maurice Séguin et à ses principes. « Vivre, c'est agir » suppose, de façon lointaine, une ontologie, de façon immédiate, une politique. Dans le rapport de forces qui sous-tend les relations entre les hommes, à partir du moment où l'égalité est devenue naturelle et où la liberté de chacun doit sans cesse être défendue contre les multiples aliénations possibles, l'action est *d'abord* réaction : la temporalité de la modernité (au moins d'un point de vue politique) est, contrairement à ce qu'on croit en général, le *retard*.

Tel est ce qui alloue aux formations sociales un équilibre fait d'instabilité chronique. « Monde en perpétuelle crise de croissance » (p. 134), dit de la façon la plus positive possible Maurice Séguin : on oublie la crise au profit de la croissance, on croit à la perpétuité de ce monde condamné à la crise – condamné, car 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 forces 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 lui²⁷. 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 forces.

Tel est ce qui engendre, pour Maurice Séguin, une médiocrité générale qui n'est pas simplement un juste milieu : « On ne saurait refuser les bienfaits de la collaboration, mais on s'expose à être exploité, dominé et annexé. L'autonomie est un des pôles de la vie de société, mais elle s'accompagne du risque de replis et de refus stériles. [...] Les grandes civilisations [...]

traînent avec elles, même à leur apogée, tout un cortège de médiocrités et de tares [. . .]. La médiocrité est la règle générale » (p. 134-135). Cela n'empêche pas que cette médiocrité ait ses règles, comme la crise de croissance a ses lois. C'est pourquoi Maurice Séguin peut parler d'une « économie progressive », au sens où, par exemple, il y a une « inéluctable poussée de la division du travail » (p. 144) qui génère le passage de l'agriculture à l'industrie et aux activités financières. Mais cette progression n'est pas neutre, c'est aussi un progrès par où un pays industrialisé et commerçant s'avère économiquement plus puissant qu'un pays où domine l'agriculture. De la même manière, il existe une « politique progressive » où la fonction purement réglementaire de l'État se développe dans la capacité à organiser la vie sociale et à intervenir sur le marché.

Ces deux formes de progression, qui suivent la pure logique de développement des sociétés, permettent aussi d'établir que, pour l'histoire du Canada, d'une part, la possession des moyens de production industrielle et des places financières ont propulsé les anglophones en avant des Canadiens français retenus au stade agricole, d'autre part, l'interventionnisme du gouvernement Lesage consonne enfin avec le développement de l'État fédéral et laisse logiquement derrière lui la « grande noirceur » duplessiste.

Quant à la culture, elle aussi doit être « progressive », puisque Maurice Séguin souligne les interactions nécessaires des divers domaines, mais on s'aperçoit vite que cette progression ne peut guère épouser que le développement des sciences (les arts sont ravalés entre parenthèses, et l'on ne voit pas vraiment en quoi pourrait consister ce « progrès » ; quant aux coutumes, elles ne sont même plus mentionnées). Dans la liste des interactions et des influences concrètes qu'exercent les divers champs sur leurs voisins, il est clair que la culture est beaucoup plus déterminée par l'économie et la politique qu'elle ne les détermine. La dynamique intégrale se déploie moins en gerbe qu'en faisceau²⁸. L'histoire n'est certes pas linéaire, mais certains passages sont nécessaires et la progression suit des parcours balisés, comme un cours d'eau qui doit épouser les inclinaisons du terrain pour aller vers la mer.

La dynamique, dont Maurice Séguin tâche ainsi de mettre à jour les normes, conduit manifestement vers un lieu : la nation. Dès qu'il y a groupement d'hommes, il doit naturellement prendre la forme d'une nation, puisque la vie collective repose sur l'agir, l'agir sur la maîtrise des moyens politiques, économiques et culturels de se développer et cette maîtrise sur l'autonomie d'une nation et sa capacité à être reconnue par d'autres groupes.

