FRÉDÉRIC BOILY

NAISSANCE ET CROISSANCE D'UNE «NOUVELLE RACE» : LES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES, THÉOLOGIQUES, POLITIQUES ET SOCIAUX DU NATIONALISME DE LIONEL GROULX

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (PH. D.)

Département de science politique
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL

DÉCEMBRE 2000

© Frédéric Boily, 2000

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-56823-7

Canada

UNIVERSITÉ LAVAL

Faculté des études supérieures

ATTESTATION

Ce 17e jour du mois de décembre ~~19~~ 2000, les personnes soussignées, en leur qualité de membres du jury de la thèse de Frédéric Baily, ont assisté à la soutenance de cette thèse.

NOMS	UNIVERSITÉ	SIGNATURE
SUZAN MANN	York	
Sylvie Lacombe	Laval	
John W. Hellman	McGill	
Jean-Pierre Derrienic	LAVAL	
Guy Laforest	Laval	
MAX NEMNI	LAVAL	

RÉSUMÉ COURT

Cette thèse étudie quelques aspects de la pensée d'un des plus importants intellectuels canadiens-français, l'abbé Lionel Groulx (1878-1967). Étonnamment, certains éléments essentiels à la compréhension de sa pensée restent encore aujourd'hui obscurs et, notamment, la nature de son nationalisme. La thèse défendue dans ce travail est que la conception du nationalisme de Groulx, et partant sa pensée en général, deviennent plus intelligibles lorsqu'on les évalue à l'aune d'une conception organiciste de la nation, c'est-à-dire lorsque la nation est perçue comme un organisme vivant analogue à un être humain. Cet axe d'analyse éclaire sous un jour nouveau des éléments essentiels de la pensée de Groulx tels : 1) son adhésion égale au catholicisme, qui préconise l'universalisme, et au nationalisme, qui préconise le particularisme et, 2) sa conception originale de la politique et de l'État qui a fait de lui une figure de proue du « souverainisme » sans qu'il ait jamais appuyé clairement la sécession du Québec. Notons, enfin, que lorsque la pensée de Groulx est vue sous cet angle, on perçoit mieux son actualité dans le Québec d'aujourd'hui.

Candidat

Directeur

RÉSUMÉ LONG

Cette thèse étudie quelques aspects de la pensée d'un des plus importants intellectuels canadiens français, l'abbé Lionel Groulx (1878-1967). Bien connu pour la ferveur de ses sentiments nationalistes, il est étonnant que certains éléments essentiels de sa pensée, et notamment la nature de son nationalisme, restent encore aujourd'hui obscurs. On peut noter également, une nette tendance à minimiser l'importance de son œuvre. Par exemple, de nombreux historiens font valoir que sa démarche n'était pas réellement «scientifique», alors que certains politologues, et autres spécialistes des sciences sociales, avancent que sa conception du nationalisme est aujourd'hui entièrement dépassée. Des aspects essentiels de la pensée de Groulx ont donc été peu étudiés, voire carrément mal interprétés. Par exemple, on s'est peu interrogé sur sa façon de combiner une égale ferveur envers le catholicisme – système de croyance fondé sur l'universalisme – et le nationalisme – idéologie fondée sur le particularisme –, présumant, sans doute, qu'une telle alliance allait de soi. L'ambiguïté règne également en ce qui concerne sa conception originale de la politique et de l'État qui a fait de lui une figure de proue du « souverainisme » sans qu'il ait jamais appuyé clairement la sécession du Québec. Bien que de nombreux chercheurs aient exprimé leur désaccord avec la thèse de «l'apolitisme» chez Groulx, aucun, à ma connaissance, n'a trouvé la clé de ce paradoxe.

L'axe central de la thèse présentée ici est que pour mieux comprendre la pensée de Groulx il faut examiner sous un jour nouveau les fondements même de son nationalisme de manière à en restituer la véritable nature. Plus précisément, j'essaie de démontrer que ce nationalisme est fondamentalement de nature organiciste, c'est-à-dire qu'il conçoit les nations comme des organismes vivants analogues à des êtres humains. Il s'agit là du fil d'Ariane qui guide mon analyse tout le long de mon examen des aspects, qui me semblent déterminants, de l'œuvre de Groulx. Examinés sous le prisme de l'organicisme, certains aspects de son nationalisme, ainsi que sa façon bien particulière de concevoir l'histoire, reprennent toute leur importance dans l'économie générale de sa pensée.

Je pense, également, qu'en examinant ainsi sa pensée, on se donne les outils intellectuels nécessaires pour remettre en question la thèse voulant que sa pensée soit absente des milieux intellectuels d'aujourd'hui. J'estime, au contraire, que Groulx est bien présent dans le paysage intellectuel du Québec d'aujourd'hui et je pense avoir identifié la source théorique de sa pertinence.

Candidat

Directeur

AVANT-PROPOS

Pour être menée à terme, la réalisation d'une thèse de doctorat exige le soutien intellectuel, moral et financier de nombreuses personnes. Je tiens d'abord à souligner l'aide institutionnelle et financière (le fonds de soutien) en provenance du département de science politique de l'Université Laval. Je tiens également à remercier certains professeurs qui, à divers moments, m'ont aidé dans le cheminent de mes études : Carol Levasseur, Réjean Pelletier, Raymond Hudon et Louis M. Imbeau, ainsi que les autres professeurs m'ayant enseigné ou avec qui j'ai pu discuter à un moment ou l'autre de mes études. Je remercie également le département des sciences humaines, de l'Université du Québec à Chicoutimi, de m'avoir donné l'opportunité d'enseigner deux cours.

Je suis reconnaissant envers les membres du jury pour leurs critiques, lesquelles contribuent à rendre plus solide l'argumentation de la thèse, notamment le travail effectué par Guy Laforest à la pré-lecture. Un merci tout particulier est adressé au professeur Sylvie Lacombe, du département de sociologie, pour m'avoir permis, en m'avançant des fonds, de poursuivre mes recherches sur les intellectuels des années trente. Je m'en voudrais d'oublier l'aide précieuse apportée par John Hellman, co-directeur de la thèse. En me suggérant d'explorer certaines pistes théoriques, J. Hellman a contribué grandement à enrichir la thèse. Je vais donc garder un excellent souvenir de notre collaboration.

Un coup de chapeau doit être adressé à ceux qui ont bien voulu relire mon manuscrit, principalement Geneviève Manseau mais aussi Pierre et Anne, afin de s'assurer de sa lisibilité. Merci également à tous mes amis et futurs collègues : «Fred», Éric, Aziz, Pierre, Anne, Sonia, Carol, Leïla, Robin, Philippe, Sébastien, Dany, Hugo, Jacques et Cristina. Bien entendu, ma famille, pour son soutien inconditionnel, occupe une place spéciale sur cette liste de remerciements (merci pour le cours d'anglais!).

Mais la thèse n'aurait tout simplement pas vu le jour sans l'aide inestimable de deux personnes. Je dois en effet beaucoup à mon directeur de recherche, Max Nemni. Son indéfectible soutien, tout au long des ces années, m'a permis non seulement de réaliser une excellente thèse mais aussi de m'épanouir intellectuellement. Je le remercie tout particulièrement de m'avoir initié aux «dures joies» de la rigueur intellectuelle, ainsi qu'à celles de ne jamais s'estimer satisfait qu'après avoir minutieusement relu et réécrit chaque

page de la thèse. En fait, sous sa direction, j'ai pu emprunter les chemins de l'autonomie intellectuelle : il ne tient plus qu'à moi d'y rester. Je m'estime donc hautement privilégié d'avoir travaillé avec lui. Enfin, son aide ne fut pas seulement intellectuelle, car elle fut aussi morale et matérielle (merci également à Monique Nemni pour ses encouragements).

Je termine en exprimant ma profonde gratitude envers Nathalie, ma compagne de ces dix dernières années. Il me faut surtout saluer la patience et la compréhension dont elle a fait preuve durant toutes ces années, ce qui impliquait bien des sacrifices, notamment de me laisser l'entière liberté de me consacrer à mes recherches. L'horaire de nos vies était tout simplement organisé autour du doctorat et des «activités de diffusion» amenées par la vie universitaire. Sans son soutien moral et financier, la thèse serait restée un projet à jamais inachevé. Je lui réserve donc ma plus profonde reconnaissance pour avoir accepté un tel régime de vie.

TABLE DES MATIÈRES

Page

RÉSUMÉ COURT.....

RÉSUMÉ LONG.....

AVANT-PROPOS..... i

TABLES DES MATIÈRES..... iii

INTRODUCTION..... 1

CHAPITRE UN
AUX ORIGINES DU NATIONALISME ORGANICISTE..... 12

Réactions contre la philosophie des Lumières et genèse de l'idée nationale..... 14
La logique organiciste..... 21
Religion..... 35
L'histoire..... 38
Rôle des intellectuels..... 41
Éducation..... 46

CHAPITRE DEUX
LE NATIONALISME ORGANICISTE..... 49

L'organicisme de Groulx..... 50
La logique raciale..... 56
La construction d'une nouvelle race..... 72

CHAPITRE TROIS
L'INSTRUMENTALISATION NATIONALISTE DU CATHOLICISME..... 77

La nature du catholicisme de Groulx..... 79
Un catholicisme d'action..... 84
Dieu et le destin des nations..... 88
«Les nations ne s'aiment pas»..... 93

Page

CHAPITRE QUATRE
LES DEUX CONQUÊTES 102

La Conquête..... 103
La «seconde conquête»..... 117
Une «race de nouilles»..... 126

CHAPITRE CINQ
LA PENSÉE POLITIQUE DE GROULX..... 131

La «métapolitique» et la construction de l'âme de la nation..... 132
Conception de l'État français..... 148

CHAPITRE SIX
LE RÔLE DE L'ÉLITE..... 158

Conception de l'élite..... 159
Le rôle de l'intelligentsia..... 168
L'appel au chef..... 178

CHAPITRE SEPT
LA CONCEPTION DE L'ÉDUCATION CHEZ GROULX..... 187

Éducation et sens de la nation..... 188
Définition et contenu de l'éducation nationale..... 200

CHAPITRE HUIT
LE NATIONALISME DE GROULX : RUPTURE OU CONTINUITÉ ?..... 214

Le nationalisme groulxiste : de «l'école historique de Montréal» à Charles Taylor..... 216
La conception de l'histoire : de «l'école historique de Montréal» à Gérard Bouchard..... 230

CONCLUSION..... 244

BIBLIOGRAPHIE..... 252

INTRODUCTION

Lionel Groulx est l'un des personnages marquants de l'histoire intellectuelle québécoise, et l'une des figures importantes du mouvement nationaliste québécois. La reconnaissance des mérites de Groulx s'est d'abord faite à propos de l'essor du nationalisme canadien-français. Groulx n'a pas cessé d'être objet d'attention et de fascination[1], débats et controverses marquant la parution de ses livres, notamment de son roman *L'appel de la race*. Il était, selon l'historien Robert Comeau, «l'homme que les séparatistes des années trente tenaient en plus haute estime [...].[2]» Pierre Anctil souligne également que «[l]e moindre mot de sa part suscitait l'admiration ou la colère [...]» et que «[d]'accord ou pas avec [les idées de] Groulx, les édiles se voyaient forcés de prendre parti, surtout depuis la publication retentissante en 1923 de *Notre avenir politique*.[3]» Les idées de Groulx ont exercé une singulière attraction sur des intellectuels associés de près au nationalisme, tel André Laurendeau, présenté par plusieurs comme l'un des intellectuels les plus importants de l'après-guerre. Étudiant à l'Université de Montréal, Laurendeau a suivi presque exclusivement ses cours et, en 1933, il écrira avoir trouvé en lui un «maître[4]». D'après Donald J. Horton, Groulx «aura une influence déterminante sur sa pensée et sur l'orientation de sa vie.[5]» Il lui aurait fourni les moyens de surmonter sa dépression en l'amenant à prendre la défense de la nation canadienne-française ; la «vision historique» du chanoine constituerait le socle sur lequel repose son nationalisme[6].

Des nationalistes convaincus, de la trempe d'Andrée Ferretti et de Gaston Miron, réservent une place de choix à Groulx en l'incluant dans le panthéon des grands indépendantistes. Tous les deux louent en chœur sa «remarquable intelligence» pour avoir introduit l'idée d'indépendance

---

[1] Il existe un dossier de presse à la bibliothèque de l'Université Laval qui montre les réactions suscitées par la parution de ses ouvrages.
[2] *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1972, p. 87.
[3] *Le Devoir, les Juifs et l'immigration*, IQRC, 1988, p. 123.
[4] Dans une lettre envoyée par Laurendeau à Groulx, cité dans Jean-François Nadeau, *D'un nationalisme à l'autre, André Laurendeau*, mémoire présenté en science politique, Université Laval, 1993, p. 42.
[5] Denis Monière, *André Laurendeau et le destin d'un peuple*, Québec/Amérique, 1983, p. 55.
[6] Donald J. Horton, *André Laurendeau : la vie d'un nationaliste*, 1912-1968, Bellarmin, 1995, p. 56-57.

«sous la forme d'une enquête[7] sur ses conditions éventuelles de possibilité, la présentant, pour être entendue, comme un idéal à poursuivre nécessairement et non comme un projet à réaliser immédiatement.[8]» Cette enquête aurait, selon Ferretti et Miron, eu pour «résultat majeur» d'exercer «une influence profonde [...] sur plusieurs générations de jeunes intellectuels qui garderont vive l'aspiration à l'indépendance, jusqu'à ce que l'idée puisse prendre corps dans un mouvement durable et irréversible, celui qui verra le jour à la fin des années cinquante.[9]» Ainsi, tout en ayant contribué à faire naître l'idée d'indépendance, Groulx aurait participé à sa propagation et permis l'éclosion véritable de la tendance «indépendantiste» dans un mouvement politique.