Cependant, les nations n'opèrent pas toutes au même niveau d'autonomie. Certaines avoisinent le degré zéro de l'indépendance lorsqu'elles sont assimilées et ne sont plus qu'un vestige de nation. D'autres sont annexées et

subissent donc une subordination politique, économique et culturelle, sans possibilité de souveraineté en aucun de ces domaines. Un certain nombre de nations peuvent bien posséder une souveraineté politique, la puissance économique ou culturelle de voisins encombrants les prive néanmoins d'une véritable autonomie sur leur agir collectif : ce sont des nations satellites. Enfin, on parvient au stade de la nation indépendante qui a pleine souveraineté sur tous les champs d'expérience de la vie collective – à ceci près que même les plus grands empires et les plus fortes puissances se trouvent toujours en butte aux autres nations qui limitent leurs volontés : « il n'y a jamais de rendement collectif maximal » (p. 135). Même si l'on se dit que « la réussite "normale" consiste à être *suffisamment* maître chez soi, en politique, en économique et au culturel » (p. 165), Maurice Séguin en tire, encore une fois, la conséquence logique : « le succès est rare : le succès "normal" complet n'est atteint que par une infime minorité... [...] le "NORMAL" est donc "EXCEPTIONNEL" ! » (p. 165).

Il faut un véritable courage de la pensée pour accepter de tirer, avec une imperturbable logique, les effets paradoxaux de ses conceptions. Sans même conserver l'idéal pieux d'une autonomie parfaite, « être *suffisamment* maître chez soi » est à ce point rare qu'il faut bien admettre que l'état normal de la nation est, en règle générale, anormal ! Les *normes*, que Maurice Séguin reconstruit dans la logique des rapports de forces, débouchent ainsi sur une *anormale normalité*...

Est-il légitime de retraduire « exceptionnel » en « anormal » ? À un certain niveau, oui : si la règle de développement des nations ne se déploie jusqu'au bout de sa logique que de façon exceptionnelle, alors la normalité à laquelle on accède apparaît bien hors-norme. À un autre niveau, pourtant, la notion même d'exception doit être conservée, car elle consonne avec un processus qui touche l'ordre politique moderne, ce que les juristes appellent l'« état d'exception » : le fait de sortir des normes légales pour une raison de nécessité supérieure et d'attribuer les pleins pouvoirs à un gouvernement exécutif. Le vieil adage médiéval « *necessitas non legem habet* » (la nécessité n'a pas de loi) désignait une circonstance extraordinaire où la force de la loi était suspendue pour être remplacée par la « loi » d'une autre force, celle de la nécessité. Or les sociétés modernes ont donné à la nécessité un statut d'une tout autre portée puisqu'elles en ont fait la source même de la loi (pour le dire de façon hobbesienne : la guerre nécessaire de tous contre tous a voué les hommes au contrat social et à la production de lois par le souverain). Du coup, c'était laisser s'installer lentement le principe selon lequel l'état d'exception se révélait comme l'état normal des sociétés. C'est pourquoi, dans sa *Théologie politique*, Carl Schmitt peut en venir à lier ouvertement la décision

(*Entscheidung*), comme marque du souverain, à la norme (*Norm*), dans la mesure où la norme et la décision de suspendre la norme relèveraient toutes deux de l'institution du droit de la nation face à la menace pesant sur la vie du groupe dans son ensemble.

C'est, en général, face à une guerre extérieure ou intérieure que l'état d'urgence ou l'état d'exception est déclaré, mais en 1920, face à des conflits sociaux importants, le gouvernement britannique n'hésite pas à renouer avec l'état d'urgence appliqué durant la guerre de 1914-1918 : l'article 1^{er} de l'*Emergency Powers Act* affirme que « chaque fois qu'il semble à Sa Majesté qu'ait été menée ou que soit sur le point de l'être une action venant de personnes ou de groupes d'une nature et d'une envergure telles que l'on puisse présumer qu'en perturbant la fourniture et la distribution de nourriture, d'eau, de carburant ou d'électricité ou encore les moyens de transport, elle prive la communauté ou une partie de celle-ci de ce qui est *nécessaire à la vie*, Sa Majesté peut en une proclamation [...] déclarer l'état d'urgence »²⁹. C'est de cet acte que s'inspire Pierre Elliott Trudeau quand il promulgue la loi sur les mesures de guerre. Empire de la nécessité et conservation de la vie vont de pair. Dans l'ordre politique, ils sont même si intimement liés au principe de souveraineté que se généralise l'exception. Au point que Walter Benjamin a sans doute raison d'affirmer que « l'état d'exception est devenu la règle »³⁰.

Le paradoxe (l'anormale normalité) auquel parvient Maurice Séguin n'est donc ni anodin ni personnel : il dévoile quelque chose de la structure même de la conception moderne de la souveraineté. C'est ce qui le conduit à voir dans l'histoire du Québec une double impasse : d'un côté, une indépendance impossible, dans la mesure où le rapport de forces économique, politique et démographique n'est pas en faveur des Canadiens français ; d'autre part, une assimilation impossible, dans la mesure où le poids démographique, les résistances économiques, politiques et culturelles de ces mêmes Canadiens français, empêchent un complet abandon au pouvoir anglais. Destin ou volonté chers à Lionel Groulx ne sauraient opérer que sous la forme d'auto-illusions – ou, au mieux, de causes mineures – sans prise ni sur la logique des phénomènes ni sur la réalité des forces en présence, et même si l'émancipation était réalisable, le pragmatisme de Maurice Séguin lui fait alors rechercher le rapport de forces interne à la nation : « L'émancipation nationale du minoritaire, de la nation annexée, est possible ou impossible selon les circonstances [...]. La volonté n'est pas toujours le principal facteur. [...] Et même si elle était réalisable, à quel prix le sera-t-elle ? Serait-ce à l'avantage de cette nation ? Et à l'intérieur de cette nation, au profit de quelle classe ?... » (p. 188).

Que reste-t-il à faire ? En définissant, par une logique qui semble imparable, la double impasse de la nation canadienne-française, Maurice Séguin ne paraît pas donner beaucoup d'espoir. Il faut, pourtant, relativiser

cette impression, car il est une action qu'il met, ponctuellement, de l'avant : « *Parasiter* de la manière la plus autonome possible au régional d'abord, au central aussi. . . » (p. 189, mes italiques). Or il en fournit un modèle même dans sa pratique historiographique. Je me demandais plus haut pourquoi il se servait des historiens anglo-saxons plutôt que de l'école des Annales : une réponse pourrait résider dans la volonté de se servir des outils économiques de la nouvelle histoire anglophone du Canada pour mieux en détourner la logique intrinsèque et réécrire autrement l'histoire du Canada français. Bref, sa thèse de 1947 consisterait, d'un point de vue méthodologique, à *parasiter les normes* anglophones afin de proposer une nouvelle histoire de la nation canadienne-française. Il fait un peu comme les premiers historiens professionnels en France, autour de la *Revue historique* (lancée en 1876 peu avant que l'université française ne crée la première licence d'enseignement de l'histoire en 1880) qui reprennent, en plein désarroi après la défaite contre les Allemands et la perte de l'Alsace-Lorraine, les méthodes mêmes des historiens d'outre-Rhin pour réécrire l'histoire française et les valeurs de la République³¹.

Le parasite est celui qui se nourrit à une table qui n'est pas la sienne. Si le traité de Paris a « arraché la colonie à son milieu nourricier » (p. 231), il reste aux Canadiens français à arracher aux « maîtres anglais » une place à leur banquet : la référence au parasite est une manière de poursuivre l'image nourricière en en déplaçant la logique et en sortant du constructivisme bien moderne. Car le parasite ne produit, bien entendu, rien ; mais on ne peut dire que le parasité donne quoi que ce soit. Il n'y a pas d'échange marchand, mais il n'y a pas non plus d'échange de dons. Le parasite s'installe à la table de son voisin et fait comme chez lui. À la limite, il pourrait échanger quelques bons mots ou le simple spectacle de son appétit ou de son culot contre le repas qui lui est concédé. On pourrait dire qu'il échange de la présence obsédante contre de la subsistance : d'où ses deux aspects, tantôt emmerdeur, tantôt fascinant. Le parasite ne cherche pas à échapper aux nécessités de la vie, au contraire, il en affiche avec humour le caractère incontournable. Mais il se refuse à y produire quoi que ce soit. Comme le souligne Michel Serres, « le producteur joue le contenu, le parasite joue la position. [...] Jouer la position, jouer le lieu, c'est dominer la relation. C'est n'avoir relation qu'à la relation même. Jamais aux stations d'où elle vient, où elle va, ni par où elle passe. Jamais aux objets comme tels et sans doute jamais aux sujets comme tels. Ou plutôt à ces points comme opérateurs, comme sources de relations. Et c'est là le sens du préfixe para dans le mot parasite : il est à côté, il est auprès, il est décalé, il n'est pas sur la chose, mais sur sa relation. Il a des relations, comme on dit, et en fait un système »³². La logique du parasite, en

s'inscrivant sur les relations mêmes, esquive et le donné et le construit, et les valeurs-travail de la production et la valeur-désir du don. Sans doute Maurice Séguin n'avait-il pas en tête toute cette logique du parasite ni assurément l'envie de déconstruire une modernité québécoise dont il sentait bien qu'il contribuait à sa construction. Mais la posture originale qu'il tente de tenir lui fait à la fois participer à cette grande construction et adopter une position décalée dont l'image la plus évidente est sa faible « productivité » écrite.