Au sein du mouvement nationaliste, Groulx est reconnu comme un «Père de la Patrie», pour reprendre les termes de Jean-Claude Dupuis alors porte-parole de *L'Action nationale*. Un titre de noblesse que Groulx aurait acquis, selon Dupuis, grâce à son œuvre d'émancipation nationale tant en ce qui a trait à la libération économique, qu'à la libération du colonialisme anglais et du colonialisme intellectuel en provenance de France[10]. Toujours selon Dupuis, Groulx a incité le gouvernement du Québec «à agir en État national». Dans un ouvrage dont le titre à lui seul est une indication de l'estime et de la déférence qu'il lui portait, *Le siècle de l'abbé Groulx*, Jean-Éthier Blais disait voir en lui rien de moins que le «Tacite, Goethe ou Mommsen[11]» du Canada français. Mais le titre de «Père du nationalisme» québécois lui a aussi été décerné par des politiciens parmi les plus importants qu'ait connu le Québec d'après-guerre.

Alors qu'il était premier ministre du Québec, René Lévesque a écrit de Groulx qu'il a laissé «une leçon de patriotisme pratique et éclairé qui nous guide [...] dans nos choix présents.[12]» C'était, selon lui, un historien «clairvoyant» qui, par son travail acharné sur l'histoire québécoise, «nous permet aujourd'hui d'entrevoir les chemins de notre avenir [...].[13]» Son combat contre certains

---

[7] Parue dans l'*Action française* de 1922.
[8] *Les Grands Textes indépendantistes*, 1992, p. 25.
[9] *Ibid.*, p. 25.
[10] *La Presse*, 11 octobre 1991.
[11] Leméac, 1993, p. 7 et 9.
[12] «Patriotisme pratique et éclairé», dans *Hommage à Lionel Groulx*, Leméac, 1978, p. 143.
[13] *Ibid.*, p. 145.

mythes (la bonté du conquérant et le bilinguisme, entre autres) a su, poursuit Lévesque, «redonner assez de fierté à assez de Québécois pour que l'on doive le tenir pour l'un des principaux semeurs de la moisson d'avenir qui lève aujourd'hui au Québec.[14]» Lévesque lui accordait donc le mérite d'avoir semé les graines de l'indépendance dont lui et son gouvernement espéraient récolter sous peu les fruits... Mais la reconnaissance de l'importance de Groulx n'est pas le seul fait des «séparatistes».

À la mort du chanoine en 1967, Claude Ryan dira que Groulx était le «père spirituel du Québec moderne[15]», et en entrevue à *L'actualité* en 1996, «un monument qu'il faut traiter avec justice et gratitude.[16]» Avec «gratitude», parce qu'il «était un professeur de fierté nationale et de patriotisme.[17]» Georges-Émile Lapalme, artisan de la Révolution tranquille, qui avoua être devenu séparatiste «avant la lettre[18]» à la lecture du chanoine, fut ravi de le voir louanger son gouvernement pour la campagne de nationalisation de l'électricité. «Pour nous, confia-t-il, ce témoignage s'élevait au niveau du sublime.[19]» D'ailleurs, en ce qui concerne la Révolution tranquille, le slogan «Maîtres chez nous !» est tiré d'un article de Groulx, publié en 1920[20]. Léon Dion, dont l'importance intellectuelle n'est plus à démontrer, souligne également la valeur du penseur. Certes, il est en désaccord avec ce qu'il a appelé le nationalisme conservateur du chanoine et estime que sa définition d'un Canadien français, en 1964[21], est «traditionaliste, linéaire et culturaliste[22]». Pourtant, Dion écrit ailleurs que Groulx, par son «œuvre immense [...et] mieux que tout autre, a prescrit le sens de la quête de l'identité que les Canadiens français devaient se donner d'eux-mêmes, et qu'ils se sont effectivement donnée dans une large mesure [...].[23]» Sur le plan de l'identité nationale, Dion accorde donc à Goulx un rôle primordial.

---

[14] *Ibid.*, p. 148.
[15] Lalonde-Rémillard, Juliette, «*Mémento*. Réactions à la suite du décès de Lionel Groulx, le 23 mai 1967», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1997, p. 181.
[16] Citation reprise dans *L'actualité*, 1er mars 1997, p. 26.
[17] *Ibid.*, p. 29.
[18] Cité par Robert Lahaise, *La fin d'un Québec traditionnel, 1914-1939*, l'Hexagone, 1994, p. 106.
[19] Cité par Guy Frégault, *Lionel Groulx tel qu'en lui-même*, Leméac, 1978, p. 168.
[20] *Mes mémoires*, tome IV, p. 338.
[21] Dans *Les chemins de l'avenir*.
[22] *À la recherche du Québec*, Les Presses de l'Université Laval, 1987, p. 2.
[23] *Québec 1945-2000, les intellectuels et le temps de Duplessis*, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 337.

La reconnaissance de l'importance de Groulx transcende aussi l'axe gauche-droite, comme le montre l'exemple d'Andrée Ferretti. Élue Patriote de l'année en 1980 par la Société Saint-Jean-Baptiste, Ferretti, en raison de son passage à la revue de gauche anticléricale *Parti pris*, ne semblait guère susceptible de rendre hommage à un prêtre. En effet, le clergé, «une des cibles privilégiées de la revue», était accusé, ainsi que le rappelle Denis Monière, «d'être responsable des aliénations politique, économique et culturelle des Québécois.[24]» Pourtant, Ferretti raconte avoir éprouvé «Un bonheur de lecture», pour reprendre le titre de son article, à lire Groulx en qui elle déclare voir un «intellectuel d'une immense envergure, tant par l'ampleur de son érudition que par la nouveauté de sa conception de l'histoire et de ses méthodes de reconstruction du passé, comparables à celles des meilleurs penseurs et chercheurs.[25]» Poursuivant son éloge, elle considère maintenant son œuvre comme «un élément vital» de la «culture nationaliste», car son travail d'historien «a construit les fondements sur lesquels nous bâtissons, depuis, notre pays.[26]» Les louanges de cette intellectuelle de gauche sont d'autant plus surprenantes que la pensée de Groulx a souvent été rapprochée, comme on va le voir plus loin, des idéologies de droite, voire d'extrême droite, qui fleurirent dans l'Europe des années vingt, trente et quarante. Le cinéaste et infatigable polémiste Pierre Falardeau serait l'un des derniers en date, du sérail de gauche, à reconnaître son rôle, puisqu'il aurait cité un extrait d'une conférence de Groulx en exergue de son scénario sur l'exécution du Chevalier de Lorimier[27].

L'accueil réservé à la pensée du chanoine est donc généralisé. Je ne veux pas dire que tous les intellectuels se réclament de lui, mais que la reconnaissance de son rôle est le fait autant des nationalistes que des «fédéralistes». Et si personne, hormis Jean-Éthier Blais, ne s'est dit groulxiste, tous voient en lui le grand artisan de la résistance canadienne-française, unanimes à admettre que, s'il y a aujourd'hui un mouvement nationaliste séparatiste, c'est en partie grâce à ses incessants efforts. L'œuvre de Groulx a aussi été un objet d'attention de la part des historiens et

---

[24] *Le développement des idéologies au Québec. Des origines à nos jours*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, p. 345.
[25] *L'Action nationale*, 1994, p. 847.
[26] *Ibid.*, p. 847 et 850.
[27] Benoît Lacroix et Stéphane Stapinsky, «Lionel Groulx : actualité et relecture», dans *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1997, p. 12.

des politologues. Les travaux concernant sa pensée soulèvent, à mon avis, trois grands problèmes interprétatifs : le premier concerne la question de la nature de sa pensée en comparaison avec les idéologies d'extrême droite.

À cet égard, c'est la thèse d'Esther Delisle, soutenue en 1992 à l'Université Laval, qui fut le déclencheur de toute une querelle concernant Groulx et le fascisme[28]. D'abord, Delisle rapproche Groulx de la pensée d'extrême droite française : «L'influence de Charles Maurras et de Maurice Barrès, de Gustave Le Bon, bref d'une droite nationaliste radicale française s'y fait clairement sentir.[29]» Si la politologue s'en était tenue à cette filiation, sa thèse n'aurait pas eu le même retentissement. Car avant elle, les Michael Oliver[30], Jean-Pierre Gaboury[31], auxquels on peut ajouter les Denis Monière[32], Louis Balthazar[33], Sylvie Guillaume[34], et plus récemment Catherine Pomeyrols[35], avaient déjà souligné l'importance de la «French connection[36]» chez

---

[28] Voir à cet égard : Gary Caldwell, «La controverse Delisle-Richler», dans *L'Agora*, juin 1994 ; Nadia Khouri, *Qui a peur de Modercai Richler ?*, Montréal, Le vif du sujet, Les Éditions Balzac, 1995, p. 87-116 ; *L'Actualité*, 1er mars 1997.

[29] 1992, p. 67.

[30] Oliver insiste sur l'influence du maurrassisme : «Abbé Groulx found a parallel to his faith in French Canada's agricultural base in Charles Maurras belief that the salvation of France depend on the repopulation of the country side [...]», dans *The Passionate Debate*, Montréal, Vehicule Press, 1991, p. 83.

[31] *Le nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1970, p. 146.

[32] *Le développements des idéologies au Québec*, *op. cit.*, p. 249

[33] Dans son essai, Balthazar écrit que, tout comme le nationalisme barrésien, celui de Groulx serait «tout entier axé sur la fidélité à la nation et à la terre des aïeux.» *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986, p. 96. Pierre Trépanier penche lui davantage vers une filiation barrésienne que maurrassienne, «Notes pour une histoire des droites intellectuelles canadiennes-françaises à travers leurs principaux représentants, 1770-1970», dans *Les Cahiers des dix*, Les éditions La liberté Ste-Foy, 1993, p. l.

[34] D'après Guillaume, si Maurice Barrès et Charles Maurras ont influencé Groulx, celui-ci, et plus globalement le nationalisme canadien-français, rejettent l'héritage révolutionnaire pour adhérer «aux thèmes de la contre-révolution catholique ou de la Révolution nationale de Vichy.» «La transmission de l'héritage français : trois types de nationalisme canadien-français, 1913-1939», dans *Québec studies*, no. 10, 1990, p. 121.

[35] Selon Pomeyrols, le magistère intellectuel de Groulx a fait en sorte que le Québec de l'entre-deux-guerres fut sous l'emprise des courants de pensée s'inspirant de «la psychologie des peuples, de la "terre et des morts", du retour aux traditions bafouées par la modernité laïque et de la lutte contre la décadence.» *Les intellectuels québécois : formation et engagements (1919-1939)*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1996, p. 28.

Groulx. Mais Delisle va plus loin, «l'antisémitisme virulent[37]» de Groulx le rapprocherait du nazisme : «Ce millénarisme, la déchéance de la nation/traître de l'humanité, le syncrétisme de la métaphysique catholique et de la science qui sous-tend l'antisémitisme, sont tous des éléments du nationalisme d'extrême droite, du fascisme et du nazisme mentionnés dans les analyses contemporaines de ces idéologies.[38]» Elle persiste dans ses thèses lorsqu'elle écrit, dans son plus récent ouvrage : «Le chanoine Lionel Groulx était un führer animé d'une haine nihiliste non seulement pour les Juifs, mais aussi, à la manière typique des nazis, pour les Canadiens français.[39]» Par ailleurs, l'idée que la pensée groulxiste relève de la biologie raciale est également présente chez Catherine Pomeyrols puisqu'elle écrit que «l'interprétation de l'histoire de Groulx «s'insère dans l'école de la "décadence", de la biologisation du politique et du social, de la hiérarchie des races et de l'opposition au monde moderne, matérialiste et urbanisé.[40]» En réalité, la question de l'extrême droite renvoie à la nature même du nationalisme de Groulx.

L'autre sujet épineux concerne «l'apolitisme» de la pensée de Groulx. Moins sujette à la polémique, cette question est pourtant cruciale. Celui qui a donné le la au sujet de cette thèse est André J. Bélanger. Selon lui, les idéologies québécoises des années trente n'ont pas cherché à s'emparer de la gouverne politique. À cet égard, Groulx serait caractéristique de l'époque puisqu'il aurait été accaparé par l'élaboration d'une mystique nationale[41]. S'appuyant sur la «théorie hartzienne des fragments», Bélanger avance que le Canada français est en quelque sorte un «fragment» de la France et ce dernier aurait été, aux yeux de Groulx, «tributaire des fidèles héritiers du Moyen Âge [...].[42]» Fixée sur le passé, l'action politique aurait fait «cruellement

---

[36] J'utilise ici le titre du deuxième chapitre de l'ouvrage de Susan Mann Trofimenkoff, *Action Française : French Canadian nationalism in the twenties*, University of Toronto Press, 1975, p. 18-26.

[37] *Op. cit.*, p. 30.

[38] *Ibid.*, p. 420. Peu avant sa soutenance de thèse, Delisle, participant à l'émission radiophonique *Au fil du temps* (août 1991), affirme que, si la pensée de Groulx n'est pas «nazi[e] dans tous les thèmes», une partie du discours de son discours est «le langage typique de l'idéologie nazie.» André Champagne, *Le Québec contemporain, entretiens avec l'histoire, volume II*, Septentrion, SRC, 1995, p. 49-50.

[39] *Mythes, mémoire et mensonges. L'intelligentsia du Québec devant la tentation fasciste, 1939-1960*, Montréal, Éditions multimédia Robert Davies, 1998, p. 159.

[40] Pomeyrols, *op. cit.*, p. 21.

[41] *L'apolitisme des idéologies québécoises, le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1974, p. 363.

[42] *Ibid.*, p. 19.

défaut[43]» à sa pensée. Le politologue de l'Université de Montréal écarte aussi l'idée voulant que l'appel au chef soit politique, celui-ci aurait été plutôt «un catalyseur qui amorce ou accélère une réaction de retour à notre composition d'origine.[44]» En somme, un label d'apolitisme est apposé à la pensée groulxiste : «L'absence de gouverne comme élément organisateur de dernière instance sert de révélateur encore plus puissant et confirme la cohérence d'apolitisme qui dénote tout l'ensemble.[45]»

Qui plus est, d'autres chercheurs ont emboîté le pas à Bélanger et soutenus la thèse de l'apolitisme. Ainsi, Andrée Ferretti et Gaston Miron, dans leur ouvrage déjà cité, y vont d'une explication, à saveur marxiste, selon laquelle des *Canadians* auraient dominé l'industrie, le commerce et aussi «l'appareil économique gouvernemental» pour ainsi prendre le contrôle du pouvoir politique : «D'où, concluent nos deux auteurs, un profond désintérêt des élites canadiennes-françaises pour l'État.[46]» Le politologue Louis Balthazar de l'Université Laval croit lui aussi que le nationalisme de Groulx est «une entreprise bloquée sur la plan politique.[47]» Esther Delisle se situe également dans le camp de ceux croyant à l'apolitisme, puisqu'il «évince[...] la gouverne.[48]»

D'aucuns se sont déjà opposés à cette thèse. D'après l'historien Robert Lahaise, la position de prêtre de Groulx, obligé de se soumettre à l'autorité ecclésiastique, l'a empêché de véritablement se jeter dans la mêlée politique[49]. Le sociologue Fernand Dumont disait que la thèse de l'apolitisme était inexacte parce qu'on cherchait le politique «là où il ne se trouvait pas. L'État, c'est d'abord l'Église.[50]» C'est un mémoire en science politique, réalisé à l'Université Laval, qui

---

[43] *Ibid.*, p. 247.
[44] *Ibid.*, p. 359. Certes, il reconnaît, dans un autre texte, que les appels au chef proférés par Groulx laissent «songeur[s]», mais ceux-ci ne seraient pas assez nombreux ; et «l'univers social de Groulx exclut toute formalisation politique.» «Les idéologies et leur désert politique», dans *Les idéologies au Canada français, 1930-1939*, sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, p. 33.
[45] *Ibid.*, p. 360.
[46] *Ibid.*, p. 24, note 18.
[47] *Bilan du nationalisme au Québec, op. cit.*, p. 97.
[48] *Op. cit.*, p. 113.
[49] *La fin d'un Québec traditionnel, 1914-1939*, Montréal, L'Hexagone, 1994, p. 197.
[50] «Jadis, une société religieuse, dans *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1995, p. 291.

offre la réfutation la plus articulée de cette thèse. Selon Akim-Isabelle Thibouthot, loin d'être statique, la pensée de Groulx serait passée par trois phases. D'abord, au «début de ses écrits [1897-1910], Groulx définit la nation canadienne-française essentiellement par la religion catholique.[51]» Ensuite, pour la période allant de 1911 à 1928, Groulx, à l'instar de Herder, définit la nation par «un ensemble de critères [langue, hérédité, origines communes] qui déterminent l'identité nationale.[52]» Finalement, au début des années trente, le nationalisme groulxiste devient de plus en plus politique, le thème de l'État étant plus systématiquement développé[53]. Enfin, l'historienne Catherine Pomeyrols propose une perspective très intéressante à l'encontre de l'apolitisme. C'est d'ailleurs cette perspective qui inspire mon propre travail. «Si l'on considère, explique-t-elle, la politique comme la simple lutte des partis et la participation à la vie parlementaire, et le nationalisme comme "naturel", cela [l'apolitisme] est juste. Dans ce cas être nationaliste, ce n'est pas "faire de la politique". En revanche, si on considère la politique au sens de "participation aux débats de la cité" et le nationalisme comme une simple réalité historique, cette analyse n'est plus juste.[54]»

La troisième question, épineuse elle aussi, concerne la place de Groulx dans l'historiographie québécoise. Selon l'historien de l'Université Concordia Ronald Rudin, dans un ouvrage intitulé *Faire de l'histoire au Québec*[55], le fossé entre Groulx et les historiens lui succédant n'est pas aussi important qu'on veut bien le croire. Plus précisément, Rudin s'en prend à certains historiens «révisionnistes[56]» qui, pour montrer la «normalité» du passé québécois, auraient systématiquement dévalorisé et déprécié l'apport groulxiste à l'émergence d'une pratique scientifique de l'histoire. «C'est ainsi, estime Rudin, que depuis vingt-cinq ans, la plupart de leurs évaluations ont été vigoureusement hostiles à l'œuvre de Lionel Groulx.[57]» Tout en

---

51 *La politisation de l'idée de nation chez Lionel Groulx*, 1996, p. 6.
52 *Ibid.*, p. 6.
53 *Ibid.*, p. 6.
54 Pomeyrols, *op. cit.*, p. 392.
55 Paru d'abord en anglais sous le titre de *Making History in Twentieth-Century Quebec* (1997), l'ouvrage a été traduit au Septentrion, en 1998.
56 Paul-André Linteau et Normand Séguin par exemple.
57 1998, p. 16.

négligeant les ouvrages historiques de Groulx[58], ils auraient valorisé les travaux réalisés après 1945, en particulier ceux des historiens de l'Université Laval, Marcel Trudel entre autres, et ceux de «l'école historique» de Montréal. D'après Rudin, il n'est possible de partager cette idée que dans la mesure où l'on passe sous silence les efforts déployés par Groulx pour mettre sur pied «l'histoire scientifique», notamment son rôle dans les *Semaines d'histoire* en 1925[59]. À l'appui de sa thèse, l'historien de Concordia fait notamment ressortir les aspects liant les historiens de «l'école de Montréal» (Michel Brunet, Guy Frégault et Maurice Séguin) à Groulx. «En réalité, [... écrit Rudin], Groulx a écrit son ouvrage le plus "moderne" au début des années 1950 et, sympathique aux ambitions professionnelles de ses successeurs, a maintenu avec eux des relations cordiales aussi longtemps que possible.[60]» Selon lui, le divorce entre l'aîné et les cadets a donc été plus lent et progressif qu'on le croit généralement. Surtout, il ne s'explique pas simplement par le choc produit par les ambitions scientifiques des uns et le caractère archaïque de la pensée historique de l'autre. Voilà rapidement esquissé ce qui me semble être les principales thèses concernant les études groulxistes. Celles-ci sont-elles satisfaisantes ? Sans nier l'apport de ces études, certaines sont plus sujettes à caution que d'autres.

D'abord, depuis la thèse d'Esther Delisle, celui qui s'aventure du côté de Groulx est pris dans la spirale de la «reductio ad hitlerium» et se voit quasiment obligé de répondre à la question : était-il nazi ou pas ? À mon sens, la question du racisme soulève un problème intellectuel important quant à la cohérence de sa pensée : comment expliquer la présence d'une «nouvelle race» (ou nation) en Amérique à partir de la logique raciale ? Car l'utilisation de cette logique, au contraire de ce que l'on croit généralement, n'allait pas de soi. En effet, celle-ci postule que les caractères raciaux et biologiques se transmettent de génération en génération pour se perpétuer de siècle en siècle[61]. Autrement dit, les colons français auraient dû, même après leur installation en

---

58 Je précise que Rudin ne cherche nullement à dissimuler les propos antisémites de Groulx.
59 *Ibid.*, p. 31.
60 *Ibid.*, p. 151.
61 Par exemple, aussi longtemps que le code de la nationalité allemande a reposé sur le «droit du sang» (jusqu'en 1998), les Allemands, partis avec Catherine II à l'Est au XVIII[e] siècle, se sont vus accorder la nationalité allemande lorsqu'ils sont revenus après la chute du Mur, alors que les Grecs et les Turcs, arrivés depuis la fin des années cinquante, gardaient leur nationalité d'origine (*Le Monde*, vendredi 16 octobre 1998, p. 2). En d'autres termes, l'exemple montre qu'en adoptant la logique raciale, le «sang qui coule dans les veines», l'on reste de sa race ou de sa nation même si on la quitte.

Amérique, rester de race française, en raison de l'atavisme racial. Comment Groulx aurait-il pu expliquer, en utilisant la seule logique raciale, qu'un groupe de colons *français* ait pu devenir *canadiens-français* ? En d'autres termes, n'aurait-il pas dû conclure, logiquement, qu'il y avait ici seulement une province ou un surgeon de la race française ? Il y a donc là un problème intellectuel exigeant une explication. Et ce problème renvoie à la nature même du nationalisme de Groulx.

À la suite de Thibouthot et de Pomeyrols, j'estime que la thèse de l'apolitisme se doit également d'être réexaminée. Car pour séduisante et sophistiquée qu'elle apparaisse, celle-ci repose sur une conception étroite du politique au sens où seuls ceux mettant en branle une stratégie (par des moyens électoraux) de conquête de l'appareil étatique sont considérés comme politiques. Or, il faut cesser d'évaluer l'aspect politique de sa pensée en regard de critères qui n'étaient pas les siens. La notion de «politique» peut s'entendre en plusieurs sens et, notamment, une pensée peut être politique même si on n'y retrouve pas une stratégie précise pour arriver au pouvoir.

Quant à la thèse de Rudin, je crois qu'elle ouvre des perspectives intéressantes valant la peine d'être explorées davantage. En effet, si Groulx jouit d'une grande estime dans les milieux nationalistes, ainsi qu'on l'a vu plus haut, on tient pour acquis qu'il n'influence plus la culture politique d'aujourd'hui. Or, en montrant le legs de Groulx dans l'historiographie québécoise, l'historien de l'Université Concordia ouvre une brèche. Et je suis d'avis qu'il faut maintenant l'élargir et s'interroger sur l'influence du groulxisme dans les milieux intellectuels québécois. Toutefois, dans le cadre de cette thèse, je ne pourrai me consacrer à la résolution de ce problème. Cela exigerait un appareil théorique et une maîtrise de la littérature si grande que cela constituerait une nouvelle thèse. Je me contenterai donc ici, à partir d'un échantillon limité à quelques penseurs, de montrer que «l'esprit de Groulx» pourrait bien continuer d'être présent aujourd'hui, notamment chez certains historiens québécois.

Pour montrer que Groulx n'est ni un pur raciste, ni apolitique et suggérer que son influence est demeurée présente au-delà des années soixante, il faut définir son nationalisme d'une certaine manière. Plus précisément, je cherche, ainsi que l'a fait l'historien Ernst Nolte pour Charles

Maurras, à «mettre en évidence l'aspect systématique [...][62]» de la pensée de Groulx. Il s'agit d'en trouver «le fil conducteur[63]» pour en retrouver la cohérence interne. D'après moi, le fil rouge de l'œuvre groulxiste consiste dans sa manière particulière de concevoir la nation. Sans cette clé, on ne comprend pas, ou mal, comment Groulx a pu expliquer la naissance d'une nouvelle nation, ses conceptions du politique, du rôle de l'intellectuel, de l'éducation et même de la religion. De même, on ne peut comprendre sa conception de la nation si on oublie que, pour lui, le peuple n'était pas cantonné au territoire québécois. Ce sont ces oublis qui font qu'on s'interdit de prendre la mesure de son influence après sa mort. En réalité, les trois problèmes mentionnés plus haut convergent vers un même point puisqu'ils concernent tout ce qui fait la spécificité du nationalisme de Groulx.

C'est pourquoi il est impératif de consacrer d'abord un premier chapitre théorique à la question du nationalisme. Et ce, pas simplement pour le plaisir d'écrire un chapitre méthodologique et ainsi me conformer aux règles de l'académisme universitaire. Plus fondamentalement, il s'agit de construire le socle sur lequel la thèse sera par la suite érigée. Plus précisément, partant d'une dichotomie classique entre deux types de nationalisme, je montrerai qu'une certaine conception de la nation (organiciste ou romantique) constitue la toile de fond rendant intelligible le nationalisme de Groulx.

---

[62] *Le fascisme dans son époque*, Julliard, 1970, p. 292

[63] En ce qui concerne Maurras, par exemple, Nolte a estimé que le sentiment d'angoisse constituait le fil directeur permettant de bien comprendre la pensée maurrassienne.

CHAPITRE UN

Aux origines du nationalisme organiciste

La question de la nature du nationalisme de Groulx, comme on l'a vu en introduction, pose problème. Englués dans les débats au sujet du nazisme présumé de sa pensée, les intellectuels ont perdu de vue ce qui aurait dû être l'essentiel d'une réflexion à caractère scientifique, à savoir l'originalité et la place de son nationalisme par rapport aux grands courants nationalistes des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Ce premier chapitre vise donc à construire un cadre théorique nous rendant capables d'appréhender le nationalisme de Groulx au regard du développement de l'idée nationale.

Lorsque vient le moment de parler de la nation et du nationalisme, le chercheur doit cependant faire preuve de prudence pour ne pas tomber dans un piège bien particulier. En effet, la reconstruction théorique doit particulièrement veiller à ne pas emprunter aux nationalistes leurs définitions du phénomène national. Pierre-André Taguieff montre bien que certains historiens français et spécialistes des idées politiques ont, volontairement ou involontairement, élaboré leur définition du nationalisme à partir des représentations que les nationalistes français en donnaient. Par exemple, l'historien Raoul Girardet a fait du nationalisme de la charnière du XIX^e^ et du XX^e^ siècles, une méditation sur la décadence ou un «nationalisme contre-décadentiel[1]», le critère «d'identification» du nationalisme des Barrès et Maurras étant celui de la «réaction contre la décadence[2]». Or, explique Taguieff, il s'agit d'une auto-définition construite par les nationalistes eux-mêmes. En d'autres termes, cette définition aurait dû préalablement subir la critique des historiens des idées, et ces derniers auraient dû montrer, entre autres, que la thèse de la décadence repose sur l'idée d'une nation pensée comme un organisme vivant, à la fois immémorial et mortel, ce qui exige de la nation de se ressaisir et de recomposer son unité avant qu'elle ne succombe[3]. Autrement dit, l'idée même de décadence suppose de penser la nation à la

---

[1] «Le nationalisme des "nationalistes". Un problème pour l'histoire des idées politiques en France.» *Théories du nationalisme*, Éditions Kimé, 1991, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 101.
[3] *Ibid.*, p. 104-105.

manière nationaliste. Il est donc impératif d'être particulièrement attentif à ne pas reprendre les représentations forgées par les nationalistes[4], notamment l'idée selon laquelle le nationalisme surgit des profondeurs des âges pour se réveiller à différents moments de notre époque, le pendule de l'histoire n'ayant pas sonné pour tous au même moment.