Maurice Séguin s'est ainsi trouvé, en quelque sorte, « parasite » par ses collègues Michel Brunet et Guy Frégault qui ont produit à sa place de nombreux ouvrages (c'est aussi le destin du parasite que d'être parasite). Cependant, on peut faire deux hypothèses supplémentaires sur ses peu nombreuses publications, au delà des explications psychologiques rituelles : d'une part, si Maurice Séguin a pris au sérieux le règne de la contingence et la nécessité d'assouplir sans cesse ses normes en fonction des événements, alors la meilleure possibilité est encore de publier de façon posthume, comme une coupe dans un nœud instable de relations ; d'autre part, si les normes sont travaillées par l'exceptionnel, cela génère aussi un blocage de la normalité des normes et une difficulté de les écrire ou de s'en servir pour composer des interprétations. En tous les cas, il paraît évident que le débat récent entre historiens révisionnistes ou post-révisionnistes reconduit, en son cœur, le paradoxe mis à jour par Maurice Séguin.

Il resterait alors à poursuivre la logique postulée par Maurice Séguin et à réécrire une nouvelle histoire du Québec : ni un Québec dont la vocation répondrait à un destin national instauré par Dieu, ni un Québec dont le rapport de forces présent rend l'indépendance aussi douteuse que l'assimilation, mais un Québec parasite (jusqu'à parasiter sa propre construction comme nation). Cette figure aurait l'intérêt de délaïsser la problématique moderne de la liberté (que ce soit le libre-arbitre du maître ou l'émancipation de l'esclave) pour nous orienter plutôt vers la question de l'égalité, donc des inégalités, autrement dit des relations. La liberté est toujours celle de l'Un (individu ou peuple), l'égalité ou l'inégalité pose sans cesse des rapports (sociaux).

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Une première version de ce texte a été publiée sous le titre : « La construction de la modernité historiographique au Québec : *Les Normes* de Maurice Séguin », *Constructions de la modernité au Québec. Actes du colloque de Montréal, 6-8 novembre 2003*, Ginette Michaud, Elisabeth Nardout-Lafarde (dir.), Québec, Lanctôt Éditeur, 2004, p. 176-204.