Il faut plutôt constamment garder à l'esprit, ainsi que l'écrit Liah Greenfeld en conclusion de son important ouvrage, que le nationalisme est un phénomène propre à la modernité : «The basic framework of modern politics – the world divided into nations – is simply a realization of nationalist imagination ; it is created by nationalism.[5]» En fait, le nationalisme n'est pas seulement moderne au sens où il accompagne la modernité, mais il l'est également parce qu'il est constitutif de la modernité. Par conséquent, si le nationalisme est caractéristique de la modernité, cela indique que nous vivons dans un monde littéralement façonné par le nationalisme. Une banalité, certes, qui implique que l'on ne peut comprendre la pensée de Groulx si on ne revient pas aux origines de cette modernité nationaliste, c'est-à-dire au moment où le nationalisme a pris son essor. En somme, il ne s'agit donc pas seulement de construire un cadre analytique propre à étudier Groulx, mais aussi de situer une pensée dans le développement des idées modernes.

J'examinerai davantage ici l'histoire de l'idée nationale que le développement proprement dit des nations et des mouvements nationaux (par exemple, comment la nation a-t-elle émergé des empires et, dans le cas canadien, comment la nation a-t-elle succédé à l'époque coloniale). Bref, il ne s'agit pas d'expliquer les raisons de l'émergence de l'idée nationale au Québec et au Canada. L'objectif poursuivi ici consiste plutôt à qualifier et à identifier la nature du nationalisme de Groulx. Je m'intéresserai surtout à l'émergence des deux idées de nation[6]. Comme le remarque

---

[4] Ce qui s'agissant des études sur Groulx n'a pas toujours été évité. Par exemple, quand Jean-Pierre Gaboury essaie de définir le nationalisme de Groulx, il reprend les représentations que ce dernier donne de la nation. Ainsi, Gaboury cite Groulx qui définit son nationalisme comme «une réaction particulière aux peuples ou aux groupes minoritaires ou subjugués, non absolument maîtres de leur vie.» Or, cette définition semble satisfaire Gaboury puisqu'il écrit : «Les études récentes sur le comportement des groupes minoritaires, ajoute-t-il, confirment cette hypothèse.» (*Le nationalisme de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 44.) Autrement dit, l'auto-définition groulxiste de la nation, celle-ci doit être maître de sa vie, est érigée ici en critère d'identification du nationalisme.

[5] *Nationalism. Five roads to modernity*, Harvard University Press, 1992, p. 488.

[6] On note ces dernières années une série de travaux qui tendent à nier la pertinence de distinguer deux

Dominique Schnapper, «tous les auteurs [...] ont toujours fini par opposer l'idée de nation "politique" et "civique", née en Europe de l'Ouest, à la conception dite "ethnique", issue de la tradition allemande et, plus généralement, de l'Europe de l'Est, fondée sur la croyance en une ascendance, une culture et une langue communes.[7]» Cela fait, un certain nombre de thèmes propres au nationalisme (comme la religion, la langue, l'éducation, etc.) seront plus particulièrement analysés.

Réactions contre la philosophie des Lumières et genèse de l'idée nationale

Selon un des plus importants théoriciens du nationalisme, Ernest Gellner, le nationalisme est «une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un État donné [...] ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du peuple.[8]» Le nationalisme serait une doctrine qui, aux dires de Gellner, promeut la coïncidence des frontières de l'État et de l'ethnie supposée fondatrice de la nation. Cette idée traduite dans le langage politique d'un nationaliste extrémiste français du début du XX^{e} siècle, Charles Maurras, revient à dire que les frontières de ce qu'il appelait le «pays légal» (l'État) doivent correspondre au «pays réel» (le peuple français). Selon Maurras, la République avait eu le tort d'opposer le «pays réel» au «pays légal», et il croyait que l'État était aux mains des «quatre États confédérés», c'est-à-dire les protestants, les francs-maçons, les juifs et les métèques (on reviendra sur cette dichotomie au chapitre cinq puisque l'on verra que Groulx se servait lui aussi de l'opposition entre «pays réel» et «pays légal»).

---

idées de nation. Par exemple, Dominique Schnapper, dans son ouvrage cité plus loin, récuse cette catégorisation binaire. Dans le contexte québécois, l'historien Gérard Bouchard (*La nation québécoise au futur et au passé*) a remis en cause l'idée qu'il y aurait deux idées de nation. À cet égard, j'estime impératif de distinguer ce qui existe dans la réalité historique et sociale des catégories intellectuelles au sujet de l'idée de nation. Sur le plan des nations existantes, il est très certainement vrai qu'elles constituent plutôt des combinaisons, à des degrés variables, des deux conceptions. Il n'en demeure pas moins possible d'isoler deux manières de penser la nation qui permettent de distinguer différentes façons d'aborder la question nationale ou encore de caractériser différentes traditions étatiques, par exemple, les politiques d'immigration. A. D. Smith, *Nationalism and modernism*, Routledge, 1998.

[7] *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Gallimard, 1994, p.157. Il faut préciser que les conceptions identifiées ici ne sont pas exclusives à des nations comme on a souvent tendance à le croire. Ainsi, même si on dit souvent que la France est la terre d'élection du nationalisme civique, il ne faut pas oublier qu'on retrouve aussi un fort courant de nationalisme ethno-culturel chez les Barrès et Maurras.

[8] *Nations et nationalisme*, Payot, 1989, p. 12.

La réflexion sur l'idée de nation n'a pas été réalisée dans le seul monde des idées et indépendamment des événements historiques. Enracinée dans le monde social, elle découle de certaines circonstances historiques particulières, au point d'ailleurs où les conceptions de la nation ont d'abord été identifiées à deux États (la France et l'Allemagne). En effet, les conflits entre les deux pays, au début du XIX[e] siècle, et tout particulièrement les défaites allemandes de 1806-1807, ont véritablement lancé les réflexions sur la nation[9]. À partir de là, une réflexion contre la pensée de l'*Aufklärung* s'est élaborée principalement pour remettre en cause les postulats sur lesquels reposait le rationalisme individualiste des Lumières. Avant d'aller plus loin, je vais décrire brièvement les principaux postulats de la philosophie des Lumières.

Tout en affirmant la diversité des Lumières, au plan géographique et théorique, Tocqueville écrit que les hommes des Lumières «pensent qu'il convient de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps.[10]» Ce qui caractérise l'esprit des Lumières, avance Tocqueville, c'est l'idée selon laquelle il est une réaction contre les pesanteurs de la tradition enchaînant l'individu au passé de sa communauté. À l'aide de sa raison, l'individu des Lumières s'attelle à la tâche de décrypter le monde qui l'entoure. Tel est le legs de la philosophie des Lumières, selon Elie Kedourie :

> «The philosophy of the Enlightenment prevalent in Europe in the eighteenth century held that the universe was governed by a uniform, unvarying law of Nature. With reason man could discover and comprehend this law, and if society were ordered according to its provisions, it would attain ease and happiness. [...] The state, on this philosophical view, is a collection of individuals who live together the better to secure their own welfare, and it is the duty of rulers so to rule as to bring about – by means which can be ascertained by reason – the greatest welfare for the inhabitants of their territory.[11]»

---

[9] Schnapper, *op. cit.*, p. 162.

[10] *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre II, p. 231, cité par Alain Renaut et Pierre-Henri Tavoillot, «La pensée politique des Lumières», dans *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme*, tome 3, Calmann-Lévy, p. 50-51.

[11] *Nationalism*, Frederick A. Praeger, 1961, p. 10.

Plus précisément, on peut suivre Renaut et Tavoillot[12] et identifier quatre grands postulats fondamentaux décrivant l'essentiel de la pensée des Lumières. Celle-ci est d'abord un «renversement de la métaphysique». Depuis Augustin, l'idée prédominante veut que l'homme soit dans une relation de dépendance envers Dieu. Pris dans les tourments de l'existence terrestre (dogme du péché originel), l'homme (le «fini») était à jamais «dévalorisé [...] par rapport à un absolu posé comme fondement [...].» Avec les Lumières, le rapport s'inverse et «l'absolu [...] devient une simple représentation du fini.[13]» En termes simples, l'homme se libère du joug du péché originel et des liens de dépendance le subordonnant à Dieu. Or, cette «libération» amène un nouveau rapport à la connaissance, celle-ci n'étant plus légitimée par son rapport à la transcendance. Bref, le fondement de la connaissance passe du Très-haut à l'ici-bas, ce que l'on peut appeler la sécularisation. À partir de là, et il s'agit du second point, la raison est valorisée, mais pas au sens où elle est une invention des Lumières, car ainsi que le rappellent Renaut et Tavoillot, il faut distinguer entre «raison déductive», propre au XVII[e] siècle, où il s'agissait de déduire et d'établir à partir de principes l'existence de Dieu, et la «raison descriptive», celle où l'observation et la description sont au fondement du processus réflexif[14]. La raison, confiante en ses propres capacités, se libère du carcan de la transcendance et des traditions. Il s'ensuit une conception où prédomine le constructivisme (troisième postulat) : «La philosophie, écrivent Renaut et Tavoillot, cesse de poser comme son idéal la contemplation des idées (la *theoria*) pour valoriser l'activité intellectuelle en tant que telle (*begreifen*).[15]» Surtout, la vérité n'est plus *une* (et elle n'est plus découverte par la seule contemplation), mais une «forme d'acquisition», pour reprendre l'expression de Ernst Cassirer. Le processus de sécularisation évoqué plus haut ayant sapé le socle des vérités éternelles, le problème de la connaissance passe dorénavant par un processus d'émancipation de la raison[16]. Or, et on a affaire ici au quatrième postulat, l'idéal d'émancipation est directement dirigé contre la nature et les traditions, les Lumières devant conduire l'homme à s'affranchir des pesanteurs du passé,

---

[12] Leur propre démonstration repose sur la pensée du philosophe allemand Ernst Cassirer.
[13] Alain Renaut et Pierre-Henri Tavoillot, «La pensée politique des Lumières», *op. cit.*, p. 57.
[14] *Ibid.*, p. 58-59.
[15] *Ibid.*, p. 61.
[16] *Ibid.*, p. 62.

notamment par l'éducation. C'est pourquoi la notion de progrès accompagne la philosophie des Lumières. L'homme a la capacité de se perfectionner et de s'arracher aux traditions qui le maintiennent dans l'ignorance, au premier chef celle du dogme religieux mais également de la législation. Contre les autorités traditionnelles, on oppose «l'arme de la critique[17]», celle-ci devant s'exercer dans tous les domaines. En somme, avec la fonction critique, l'homme possède la capacité de progresser et de sortir de l'état de nature dans lequel il se trouve prisonnier.

Bien sûr, la confiance en la raison peut se transformer en confiance démiurgique de tout comprendre et de tout dominer. Par exemple, elle devient utopie lorsque l'on se croit en mesure, comme certains révolutionnaires français, de changer radicalement l'homme[18]. Utopique également quand elle croit pouvoir découvrir des lois de l'histoire expliquant le passé et le présent pour pouvoir ainsi prévoir le futur (ce qu'a dénoncé Karl Popper). Bref, la confiance en la raison peut se transformer en une sorte d'impérialisme ou en «intellectualisme absolu», pour reprendre une expression de Pierre-André Taguieff, qui est la prétention selon laquelle l'univers est déclaré «transparent», les projecteurs de la raison en ayant éclairé les moindres recoins[19]. Contre un tel rationalisme élevé sur un piédestal pour en faire un scientisme, on peut légitimement réagir et affirmer la pluralité des valeurs, de la délibération et de la négociation.

De la pensée des Lumières découle également une conception particulière de la nation. Cette conception, appelée nation civique, se caractérise principalement par l'idée que l'appartenance à une nation est un acte de la volonté. Comme l'écrit l'abbé Sieyès, la nation est un «corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature.[20]» Ainsi définie la nation révolutionnaire se caractérise par le constructivisme, c'est-à-dire par l'idée que la nation n'est pas une entité ou un corps auquel on appartient par la naissance. Il s'agit plutôt, pour reprendre les termes d'Alain Renaut, d'un «édifice que l'on bâtit à partir d'un lien contractuel [...][21]». En ce sens, c'est la volonté librement exprimée de faire partie de la nation, c'est-à-dire

---

17 *Ibid.*, p. 64.
18 Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977, p. 42-43.
19 *Les fins de l'antiracisme*, Éditions Michalon, 1995, p. 486.
20 Cité par Alain Renaut, «Postérité de la querelle entre Lumières et romantisme : le débat sur l'idée de nation», dans *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme*, tome 3, Calmann-Lévy, p. 367.
21 *Ibid.*, p. 368.

d'adhérer aux principes politiques de la Déclaration des droits de l'homme, fondation de la conception civique de la nation. L'adhésion rationnelle à des principes politiques fait que «l'on ne naît pas français», allemand ou québécois, mais qu'on le devient en choisissant d'adhérer à une communauté politique particulière. Il en découle logiquement que les frontières nationales ne sont pas «naturelles», ne suivent pas les contours d'un territoire, ni n'épousent la distribution géographique d'une race ou d'une ethnie. En fait, la conception civique de la nation se définit précisément par l'arrachement aux déterminations «naturelles». L'appartenance nationale se construit selon un double mouvement. D'une part, contre les affiliations naturelles premières de l'individu et, d'autre part, par un acte de la volonté individuelle. Au terme de ce double processus, elle devient une «communauté des citoyens», pour reprendre le titre de l'ouvrage de Dominique Schnapper. Certains, Alain Renaut par exemple, font valoir que la conception civique de la nation se pense en son principe même sur fond de sa propre disparition[22]. Car si tous peuvent prétendre devenir français, la Déclaration des droits de l'homme ayant une portée universelle, alors l'existence de nations différentes ne sera plus justifiée.