2. Lettre de René Lévesque du 29 août 1984, Fonds Maurice Séguin, Archives de l'Université de Montréal, p. 221, boîte 2451.
3. *Maurice Séguin, historien du pays québécois vu par ses contemporains, suivi de Les normes de Maurice Séguin*, édité par Robert Comeau, Montréal, VLB éditeur, 1987 ; *Les normes de Maurice Séguin : le théoricien du néo-nationalisme*, Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant (dir.), Montréal, Guérin, 1999.
4. Voir Ronald Rudin, « La quête d'une société normale. Critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995, p. 9-42 (traduction d'un article paru précédemment en anglais) ; auxquels répondent plusieurs articles du *Bulletin d'histoire politique*, vol. 4, n° 2, 1995 sous le titre « Y a-t-il une nouvelle histoire du Québec ? ». Puis Ronald Rudin publie *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, Toronto Press, 1997 (traduit en 1998 sous le titre *Faire de l'histoire au Québec*, Québec, Les éditions du Septentrion), où Rudin marginalise clairement l'École de Montréal, à quoi répond l'article de Pierre Tousignant, « Maurice Séguin et l'historiographie québécoise revisitée par Ronald Rudin », dans *Les normes de Maurice Séguin*, p. 245-258.
5. Lionel Groulx, *La naissance d'une race. Conférences prononcées à l'Université Laval (Montréal, 1918-1919)*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919, p. 110.
6. Lionel Groulx, *La naissance d'une race*, p. 293. Ce sont sur les mêmes principes que sont justifiées les faiblesses du développement économique, en particulier industriel et commercial, par Mgr Louis-Adolphe Pâquet dont on voit bien la proximité avec le chanoine Groulx : « Or, ce sacerdoce social, réservé aux peuples d'élite, nous avons le privilège d'en être investis ; cette vocation religieuse et civilisatrice, c'est, je n'en puis douter, la vocation propre, la vocation spéciale de la race française en Amérique. Oui, sachons-le bien, nous ne sommes pas seulement une race civilisée, nous sommes des pionniers de la civilisation [. . .]. Notre mission est moins de manier des capitaux que de remuer des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée », *Annales de la société Saint-Jean-Baptiste de Québec*, vol. 3, 1902, repris dans *La vocation de la race française en Amérique du Nord*, Québec, Le Comité Permanent de la Survivance Française en Amérique, 1945, p. 35.
7. Je rappelle que la notion de civilisation apparaît au xviii^e siècle dans le cercle des physiocrates : le marquis de Mirabeau en est le premier utilisateur connu dans son traité *L'amy des hommes*, en 1756, et il en développe certains tenants de façon plus explicite dans un traité resté manuscrit *L'amy des femmes, ou traité de la civilisation* (sur ce dernier, je me permets de renvoyer à un de mes articles, « La civilisation et le bégaiement : essai sur la mélancolie moderne », *Littératures classiques*, n° 50, 2004, p. 249-267). La civilisation a d'office partie liée avec les sociétés modernes : c'est la représentation qu'elles se forment d'elles-mêmes, représentation euphorisante et grandiloquente est-il à peine besoin de préciser. Par ailleurs, on trouve dans un cours de Michel Brunet de 1954-55 intitulé « Civilisation : aux origines européennes » (Fonds Michel Brunet, Archives de l'Université de Montréal), une réflexion très significa-

tive sur les usages du concept de civilisation qui est, pour lui, « une ascension vers une organisation sociale supérieure » (p. 3) ; mais il prend garde aussi de ne pas le restreindre à « un sommet, un couronnement », ce qui lui permet d'utiliser le terme non seulement pour la France, mais aussi pour les « Canadiens » et les « Canadiens » : il suit là, dès le début des années cinquante, l'histoire des deux Canadas suggérée par son collègue Maurice Séguin (voir, par ailleurs, son ouvrage *La présence anglaise et les Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*, Montréal, Éditions Fides, 1954).

8. Maurice Séguin, *La « nation canadienne » et l'agriculture (1760-1850). Essai d'histoire économique*, préface de Jean Blain, Les Éditions Boréal Express, 1970, p. 253-254. Il est curieux de voir les références omniprésentes dans cette thèse aux historiens anglophones, surtout aux historiens de l'économie et de la colonisation (H. A. Innis, D. G. Creighton, W. B. Munro, G. S. Graham, H. U. Faulkner), alors même que les travaux de l'école des Annales, en particulier ceux de Marc Bloch (*Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1931, avec son insistance sur le paysage et les mutations du monde rural, ou *La société féodale*, 1939, et son étude de la dimension sociale et non simplement juridique des seigneuries) recourent certaines analyses de Maurice Séguin sur la géographie physique et économique de la vallée du Saint-Laurent ou sur les effets de la survivance des seigneuries à l'intérieur du régime britannique. Soit il ne lit pas l'historiographie française récente (il ne se réfère qu'à un ouvrage de Daniel Zola sur *L'agriculture moderne* de 1917), soit il cherche surtout à contrer les historiens anglophones sur leur propre terrain, en se servant de leurs outils analytiques pour réécrire l'histoire des Canadiens français. Je reviendrai sur cette deuxième interprétation en conclusion. Pour la première, on peut observer que le Langlois-Seignobos (qui date de 1898) demeure le manuel de base pour Michel Brunet (et sans doute pour Maurice Séguin tant ils sont proches), or l'école des Annales s'était légitimée contre la tradition sorbonnarde de Seignobos. Même si l'on ne saurait réduire Charles Seignobos à la caricature qu'en fait Lucien Febvre (elle touche beaucoup plus un Fustel de Coulanges dans ses productions d'après la défaite de 1870), il est en partie vrai qu'il maintient une forte importance de l'histoire politique et des grands événements, en tâchant néanmoins de les lier à des analyses économiques et sociales. On comprend peut-être alors le désir de Maurice Séguin de maintenir une étude du politique (la « nation canadienne »), quand bien même il produit un travail d'histoire économique proche des *Annales*.

9. En ce sens, on comprend très mal comment Ronald Rudin peut affirmer que « Ces historiens, de Garneau à Ouellet [englobant donc l'École de Montréal et Maurice Séguin dans le lot], ont capitalisé sur les valeurs des Québécois, écartant le rôle des facteurs structurels » (« la quête d'une société normale », p. 11). L'idée même que la rupture entre l'École de Montréal et les révisionnistes se situerait généralement dans la révélation, chez ces derniers, des facteurs structurels déterminants semble laisser de côté ce qui a constitué justement le déplacement radical par rapport à l'historiographie groulxiste. Que les révisionnistes aient pu montrer que l'oppres-

sion économique n'a pas été aussi radicale que le pensaient Séguin et ses collègues remet en cause leur interprétation de la conquête, mais se fonde sur des postulats analytiques identiques. Tout au plus peut-on dire que Séguin tâchait d'intégrer un ensemble de données (démographiques, économiques, politiques et culturelles) là où les révisionnistes privilégient les références économique-démographiques. Cependant, même chez Séguin, comme nous le verrons, le culturel et les mentalités n'apparaissent guère que comme des effets et n'ont que de rares influences sur les autres facteurs.

10. Je me réfère à l'édition de Pierre Tousignant et Madeleine Dionne-Tousignant des *Normes* (1999) et donnerai désormais la référence aux pages entre parenthèses dans le corps du texte. Plus généralement, pour une excellente analyse de l'œuvre de Maurice Séguin, voir Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise : selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Sillery, Québec, Septentrion, 1993.

11. Henri-Irénée Marrou, « De la logique de l'histoire à une éthique de l'historien », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54, juillet-octobre 1949, p. 249. Je fais cette citation parce qu'elle se trouve dans le cours de méthodologie de l'histoire (parmi plusieurs autres citations de Marrou qui apparaît comme une des références primordiales pour l'épistémologie de l'histoire dans l'École de Montréal) qu'a donné Michel Brunet au début des années 1960 et que connaissait certainement Maurice Séguin puisqu'une des feuilles d'examen pour ce cours constitué de citations à commenter se trouve aussi dans le Fonds Maurice Séguin. On pourrait aussi reprendre une autre des citations proposées par Brunet : « History indeed is a form of descriptive writing as books of travel are. It is concerned with the processes of life rather than with the meaning or purpose or goal of life », Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Londres, 1950, p. 67. En insistant sur les processus de la vie plutôt que sur son sens et son but ultime, on sort bien de tout plan divin pour analyser des structures dans la durée.

12. « Loin de conduire au relativisme, l'histoire nous délivre du déterminisme », résume Marrou dans l'avant-dernier chapitre de son ouvrage *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 299.

13. Voir Jean-Pierre Wallot, « À la recherche de la nation : Maurice Séguin », *Maurice Séguin, historien du pays québécois, op. cit.*, p. 46.

14. Maurice Séguin, « Cours d'introduction à l'histoire du Canada (H 585) », Fonds Maurice Séguin, p. 221, boîte 2451.

15. Maurice Séguin renvoie ici dos à dos les fédéralistes anglophones qui voudraient protéger la nation et la culture québécoises au nom même de leur statut supérieur ou les nationalistes à la Lionel Groulx qui verraient dans la nation canadienne-française la réalisation d'un destin providentiel jusque dans son manque de pouvoir : « Cette oppression ne saurait être écartée, supprimée par la justice, l'attention, la compréhension, le savoir-faire, la vertu de la collectivité dominante. [...] Elle ne

saurait être conjurée par le génie ou les origines “providentielles” de la collectivité remplacée, dominée » (p. 131).

16. Pascal, *Pensées*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1977, \$95, p. 102.

17. Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1985 [1961],

p. 18. Ce texte est, en fait, repris de la *Chamber's Encyclopedia* de 1946, donc strictement contemporain de l'écriture de la thèse de Maurice Séguin.

18. Très généralement, on peut trouver dans l'éducation catholique un souci de la vie tout aussi probant : il existe une photo de la classe de rhétorique de Maurice Séguin au Collège Saint-Ignace, en 1940, dont la devise est « Penser pour agir »... (Fonds Maurice Séguin, p. 221, boîte 2452).