À la conception civique de la nation s'oppose une autre idée de la nation, que l'on appelle organiciste, laquelle s'appuie sur d'autres fondements intellectuels. Selon Alain Renaut, cette autre conception[23] engendre quatre grandes conséquences. Face au constructivisme de la philosophie des Lumières se dresse l'idée d'appartenance et d'enracinement à une tradition culturelle particulière, laquelle constitue l'identité de la nation. «Le constructivisme, écrit Renaut, cède la place à une approche naturaliste de l'unité nationale, fondée sur le principe selon lequel il y aurait des différences naturelles entre les types d'hommes.[24]» Et ce sont sur ces différences naturelles ou culturelles que repose l'existence de telle ou telle nation. Ainsi, appartenir à une nation, c'est prendre conscience de l'enracinement particulier dans lequel on se trouve. Or, et c'est là le second élément identifié par Renaut, si l'enracinement est condition d'appartenance, il en résulte que l'on naît français, allemand ou québécois et que l'on ne choisit pas sa nationalité : celle-ci est donnée par la nature ou la culture dans laquelle on naît et grandit. Cela implique, troisième élément, que «l'acquisition de la nationalité suppose [...] qu'elle soit décernée par une instance qui vérifie si certaines données naturelles (ou supposées telles)

---

[22] *Ibid.*, p. 369.
[23] Qu'il appelle la «nation-génie».

minimales sont remplies pour qu'on puisse agréger le postulant au corps de la nation [...][25]». Mais cela peut tout aussi bien dire que si le «postulant» ne rencontre pas les critères naturels ou culturels, la langue par exemple, il ne puisse s'intégrer au corps national. Ici la nationalité est une donnée «infra-rationnelle», pour reprendre l'expression de Renaut, c'est-à-dire que l'appartenance nationale échappe au contrôle de la raison pour être du domaine de l'affect. Ainsi, la conscience d'être un Français ou un Québécois relève du domaine du sentiment, d'où l'idée que la nationalité ne se choisit pas mais se vit. L'amour de la nation devient ainsi un puissant sentiment comme le montre cette citation du penseur allemand Wilhem von Humbolt : «Other nations do not love their country in the same way as ... we love Germany. Our devotion is maintained by some invisible force, and is far less the product of need or habit ; it is not so much affection for a particular land as a longing for German feeling and German spirit.[26]»

Pour illustrer cette idée d'un sentiment national profondément enfoui dans la psyché de l'individu, et échappant à sa raison, je m'inspirerai d'un jeune philosophe québécois, Serge Cantin. Celui-ci explique que le sentiment d'appartenir à une nation est de l'ordre de la «magie[27]». Il affirme qu'un long voyage en France lui a fait prendre conscience de la force de son sentiment d'être un Québécois. Cantin a compris, explique-t-il au lecteur, qu'il ne pouvait rester en France parce qu'il avait beau se faire passer pour un Français et adopter la culture française, il restait au plus profond de son être un Québécois : «Ainsi donc, je compris que si je ne pouvais *aimer* le Québec, il ne m'était pas possible non plus de le renier ni même de prétendre être indifférent à son destin, sans me trahir moi-même, sans renoncer à assumer mon identité la plus personnelle. Dans ces conditions, je n'avais d'autre choix que d'accepter sans illusion d'être le Québécois que j'étais et que je continuerais, quoi que je fasse, à être. Je n'avais d'autre choix que de rentrer au Québec.[28]» En somme, être québécois n'est pas tant un choix qu'une condition à assumer.

---

[24] Renaut, *op. cit.*, p. 372.
[25] *Ibid.*, p. 372.
[26] Cité dans Greenfeld, *op. cit.*, p. 365.
[27] «Ce pays comme un enfant», dans *Ce pays comme un enfant*, L'Hexagone, 1997, p. 24.
[28] *Ibid.*, p. 24.

Enfin, le dernier élément caractéristique, selon Renaut, de l'autre conception de la nation est la dimension de crispation et de fermeture qui l'accompagne. Car si la nationalité est un attribut naturel de l'individu, celle-ci devient «une valeur qu'il faut préserver à tout prix contre ce qui pourrait la dé-naturer.[29]» L'immigration ou encore l'apprentissage d'une langue seconde dans le système scolaire deviennent des questions épineuses parce qu'elles menacent de corrompre ou de changer l'identité nationale. «Comment dès lors, écrit Renaut, la relation avec les autres nations ne se penserait-elle pas nécessairement sur fond de guerre possible, puisqu'il s'agit au fond de rapports vitaux entre des organismes dont l'un ne déploie son être qu'en menaçant la vie de l'autre?[30]».

Ici aussi, on peut illustrer cette idée en ayant recours à un penseur nationaliste québécois, mais cette fois historien. En effet, Maurice Séguin, un des trois fondateurs de «l'école historique de Montréal», reprenait souvent, pour le bénéfice de ses étudiants et pour expliquer que deux nations ne peuvent coexister pacifiquement, l'analogie du «lion» et du «mouton» dans le même «pré» où invariablement l'ovidé finit dans l'estomac du félidé. Sur un territoire dominé par un État, croit l'historien, une seule nation peut survivre, l'une finissant toujours par être annexée sinon anéantie par l'autre[31]. «L'être identitaire» devait «vivre-pour-soi», pour parler comme Séguin, ce qui supposait l'érection d'une nouvelle «clôture» dans le «pré» canadien. Aux yeux de Séguin, la survivance était donc un leurre et les Canadiens français devaient quitter le «pré», s'il était encore temps, avant de succomber fatalement à l'appétit du «lion». En somme, les nations ne peuvent cohabiter pacifiquement dans un même espace et ce n'est qu'au détriment de l'existence de l'une que l'autre vient à la vie. En fait, ici se trouve posée la redoutable question de la xénophobie et du racisme qui sera abordée un peu plus loin dans ce chapitre. Pour l'instant, je tiens à examiner de manière plus précise la façon dont cette conception de la nation a été construite et à montrer comment certains thèmes (religion, langue, rôle des intellectuels, etc.) y ont été élaborés.

---

[29] Renaut, *op. cit.*, p. 375.
[30] *Ibid.*, p. 374.
[31] *Histoire des deux nationalismes au Canada*, Guérin, 1997.

La logique organiciste

Liah Greenfeld a donné un excellent tableau intellectuel de la réaction contre les Lumières à l'origine de la conception organiciste de la nation. Au sujet du cas allemand, elle montre que les guerres révolutionnaires et la situation dans laquelle les intellectuels allemands (je parle du rôle des intellectuels un peu plus loin) étaient ou plutôt se sentaient pris, a produit l'émergence de ce que l'on a appelé le mouvement romantique. «As a movement of thought, Romanticism was a response to the fears and frustrations of the *Bildungsbürger*, generated by the *Aufklärung*.[32]» Les idées romantiques, selon Greenfeld, constituent le terreau à partir duquel le nationalisme allemand s'élabore. Alors que la pensée des Lumières est basée sur l'individu et la Raison, comme on l'a vu plus haut, le mouvement romantique est une révolte contre l'idée d'une société perçue comme basée exclusivement sur les principes rationnels. Pour les romantiques, dans l'acception large du terme, la situation de l'homme moderne est aliénation : «A society that venerated reason forced men into painful isolation, and was unnatural and unhappy.[33]» À l'individu enraciné dans une communauté a succédé, selon eux, une situation où l'homme se retrouve isolé dans une société peuplée d'individus raisonnables mais isolés. On développe une grande méfiance envers la raison ainsi que l'écrit Herder à Hamann : «You are right, dear Hamann, all learning is to the devil, like the lusts of the flesh.[34]» En contrepartie, les romantiques promeuvent la sentimentalité. L'émotion est perçue comme une expression de Dieu, de la Nature ou tout simplement de la vie. Le véritable bonheur consiste à s'abandonner à la sentimentalité plutôt qu'à la raison. «Romantics welcomed pain.[35]» La souffrance et la douleur sont aussi valorisées en tant qu'expression d'une vie véritable et non artificielle. Le suicide et la mort sont également vus comme des expériences excitantes faisant redécouvrir le véritable sens de l'existence[36]. Mais ce qui est le plus remarquable, et qui aura les effets les plus

---

[32] *Nationalism. Five roads to modernity*, Harvard University Press, 1992, p. 326.
[33] *Ibid.*, p. 345.
[34] Cité par Greenfeld, p. 333.
[35] *Ibid.*, p. 334.
[36] *Ibid.*, p. 340.

durables pour la suite de l'histoire intellectuelle, c'est l'accent mis sur le groupe et la totalité au détriment de l'individu et de la partie.

À l'idée d'une société qu'ils présument perçue comme une poussière d'atomes individuels sans liens entre eux, Herder et les romantiques opposent l'idée d'une société conçue à la manière d'un organisme. L'organicisme, explique Judith Schlanger, «se pose en s'opposant à l'idée d'un agrégat d'atomes ou de rouages ou d'individus isolés dont la liaison aurait un caractère secondaire en fait et en droit.[37]» La pensée organiciste élabore l'idée que les diverses sociétés sont des totalités sociales organiques, ces divers «touts» étant plus importants que les individus qui les composent. Au cours du XIX[e] siècle, la nation est devenue l'entité organique et sociale par excellence. Celui qui a le mieux incarné cette réaction nationaliste et organiciste fut certainement le penseur allemand Herder, encore que cette idée soit aussi présente chez Fichte : «The concept of the nation requires that all its members should form as it were only one individual.[38]» «L'être collectif» devient donc le véritable acteur de l'histoire, les individus qui le composent n'étant que les cellules d'un organisme dont la vie est incomparablement plus longue et importante. L'extrait suivant, tiré d'un manifeste d'une organisation ultra-nationaliste de l'époque du pré-fascisme italien, est hautement révélateur :

> «Thus the Italian nation does not only contain the 36 million Italians alive now, but all the hundreds of thousands of millions Italians who will live in future centuries, and who are conceived as components of a single whole. In this conception each generation and every individual within a generation is but a transient and infinitesimal part of the nation, and is the cell of the national organism. Just as cells are born, live, and die, while the organism remains the same, so individuals are born, live and die, while the nation continues to live out its millenial existence.»[39]

---

[37] *Les métaphores de l'organisme*, Vrin., Paris, 1971, p. 7.
[38] Cité par Greenfeld, *op. cit.*, p. 363.
[39] Associazione Nazionalista Italiana (ANI), organisation fondée en 1910, l'extrait date de 1920, dans Roger Griffin, *Fascism*, Oxford University Press, 1995, p. 38.

En Europe, la pensée herdérienne a servi de modèle à tous ceux qui par la suite se sont engagés dans un processus de construction nationale[40]. La résistance à l'occupation napoléonienne, nous rappelle Alain Finkielkraut avec d'autres, inspire au philosophe l'idée que chaque nation est une «singularité irréductible» avec une «âme unique», dont la culture nationale est le reflet[41]. Chaque *Volksgeist* (génie national) représente dans l'histoire un morceau ou un élément de la diversité humaine. Dotée d'une personnalité et de traits de caractère généralement dévolus aux individus, la nation constitue, aux yeux de Herder, une «individualité culturelle[42]». Et au nom de la diversité des cultures, chaque culture nationale, et tout spécialement la langue, a droit d'être protégée[43]. Selon l'anthropologue Louis Dumont, Herder bataille, dans *Une autre philosophie de l'histoire* (1774), contre le rationalisme des Lumières et l'idée de progrès qui l'accompagne. «Herder, écrit Dumont, réhabilite tout ce que le XVIII[e] siècle franco-anglais rejette ou ignore, la prétendue barbarie du Moyen Âge, l'Egypte sacrifiée à la Grèce, la religion.[44]» Pour Herder, l'histoire ne serait pas celle de la «raison désincarnée» allant du pire au meilleur. L'histoire est plutôt celle des «individualités culturelles» que sont les peuples et les nations, chacun exprimant une facette et un aspect de l'humanité. Cela implique, selon Dumont, que «l'homme de Herder est ce qu'il est, dans tous ses modes d'être, de penser et d'agir, en vertu de son appartenance à une communauté culturelle déterminée.[45]» Les véritables sujets de l'histoire sont donc les nations. Pour Herder, écrit Dumont, «les cultures sont vues comme autant d'individus, égaux malgré leurs différences [...][46]». Ainsi, l'individualisme fondateur de la culture moderne se retrouverait chez lui mais transféré au plan collectif. Déniant à la Raison ses prétentions universalistes à juger toute société présente ou passée, les romantiques, et tout particulièrement Herder, insistent au contraire sur l'idée que l'on ne peut juger une époque avec des critères lui étant «étrangers». Au contraire, toute société ou nation vaut pour elle-même et, en conséquence, doit être jugée selon ses propres critères internes. Chaque culture est une totalité, une individualité qui recèle en elle-même ses propres critères de jugement : «Comparison is

---

[40] *La création des identités nationales. Europe XVIIe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, 1999, p. 42.
[41] *La défaite de la pensée*, p. 22.
[42] Louis Dumont, «Une variante nationale. Le peuple et la nation chez Herder et Fichte», dans *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, 1983, p. 117.
[43] *Ibid.*, p. 118.
[44] *Ibid.*, p. 117.
[45] *Ibid.*, p. 118.

irrelevant; what matters is how "whole" the culture is, how true to its own nature [...][47]». Par exemple, pour Herder, on ne devrait pas comparer la civilisation grecque avec celle de Rome, les deux civilisations étant jugées incommensurables.

Dans la conception organiciste de la nation, l'État est indissolublement lié à la nation. Pour bien comprendre les idées de Groulx au sujet de l'État, il apparaît utile de dire quelques mots d'une certaines tradition étatique identifiée par Blandine Barret-Kriegel[48]. En raison de son antériorité historique, la nation, explique-t-elle, prime l'État. Selon Barret-Kriegel, celui qui a fourni des lettres de noblesse à cette conception est Fichte[49]. «La patrie, le peuple comme représentants et gages de l'unité terrestre, comme ce qui, ici-bas peut être éternel, dépassent de beaucoup la notion d'État[50]», écrit-il. La nation précédant l'État, ce dernier n'est légitime que dans la mesure où il reflète la nation. En fait, la conception n'est anti-étatiste que dans la mesure où l'État est subordonné à la nation. Dans le contexte français, notamment chez les maurrassiens, l'on parlera, comme je l'ai mentionné plus haut, de la fracture (ou du divorce) entre le «pays légal» et le «pays réel». Bref, la République est aux yeux de Charles Maurras l'exemple d'un État qui ne représente pas la nation. Il faudrait donc revenir au règne de la «nation-État», c'est-à-dire à l'obligatoire concordance entre l'ethnie et l'État : à chaque peuple sa nation et son État. On verra, lorsque sera traitée la question du politique (chapitre cinq), que Groulx reprend la distinction maurrassienne pour expliquer ce que devrait être la politique.

Il faut impérativement retenir de Herder l'importance qu'il accorde aux individualités culturelles que sont les nations. En réaction contre l'individualisme présumé atomisant, l'accent est mis sur le groupe considéré comme véritable acteur de l'histoire et pourvoyeur de l'identité individuelle. En ce sens, la pensée herdérienne a inauguré un tournant qui influence durablement tout le nationalisme moderne. Bien entendu, la pensée de Herder a certainement subi les outrages de mauvaises lectures[51]. Toutefois, il ne m'appartient pas ici de statuer sur la «vraie» nature de la

---

[46] *Ibid.*, p. 119.
[47] Greenfeld, *op. cit.*, p. 330-331.
[48] *L'État et les esclaves*, Éditions Payot, 1989.
[49] *Discours à la nation allemande* (1807), cité dans *L'État et les esclaves*, Éditions Payot, 1989
[50] Cité par Kriegel, *op. cit.*, p. 183.
[51] L'universalisme est certainement présent chez Herder comme l'explique, entre autres, Alain Renaut dans *L'ère de l'individu*, (Gallimard, 1989). À cet égard, Isaiah Berlin offre une interprétation nuancée de la

pensée du philosophe. Je note simplement que sa pensée a aussi contribué au développement des nationalismes les plus fermés. Comme le souligne Pierre Birnbaum, «l'œuvre de Herder participe certes de l'universalisme mais, par son éloge des divers "préjugés", elle a pu également justifier les conceptions "ethniques" de la nation, à l'encontre de la théorie "élective", tout comme les comportements nationalistes les plus étroits ; son pluralisme ne va pas de soi.[52]» Ce qu'il importe de retenir ici, c'est le poids accordé, à partir de Herder, aux totalités culturelles que sont les nations. Il s'agit là du legs le plus important laissé par le philosophe et historien car, à partir de ce moment, on en vient à penser que l'individu est indissolublement lié à la nation en ce qui concerne la formation de sa propre identité.

La réaction romantique contre la pensée des Lumières en vient ainsi à produire une nouvelle manière de penser la nation qui met l'accent sur la «totalité nationale» (et que certains nomment le nationalisme ethno-culturel) plutôt que sur l'individu, c'est-à-dire que ce dernier n'existe pas vraiment en-dehors de l'organisme national l'ayant vu naître. Alors que le nationalisme civique prône la libre association des individus pour former une nation, la conception romantique ou allemande de la nation insiste sur le caractère non choisi de l'appartenance nationale. Ce n'est plus le concours volontaire des individus qui forme la nation, mais plutôt l'idée d'individus appartenant d'abord à une totalité organique nationale donnée et dotée d'une personnalité particulière, laquelle devient celle des individus appartenant à la nation. Selon cette conception, la nation se définit en vertu de certains critères tels qu'une religion et une langue particulières. À cet égard, il importe tout particulièrement de bien voir quelle conception de la langue est attachée à la conception organiciste de la nation. Sinon, on s'interdit carrément de comprendre ce qui constitue, comme on le verra au chapitre deux, un élément central de la pensée nationaliste de Groulx.

---

pensée herdérienne, *Vico et Herder, Two studies in the history of ideas*, London, The Hoggarth Press, 1992 [1976].

[52] «Du multiculturalisme au nationalisme», dans *La pensée politique, La nation*, Gallimard, Le Seuil, 1995, p. 135. L'historien Zeev Sternhell exprime sensiblement le même point de vue lorsqu'il écrit que si «Herder a été à la fois un apôtre de l'humanité et un prophète du nationalisme allemand, c'est finalement sa contribution au nationalisme, au relativisme historique, au particularisme que l'on retient de la manière la moins ambiguë [...]» *La droite révolutionnaire, 1885-1914*, Gallimard, 1997, p. XVI.

La conception romantique de la nation débouche sur une vision particulière de la langue. Rejetant la conception instrumentale du langage au profit d'une autre où la langue n'est rien de moins que le révélateur d'une tradition nationale originale, Herder, selon Charles Taylor, aurait été le premier à comprendre que la langue rendait possible une nouvelle manière d'être, ce que le philosophe de McGill appelle la «dimension créatrice de l'expression» («the constitutive theory»). Dans le sillage de Herder, Martin Heidegger a fait du langage, toujours selon Taylor, une possibilité offerte à «l'être» de se découvrir et de se révéler. «Language is essential to *Lichtung*, the clearing», écrivait-il[53]. L'auteur d'*Être et temps* croyait que «la langue est la maison de la vérité de l'Être.[54]» Dans cette perspective herdérienne, le lien entre langue et nation est capital puisque la langue permet à l'individu d'être en communion avec l'esprit de son peuple. Ainsi que l'explique Marc Crépon, «[d]ès lors que chaque langue porte en elle la mémoire d'un peuple et l'avenir de ses pensées, les langues ne sont plus interchangeables. Elles sont le véhicule d'une tradition qui constitue pour chaque peuple son bien le plus propre [...].[55]» Changer de langue équivaut donc tout simplement à changer d'âme. C'est pourquoi une nation utilisatrice de plusieurs langues constitue quasi littéralement une nation «schizophrénique», deux «esprits» cohabitant dans un même «corps». D'après Herder, «sans une langue territoriale et maternelle commune dans laquelle toutes les classes sociales sont reconnues [...], il n'est plus de véritables intelligences des cœurs, de formation patriotique commune [...].[56]» Cette conception, verra-t-on au second chapitre, est également bien présente chez Groulx.

Il faut bien comprendre que, selon la logique herdérienne, la nation est une communauté de langage avant d'être une communauté de race. Pour Herder, «le génie d'un peuple ne se révèle nulle part plus évidemment que dans la physionomie de sa langue.[57]» La langue constitue le ciment de la nation. Le penseur allemand écrit que le «mot race se rapporte à une différence d'origine qui n'existe pas [...]» et la «physionomie distinctive» d'une nation est plutôt le résultat de son «langage particulier[58]». Bien connu de Groulx, Joseph de Maistre, qui fut à bien des

---

[53] «Heidegger, language, and ecology», dans *Philosophicals Arguments*, Harvard University Press, 1997, p. 111.
[54] Cité par Hugo Ott, *Martin Heidegger.Éléments pour une biographie*, Payot, 1990, p.165.
[55] *Les géographies de l'esprit*, Payot, 1996, p. 136.
[56] *Lettres sur l'avancement de l'Humanité*, cité dans *La création des identités nationales...*, *op. cit.*, p. 38.
[57] *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Presses Pocket, 1991, p. 155.
[58] *Ibid.*, p. 50.

égards dans le contexte français l'équivalent de Herder, a écrit pratiquement la même chose : «Les nations ont une *âme* générale et une véritable unité morale qui les constituent ce qu'elles sont. Cette unité est surtout annoncée par la langue.[59]»

Or quand la langue devient le reflet de l'âme de la nation, on en vient à croire, comme l'explique Liah Greenfeld, que tout emprunt à une langue étrangère devient de l'ordre du sacrilège : «The individuality [...] of a nation was faithfully reflected in a language, and the German tongue differed from the rest in that it was not contamined by borrowings from other languages, but remained pure.[60]» Par exemple, Herder fustige les membres de l'élite nationale qui ne parlaient allemand qu'avec leurs domestiques[61]. Ainsi, dans la première moitié du XIX^{e} siècle, la langue devient en Allemagne un objet de culte, les poètes et les écrivains s'attachant à en magnifier le génie. En fait, même dans le contexte français où le nationalisme prévalant est souvent présenté comme civique, le territoire a fait l'objet d'une impitoyable unification linguistique, ce que Bernard Cerquiglini, linguiste, nomme «la construction monoglossique[62]». Les dialectes locaux, explique Cerquiglini, ont été réprimés, si bien qu'ils sont pratiquement tous en voie de disparition, au profit d'une hégémonie du français sur le territoire.

On peut également donner Israël en exemple pour illustrer l'importance des efforts déployés pour construire une langue nationale. Alain Dieckhoff montre comment un des pères fondateurs de l'État israélien, Eliezer Ben Yehouda (1858-1923), croit que la nation est avant tout constituée par la langue. Yehouda, écrit Dieckhoff, pense qu'une «nation vit par sa langue», celle-ci primant même la religion dans la définition de la nation. C'est pourquoi Yehouda cherche, «pendant quarante ans», à faire de l'hébreu la langue de la nation juive alors que personne, rappelle Dieckhoff, «n'utilisait exclusivement l'hébreu [...][63]». On a donc dû inventer et construire une langue de communication propre à être utilisée par tous. Entre autres, une entreprise de codification est mise en branle pour aboutir à la publication d'un grand dictionnaire en douze volumes. Et sous les auspices du Conseil de la langue hébraïque (1890), on impose,

---

[59] Cité dans *La défaite de la pensée*, *op. cit.*, , 1987, p. 30.
[60] Greenfeld, *op. cit.*, p. 368.
[61] *La création des identités nationales...*, *op. cit.*, p. 38.
[62] *Le Monde*, mardi 22 février 2000.
[63] *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, 1993, p. 143.

écrit Dieckhoff, un «véritable dirigisme» en matière de langue : cela passe notamment par la réactivation des anciens éléments hébraïques, par la création de morphèmes et par une «intense hébraïsation[64]». On voit donc que la langue apparaît comme un élément fondamental de l'identité nationale et que les intellectuels lui ont donc accordé un intérêt pas simplement académique. Cette conception particulière de la langue amène cependant le problème de savoir si deux langues peuvent cohabiter au sein du même territoire, un problème criant pour Groulx. Plus globalement, la question renvoie à celle de «l'autre», à la xénophobie et au racisme dans le nationalisme organiciste.

J'ai déjà mentionné à quelques reprises que le débat au sujet de la nature de la pensée de Groulx s'est polarisé autour de la question du racisme. Or, il faut souligner que la question des rapports entre nationalisme et racisme est infiniment plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord[65]. Il est donc essentiel ici de consacrer quelques pages pour brosser un rapide tableau des relations entre nationalisme et racisme et être ainsi en mesure d'arriver à une meilleure intelligence de la place du racisme et de l'antisémitisme chez Groulx, sujet abordé au second chapitre.

Est-ce que l'hostilité envers tout ce qui est étranger fait partie intégrante du nationalisme ? Car pour le dire à la manière de Janine Chanteur, «on peut se demander si la dérive nationaliste n'est pas comprise dans l'idée même de la nation, si elle ne lui est pas inhérente.[66]» Plus crûment, quelle est la part de responsabilité du nationalisme dans les atrocités totalitaires et fascistes qui ont si douloureusement marqué le XX^{e} siècle ?