19. Sans doute faudrait-il élargir l'enquête à l'ensemble des intellectuels des années 1930 à 1950 afin de repérer l'importance pour eux de Jacques Maritain et de sa version du néo-thomisme. François Dumont m'en a fait, par exemple, remarquer la présence notable chez Saint-Denys Garneau. On peut aussi repérer une lointaine présence de Bergson, même pour ceux qui ne l'auraient pas lu, par l'intermédiaire de la pensée de Jacques Maritain.

20. Jacques Maritain, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'art catholique, 1920, p. 14-16.

21. Je résume ici les propos de saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia Iæ, qu. 57, art. 4-5. La référence classique à la *prudence* comme source de la décision politique ne nous éloigne pas des *normes* de Maurice Séguin. Je rappelle simplement que ce terme vient du latin *norma* qui désigne l'équerre. Or on trouve, par exemple, chez Pierre Charron jouant de façon déjà moderne l'héritage aristotélo-thomiste, cette définition : « Prudence est avec raison mise au premier rang, comme la Roynie generale, surintendante et guide de toutes les autres vertus [...] ; c'est le sel de la vie, le lustre, l'agencement et l'assaisonnement de toutes actions, l'esquierre et la règle de toutes affaires, et en un mot l'art de la vie, comme la médecine est l'art de la santé », Pierre Charron, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986 [reproduction de l'édition de 1604], III, 1, p. 545.

22. Pourrait-on valablement dire que Balzac ou Renoir n'ont en tête que la perfection de l'objet qu'ils créent sans égard aucun pour ce que cette œuvre dit des hommes et pour les hommes ? Même les tenants de l'art pour l'art n'envisageraient pas de tenir leurs œuvres pour des objets aussi parfaits qu'un bidet, car ce serait le ramener à l'usage qu'on en fait, non à la jouissance qu'on en éprouve, et, à rebours, l'urinoir que Duchamp installe dans une galerie indique bien la différence des deux champs d'expérience.

23. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994, VI, 5, 1140 b 1-6.

24. Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993, I, 4, 1254 a 8.

25. Voir Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, Éditions Complexe, 1988, qui reprend des textes anciens de ces auteurs sur le statut des travailleurs qu'ils soient esclaves ou artisans.
26. On trouve chez Hannah Arendt une tentative beaucoup plus lucide (mais également problématique) de cette recomposition du trio *theoria, praxis, poiesis* avec ce qu'elle dit de la *vita contemplativa* et de la *vita activa*, et, dans celle-ci, du travail, de l'œuvre et de l'action. Voir Hannah Arendt, *The Human Condition*, New York, 1958.
27. Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIæ, qu. 47, art. 12 et qu. 48, art. 1.
28. La notion de « dynamique intégrale (interne) de la société » rejoint ce que les sociologues, inspirés par les folkloristes, nomment dans les années 1950-1960 la « société globale ». « Alors que la notion de société canadienne-française retraduisait une vision essentiellement ethnique de la nation et du rapport entre les communautés au Canada [...], le fait de considérer le Québec comme une société globale permit d'aborder dorénavant celui-ci comme une "culture sociétale" ou, si l'on préfère, comme une culture politique nationale, ou encore, une société politique pouvant s'incarner dans un État-nation », Gilles Bourque, Jules Duchastel, André Kuzminski, « Présentation : Les grandeurs et les misères de la société globale au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, p. 8. Si ces conceptions, qui ont eu leur influence manifeste sur la perception de l'histoire et de l'identité du Québec, semblent aujourd'hui plus problématiques, c'est sans doute que l'on est passé d'une dynamique intégrale interne et d'une société globale à la globalisation du monde et à une dynamique d'abord extérieure et plurielle.
29. Cité par Giorgio Agamben, *L'état d'exception. Homo sacer II,1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003, p. 37 (les italiques sont miennes). Pour une déconstruction du modèle schmittien, voir les chapitres 4 et 6. Pour une histoire plus tournée vers les modalités anciennes, voir François Saint-Bonnet, *L'État d'exception*, Paris, P.U.F., 2001.
30. Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, t. I, p. 697.
31. Voir l'article inaugural de Gabriel Monod, « Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle », *Revue historique*, n° 1, 1876.
32. Michel Serres, *Le parasite*, Paris, Hachette, 1997 [1980], p. 76-77.