On trouve ici la thèse pessimiste, d'inspiration freudienne, à propos de la construction des groupes, laquelle présume que l'identité d'un groupe se construit en relation avec celle d'un «autre» dépeint sous un jour «maléfique». La représentation et la cohésion du groupe se réaliseraient, selon Freud, en opposition, très souvent violente, avec et contre «l'autre». Avec une froide ironie, le psychanalyste écrit, dans *Malaise dans la civilisation* (1929) : «Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la

---

[64] *Ibid.*, p. 144.
[65] Ceux qui ont un tant soit peu lu les travaux de Pierre-André Taguieff en savent quelque chose.
[66] «La nation et ses démons», dans *Philosophie politique*, «La nation», no. 8, PUF, 1997, p. 87.

seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups.» Et Freud ajoute, qu'à cet égard, «[l]e peuple juif, du fait de sa dissémination en tous lieux, a dignement servi, de ce point de vue, la civilisation des peuples qui l'hébergeaient [...].[67]» Il faut préciser que ce ne sont pas seulement les juifs qui, de ce point de vue, ont servi à la construction nationale et que, dans d'autres contextes, on s'est servi d'autres groupes pour affirmer sa particularité. Car «chaque figure particulière du "nous", écrit Taguieff, chaque identité sociale les invente infailliblement [les différences], pour poser son identité à soi, et asseoir son auto-référence identitaire.[68]»

L'auto-affirmation du groupe grâce à l'antisémitisme a été particulièrement forte en Allemagne. C'est ce que montre l'historien John Weiss lorsque, montrant le développement de l'antisémitisme en Allemagne, il éclaire la relation qui l'unit à la conception du nationalisme. En effet, explique Weiss, en Allemagne, l'antisémitisme s'est nourri du sentiment national pour prendre une ampleur toujours grandissante. Tout au long de l'histoire intellectuelle allemande, on retrouve de ces catégorisations de l'esprit national allemand dépeint sous un jour positif et de celles du juif sous un jour négatif. Par exemple, pour l'économiste Werner Sombart, le juif représente le pôle antithétique de l'Allemand : «The Germans were peasants, engineers, inventors, and entrepreneurs ; Jews were nomadic salesman, who, having "unlocked all the secrets which lay hidden in money ... recognized its incredible powers ... became masters of money, and through money ... became masters of the world."[69]» Du moment que l'on adopte une logique organiciste et que chaque peuple est vu à la manière d'une individualité nationale ayant ses caractéristiques propres, les risques sont grands de sombrer dans la xénophobie et le racisme. «Such conservative nationalism always threatens religious or ethnic minorities, for by definition they do not share the historic soul of the *Volk*. At such times, Jews have always suffered.[70]» Ainsi, quand on prête à chaque nation un caractère particulier, il devient logique d'estimer que chacune doit continuer de se développer selon ses propres innéités naturelles, c'est-à-dire en ne se mêlant pas aux autres *Volk*. Face à «l'autre», la nation, pour ne pas sombrer dans la schizophrénie, doit s'affirmer comme un être indépendant. Enfin, la logique organiciste peut également conduire à la discrimination d'une manière plus insidieuse en présumant que si une population sombre dans le

---

[67] Cité par Taguieff, *Les fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 421.
[68] *Ibid.*, p. 421.
[69] *Ideology of death. Why the Holocaust happened in Germany*, Ivan R. Dee, 1996, p. 131.

malheur, c'est parce que son caractère l'y conduisait naturellement : «[...] Germans Idealists [Fichte et Hamann par exemple], by claiming that each people expressed its innate spirit (*volkgeist*) in its history, concluded that the occupations of the ghetto Jews were the result of the inherent spirit of the Jewish people.[71]» Bref, en croyant à l'existence d'un esprit national, il devient logique de croire que la situation d'un peuple est le résultat de son esprit.

Le politologue et historien Karl Dietrich Bracher, un des meilleurs spécialistes du nazisme, pense que les origines du national-socialisme sont bien à rechercher dans la culture politique allemande, plus particulièrement dans le nationalisme de la première moitié du XIX^e^ siècle, encore qu'il ne faille pas, explique-t-il, sous-estimer la part due aux «circonstances particulières», par exemple la faiblesse de la République de Weimar, qui ont favorisé l'arrivée des nazis au pouvoir[72]. Il insiste tout particulièrement sur l'impact et les répercussions, notamment auprès de la bourgeoisie allemande, des *Discours à la Nation allemande* (1807-1808) de Fichte. «À leur base, écrit Bracher, se trouve l'idée que les Allemands devaient s'acquitter d'une mission particulière à l'égard du genre humain, mission qui les distinguait des Français jusqu'alors tant admirés et imités.[73]» À partir de là, on vit se développer, croit le politologue, l'idée selon laquelle le peuple allemand était supérieur (idée absente chez Herder croit Bracher) et que pour le rester, il devait demeurer «pur» – c'est-à-dire exempt de contamination avec les autres peuples – et retrouver ses racines tout en rejetant l'universalisme et l'humanitarisme[74]. Un de ceux incarnant le mieux ces idées serait Friedrich Ludwig Jahn. Ce dernier, écrit Bracher, «s'élevait [...] contre les mariages mixtes et les influences étrangères, en particulier "occidentales", sur la langue, la culture et la pensée politique allemandes, influences dans lesquelles il voyait l'origine de tous les maux dont souffrait le pays.[75]» Nous verrons au chapitre deux que Groulx s'insurge lui aussi contre les mariages mixtes.

---

[70] *Ibid.*, p. 71.
[71] *Ibid.*, p. 67.
[72] *Hitler et la dictature allemande*, Éditions complexe, 1995, p. 46.
[73] *Ibid.*, p. 47.
[74] *Ibid.*, p. 49.
[75] *Ibid.*, p. 50.

Selon Greenfeld, il existe un lien direct entre la «solution finale» et le nationalisme allemand de la première heure : «The possibility of Final solution was inherent in German national consciousness.[76]» Si la catastrophe allemande n'était pas inévitable, elle était déjà en quelque sorte en germe dans la conception allemande de la nation. Pour comprendre la relation unissant le nationalisme au racisme, il faut revenir au moment où le romantisme allemand réagit contre la philosophie des Lumières. D'après Greenfeld, c'est que le nationalisme romantique est fondé sur une véritable haine de la France et de l'Occident[77]. On reproche en effet à l'Occident, principalement la France et par la suite l'Angleterre, d'être la terre du rationalisme et du capitalisme. Dans le même sens, les Etats-Unis seront accusés d'être une terre sans cœur[78]. Or, selon Greenfeld, les juifs en sont venus à incarner la figure diabolique, aux yeux des romantiques, de la pensée de l'Ouest et de la modernité libérale : «The anti-Semitic stereotype of the Jew reflected the symbolic substitution of the Jews for the West and bore striking resemblance to the image of the West in German thought.[79]» Bien entendu, les nationalistes de l'époque n'ont pas inventé l'antisémitisme, celui-ci plongeant ses racines dans la tradition chrétienne pour qui la crucifixion du Christ est de la responsabilité des juifs. Mais, il n'en demeure pas moins que les nationalistes romantiques en sont eux aussi venus à faire des juifs des êtres maléfiques devant leur succès aux puissances occultes : «Jews, German patriots as they were in their infinite naiveté, did benefit from the *Aufklärung* which made German intellectuals suffer and from the French occupation which was a slap in the face of the German nation. It was clear that they were in a pact with the Devil.[80]» En somme, l'antisémitisme serait un produit du ressentiment nationaliste, d'abord dirigé contre les valeurs occidentales incarnées par la France dans un premier temps. Ensuite, dans un second temps, l'objet du ressentiment se serait déplacé sur la figure du juif, devenu ainsi le modèle antithétique de l'esprit national allemand. Et c'est à partir de cette figure que le peuple allemand devait se définir, comme le dit Böckel, un théoricien raciste. «Le peuple allemand, écrit-il, doit, grâce à l'antisémitisme, apprendre à se sentir à nouveau en tant que race germanique opposée à la race juive.[81]»

---

[76] Greenfeld, *op. cit.*, p. 384.
[77] *Ibid.*, p. 374.
[78] *Ibid.*, p. 378.
[79] *Ibid.*, p. 384.
[80] *Ibid.*, p. 379.

Par contre, certains avancent, Benedict Anderson entre autres, que nationalisme et racisme font appel à des logiques différentes, au sens où «de nationalisme pense en termes de destin historique, tandis que le racisme rêve de contaminations éternelles, transmises depuis l'aube des temps à la faveur d'une succession sans fin d'abominables copulations [...][82]». C'est pourquoi, explique Anderson, les juifs sont demeurés éternellement des juifs aux yeux des nazis : «Ainsi, pour le nazi, l'Allemand *juif* était nécessairement un imposteur.[83]» François Furet, dans son brillant essai sur l'idée communiste au XX[e] siècle, croit également qu'il existe une tension entre le nationalisme et le racisme. Malgré le fait qu'il ait funestement utilisé les passions nationales, le nazisme, explique l'historien français, a débordé les limites du nationalisme, parce que le racisme biologique est une idée «transnationale» ou «a-nationale[84]». En d'autres termes, les frontières nationales n'arrivaient pas à rendre compte de la lutte entre aryens et juifs.

À cet égard, les distinctions entre logique raciale et nationale avancées par Pierre-André Taguieff sont éclairantes. Il faut préciser que Taguieff parle du cas français et que l'on ne saurait tout simplement en tirer les mêmes conclusions pour d'autres contextes. Selon le philosophe, le nationalisme xénophobe repose sur l'idée que «la réalité humaine fondamentale est la nation, entité politique et culturelle (ou "ethnique") caractérisée comme une, homogène, permanente (dotée d'une identité dans le temps), personnalisée.[85]» Pour cette forme de nationalisme, la nation est «condition de civilisation.[86]» Or, lorsque c'est la race qui est «condition de civilisation», comme pour le «racisme eugéniste» visant l'amélioration héréditaire des peuples, les critères d'appartenance au groupe changent. En effet, prétend Taguieff, ce type de racisme insiste sur la qualité héréditaire et génétique de chaque individu, alors que les «valeurs de proximité, de ressemblance et d'unité» constituent les critères d'appartenance du nationalisme xénophobe[87]. Ainsi, la logique du racio-eugénisme, où la race est première dans l'échelle de valeurs, «implique

---

[81] Citée par Taguieff, *Les fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 666, note 213.
[82] *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. La Découverte, 1996 [1983], p. 153.
[83] *Ibid.*, p. 153.
[84] *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX[e] siècle*, Éditions Robert Laffont, 1995, p. 313.
[85] «Face à l'immigration: mixophobie, xénophobie ou sélection. Un débat français dans l'entre-deux-guerres», dans *Vingtième siècle, revue d'histoire*, no. 47, juillet-septembre 1995, p. 108.
[86] *Ibid.*, p. 128.
[87] *Ibid.*, p. 128.

de ne voir que des individus dotés d'aptitudes "héréditaires" plus ou moins grandes [...].[88]» Aux yeux des racistes, seule compte la qualité biologique de l'individu, les «frontières nationales» étant «artificielles au regard du "sang" [...].[89]» Les lois régissant l'immigration ne seront donc pas les mêmes selon que l'on adopte la logique raciale ou nationaliste : un «étranger», c'est-à-dire une personne appartenant à une autre nation dans la perspective du nationalisme xénophobe, pourra, dans la logique du racio-eugénisme, présenter plus d'affinités avec une des souches nationales et donc être un candidat idéal pour l'immigration. Paradoxalement, les nationalistes xénophobes peuvent tenir les frontières nationales plus fermées que ne le feraient les racistes. En somme, et contrairement à ce que l'on peut croire, il existe entre le racisme et le nationalisme une tension dont Groulx doit tenir compte pour expliquer la naissance de la race canadienne-française.

Mais il ne suffit pas de rejeter la thèse de l'inégalité entre les races pour ne pas être raciste, un argument souvent invoqué à propos de Groulx. Que la culture soit mise au fondement de la nation plutôt que la race ne dénote nullement une plus grande tolérance. Dès la fin du XIX^{e} siècle et précisément en opposition au racisme allemand, explique Tzvetan Todorov, le concept de race subit une transformation fondamentale sous l'ascendant des travaux des Renan, Taine et Le Bon, au sens où la biologie raciale cédera le pas au culturalisme nationaliste[90]. Dans la foulée, le «racisme inégalitaire» postulant l'existence d'une échelle de valeurs entre des races supérieures et des races inférieures est érigé en critérium pour juger de la teneur raciste d'une pensée ou d'une politique. Ainsi, ceux qui font de la *différence culturelle* entre groupes nationaux une valeur cardinale, se disculpent de l'accusation de racisme. Or, Todorov souligne que «la rigidité du déterminisme (culturel, et non pas physique) et la discontinuité de l'humanité, divisée en cultures qui ne peuvent et ne doivent jamais communiquer efficacement[91]», ne changent pas.

Le passage d'une naturalisation biologique à «une naturalisation culturaliste des différences et identités collectives [...][92]» donne naissance à un «racisme différentialiste», ou «néo-racisme», qui fait de la préservation de la culture nationale un absolu. «Ce qui est au centre du fantasme, écrit

---

[88] *Ibid.*, p. 104.
[89] *Ibid.*, p. 128.
[90] *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989, p. 213.
[91] *Ibid.*, p. 217.

Taguieff, ce n'est plus l'infériorité de l'autre, c'est l'identité absolument différente de soi.[93]» Laissant tomber l'échelle raciale propre au racisme hitlérien, le «différentialisme» fait de la préservation de l'identité nationale un absolu : tout ce qui est jugé susceptible de corrompre l'âme de la nation est traqué et dénoncé comme «étranger» à l'âme et aux traditions nationales, quand on ne procède pas carrément à la «démonisation de l'étranger.[94]» La catégorie de «l'étranger», protéiforme, prend des visages différents selon le contexte. Enfin, lorsqu'il prône «l'identité absolument différente» du groupe, le «différentialisme» peut tout aussi bien s'exprimer négativement (rejet de la différence) que positivement (exaltation de la différence), les deux reposant sur le même roc théorique qui fait de l'identité du groupe la réalité première avant celle de l'individu[95]. L'éloge de la différence n'est souvent que le masque de la «mixophobie[96]», puisque chaque nation doit éviter tout contact avec «l'autre» pour s'épargner toute altération de son identité.

Plus précisément, poursuit Taguieff, le «différentialisme» «oscille dans ses réalisations socio-politiques entre système d'exclusion (développement séparé/discrimination) et système d'extermination, entre *apartheid* et génocide.[97]» En d'autres termes, si le «racisme différentialiste» ne débouche pas nécessairement sur le génocide, l'exclusion de l'étranger demeure toujours présente en raison de la «mixophobie» inhérente à ce type de pensée. Voilà le drame du nationalisme xénophobe qui, en érigeant l'identité nationale en absolu, flirte constamment avec ce que l'histoire a engendré de pire. C'est au second chapitre que l'on examinera la façon dont Groulx utilise le racisme biologique et le culturalisme nationaliste pour expliquer la naissance de la race canadienne-française.

Toutefois, la question de la race ne doit pas occulter d'autres éléments qui particularisent la conception organiciste de la nation. À cet égard, la question de la religion est cruciale et

---

[92] Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, 1988, p. 320-321.
[93] *Ibid.*, p. 336.
[94] «Face à l'immigration : mixophobie, xénophobie ou sélection...», *op. cit.*, p. 103.
[95] Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé...*, *op. cit.*, p. 337.
[96] Néologisme popularisé par Taguieff qui signifie une hantise des mélanges (culturels ou biologiques) entre populations. Voir *Le racisme*, Dominos/Flammarion, 1997, p. 113-114.
[97] *Sur la Nouvelle droite : jalons d'une analyse critique*, Ed. Descartes et cie, 1994, p. 97.

essentielle à la bonne compréhension du nationalisme de Groulx. Le troisième chapitre est donc consacré aux rapports du catholicisme et du nationalisme dans sa pensée. C'est pourquoi il faut maintenant s'interroger sur la relation unissant nationalisme et religion.

Religion

La conception organiciste de la nation entretient une relation particulièrement trouble avec la religion. Par exemple, le relativisme culturel dont fait preuve Herder s'enracine dans un terrain religieux. Plus exactement, le relativisme s'inscrit, selon lui, dans les plans même de Dieu: «For Herder [...], écrit Greenfeld, each culture had a religious meaning; it was an irreplaceable brick in the Providential construction.[98]» Il est dans les plans de Dieu de promouvoir la diversité plutôt que l'unité. C'est l'idée selon laquelle toutes les formes de vie représentent un ersatz de l'image divine et, ainsi, chaque culture peut prétendre avoir le droit de s'épanouir selon ses innéités «naturelles». «Diversity [...], écrit Elie Kedourie à propos de Herder, is a fundamental characteristic of universe. Diversity and not uniformity is worthy of notice, because diversity is potently the design of God.[99]» Dieu a tout simplement disséminé l'homme dans une diversité de contrées différentes par la géographie, le climat et l'environnement pour que toutes les variétés possibles puissent s'épanouir et exprimer une facette de l'insaisissable visage de Dieu, ainsi que l'écrit un autre romantique, Schleiermacher : «Every nationality [...] is destined through its peculiar organization and its place in the world to represent a certain side of the divine image [...][100]».

Les rapports entre le religieux et le national sont complexes. Selon Gellner, il est sûr «que l'histoire précoce du nationalisme en Europe a des liens avec le protestantisme.[101]» Certes, le nationalisme peut aussi se défier de l'appartenance religieuse, celle-ci entrant en compétition avec l'appartenance nationale. Comme l'écrit Eric Hobsbawm, «la religion est un ciment paradoxal pour le protonationalisme et, en fait, pour le nationalisme moderne qui l'a

---

98 *Ibid.*, p. 331.
99 Elie Kedourie, *Nationalism*, Frederick A. Praeger, 1961, p. 56.
100 Cité par Kedourie, *op. cit.*, p. 58.
101 «La religion et le profane. Islam, nationalisme et marxisme au XX^{e} siècle» dans *Commentaire*, no. 85, 1999, p. 111. Il s'agit de la dernière conférence de Gellner.

généralement traitée avec beaucoup de réserve, car elle constituait une force susceptible de défier le monopole de la loyauté que la nation revendique de ses membres.[102]»

Globalement, il existe entre la nation et la religion une «attraction conflictuelle», pour reprendre l'expression de Danielle Hervieu-Léger, au sens où le «nous religieux» peut aussi servir au renforcement du «nous national[103]». C'est que la religion peut servir, explique Gellner, de «marque diacritique» pour un groupe national au sens où elle le distingue de ses voisins. Mais davantage qu'un simple élément distinctif, la religion est aussi constitutive de «l'image de soi» que le groupe cherche à se donner. «Autrement dit, affirme Gellner, [...] elle ne dessine pas seulement des frontières, mais des paysages intérieurs.[104]» Une des occasions où la relation entre le «nous» national et religieux est la plus intense, c'est, explique Yves Déloye, lorsque «le lien national [est pensé] comme consubstanciel au catholicisme.[105]» Le «nous» national et religieux devient un, principes religieux et nationaliste se confondant pour former une seule et même chose (c'est ce que Déloye appelle le «principe catholicocentrique»). Pierre Birnbaum a montré que l'idée selon laquelle le catholicisme constitue le fondement de la nation a été très forte chez les nationalistes extrémistes français, mais pas seulement eux, et qu'ils ont fait du catholicisme l'essence même de la nation française :

> «Comme on l'a souvent noté, ce refus d'un politique détaché du catholicisme se fait jour aussi bien chez de Mun, La Tour du Pin ou Maurras que chez les fondateurs du Sillon qui partagent de ce point de vue une identique intransigeance. [...] D'un bout à l'autre de l'échiquier politique s'impose ainsi une référence au catholicisme comme principe devant l'emporter sur la démocratie en tant que telle, ainsi qu'un semblable refus du libéralisme [ce dernier étant perçu comme] destruction d'une dimension communautaire [...][106]».

---

[102] *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe et réalité*, Gallimard, 1992, p. 90.
[103] «"Renouveaux" religieux et nationalistes : la double régulation», dans *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de Pierre Birnbaum, P.U.F. 1997, p. 178.
[104] «Conclusion», dans *Le déchirement des nations*, Édition du Seuil, 1995, p. 276-277.
[105] Yves Déloye, «Commémoration et imaginaire national en France (1896-1996). "France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême?"», dans *Sociologie des nationalismes*, *op. cit.*, p. 63.
[106] *La France aux Français, Histoire des haines nationalistes*, *op. cit.*, p. 86-87.

Occupant une place centrale dans le combat mené par les nationalistes d'extrême droite, en particulier les maurrassiens, contre la démocratie politique, le catholicisme sert de figure de mobilisation contre la sécularisation de l'espace social menée par l'État républicain[107]. Pour Maurras, la référence à la religion n'avait qu'une valeur instrumentale, le catholicisme étant un facteur d'ordre incomparable, alors que chez d'autres penseurs, les catholiques intransigeants, dont nous reparlerons au chapitre trois, le catholicisme, nécessaire au bon fonctionnement de l'ordre social, vaut davantage pour sa transcendance. En ce sens, le catholicisme valait pour sa valeur intrinsèque. Il existe donc une différence de sensibilité sur la façon dont le catholicisme est perçu entre un Maurras et un Joseph de Maistre, ce qui révèle une sensibilité politique particulière. Certains catholiques français, courtisés par Maurras, éprouveront d'ailleurs une profonde méfiance envers le nationalisme intégral. Néanmoins, écrit Birnbaum, tous ceux qui croient que «la France s'incarne [...] dans un catholicisme éternel» émettent un «constat favorable à une forme de nationalisme exacerbé [qui] rend aussi compréhensible l'influence très large qu'exerce longtemps Maurras tant sur l'épiscopat que sur toute une élite intellectuelle catholique.[108]» Bref, entre le catholicisme et le nationalisme s'instaure une troublante relation.

Pour être exact, la relation est aussi trouble avec la religion orthodoxe, celle-ci ayant puissamment fusionné avec l'idée nationale. Par exemple, en Russie, au XIX^{e} siècle, ainsi que le raconte Alain Besançon, il n'y avait qu'un seul point, aux yeux des intellectuels, où «l'État, la noblesse, le peuple formaient ensemble une unité politique vraie. Ils partageaient la même foi. [...] Ce peuple russe si abaissé avait aux yeux de Dieu la place la plus glorieuse [...].[109]» Ce qui caractérise le peuple russe, aux yeux des intellectuels russes, c'est qu'il est le seul vrai peuple orthodoxe[110]. L'alliance de la religion orthodoxe et de la nation est aussi caractéristique de certains nationalismes des Balkans, plus précisément serbe. Ainsi, quand le père Popovic meurt, en 1979, un de ses disciples fit l'éloge suivant : «Tu pars pour la Serbie céleste, là où règne le Seigneur, entouré de ses apôtres, là où se trouvent toutes les saintes pousses de notre peuple et tous les saints. [Dis-leur] de nous pardonner pour ne pas avoir gardé les saintes frontières de la

---

[107] *Ibid.*, p. 88.
[108] *Ibid.*, p. 45.
[109] «Comment la Russie a pensé au peuple», dans *Présent soviétique et passé russe*. Le livre de poche, 1980, p. 87-88.
[110] *Ibid.*, p. 89.

Serbie et des terres serbes, ainsi que les frontières et les fondements spirituels de notre nation.[111]» La transcendance est ici carrément historicisée sur un carré du globe. L'au-delà en devient même à l'image de l'ici-bas avec l'idée d'une «Serbie céleste». Ce qui fait dire à certains intellectuels, Julia Kristeva par exemple, qu'il y aurait dans l'orthodoxie une forte tendance à «l'instrumentalisation politique», c'est-à-dire une «dépendance ecclésiale vis-à-vis du pouvoir politique [...] qui a souvent dégénéré en effacement, quand ce n'est pas en pure soumission.[112]» Il y aurait donc une tendance séculaire dans la religion orthodoxe à allier nationalisme et religion. En fait, comme on l'a vu plus haut, l'instrumentalisation politique de la religion est aussi bien présente dans le catholicisme.

Il n'y a pas seulement le catholicisme qui soit instrumentalisé, et un des éléments les plus importants de la perspective organiciste concerne le rapport particulier que cette forme de nationalisme entretient avec l'histoire ou plutôt avec la façon de raconter l'histoire. Car le sentiment de faire partie d'un même peuple ne se révèle pas de lui-même à la conscience des individus, et il faut obligatoirement dresser une généalogie du peuple permettant l'émergence de ce sentiment d'appartenance.

L'histoire

Dominique Schnapper écrit à ce propos que «[c]'est à l'enseignement de l'histoire qu'était plus particulièrement confiée la tâche de créer le sentiment de communauté historique, directement donné dans l'ethnie.[113]» En ce sens, les historiens ont joué un rôle crucial et déterminant, car c'est à eux qu'incomba la mission d'établir la naissance glorieuse de la nation (plus exactement, ils se sont investis eux-mêmes de cette tâche) : «Au temps des nations et des nationalismes de la fin du XIX^{e} siècle, écrit Schnapper, le récit des événements du passé, scientifiquement établis, était chargé d'affirmer l'identité collective et d'encourager les contemporains, consacrés héritiers de cette glorieuse histoire, à prolonger l'héritage du passé et à poursuivre l'action commune.[114]» Pour que la loyauté de l'individu se porte principalement, et dans certains cas exclusivement, sur

---

[111] Xavier Ternisien, *Le Monde*, dimanche 16 et lundi 17 mai 1999.
[112] *Le Monde*, dimanche 18 et lundi 19 avril 1999.
[113] *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 133.

la nation et pas sur une autre forme d'appartenance, il fallait insister sur la profonde dépendance de l'individu à l'égard de l'ensemble ethno-historique auquel il appartenait. Autant la France, avec les ouvrages historiques d'Ernest Lavisse (une histoire de France en vingt-sept volumes) que la Turquie de Kemal (création d'une société historique chargée de rédiger des programmes et des manuels scolaires) et Israël mettent la discipline historique au service de la création d'une conscience nationale[115]. On verra, à l'occasion du chapitre quatre, que Groulx brosse le parcours historique de la nation avec l'intention de montrer que les individus font partie d'un organisme national ayant traversé bien des épreuves en terre américaine.

Il est nécessaire, ici aussi, de faire certaines distinctions entre deux façons d'aborder le travail historique en général, distinctions nécessaires pour comprendre la manière dont Groulx a affronté son travail d'historien. Suivant la première façon, l'historien a un rapport critique avec le passé. Par critique, je veux simplement dire que le spécialiste des temps révolus s'assigne pour tâche d'étudier le passé en vue d'en tirer des propositions et des vérités, même s'il sait par ailleurs qu'elles sont susceptibles de n'être plus vraies pour les générations subséquentes. Dans un très beau texte intitulé «Identity History Is Not Enough», l'auteur marxiste Eric Hobsbawm rappelle que, pour cette espèce d'historien, il existe une «suprématie de l'évidence» («the supremacy of evidence»), ce qui signifie que la dichotomie entre les faits historiques et la pure fiction est tenue pour fondamentale. «If their texts are fictions, as in some sense they are, being literary compositions, the raw material of these fictions is verifiable fact.[116]» En d'autres termes, si l'écrivain n'est pas tenu de distinguer la fiction des faits, l'historien, lui, est astreint à cette distinction : en dernier ressort, son interprétation du passé est arrimée à des faits. Bref, pour le spécialiste du passé, on rencontre une volonté affichée de décrire le plus objectivement possible le passé et d'en proposer une reconstitution plausible et critique afin d'en arriver à certaines vérités historiques.

Or, il existe une autre façon de faire de l'histoire où la «suprématie de l'évidence» s'efface devant l'entreprise de création d'un «nous» national. Il ne s'agit plus tant de reconstituer le passé à partir

---

[114] *Ibid.*, p. 133.
[115] *Ibid.*, p. 134.
[116] *On History*, London, Abacus, 1998, p. 358. Le texte a aussi paru, en français, dans la revue *Diogène* en 1994.

des faits que de construire une réalité historique propice au regroupement national. Dans cette dernière perspective, les critères guidant la quête historique deviennent ceux qui favorisent le «nous» et lui assurent de rester unifié. «Their criterion of what is "good history" is "history that is good for us" - "our country", "our cause", or simply "our emotional satisfaction".[117]» L'histoire n'est pas seulement recherche de vérités, mais création d'un *éthos* national. Certaines libertés sont donc prises avec la vérité historique. Hobsbawm donne, à ce propos, l'exemple de certains historiens parlant des 5 000 ans du Pakistan alors que, d'une part, le terme même de Pakistan remonterait aux années 1932-33, et que, d'autre part, les anciennes cités de la vallée de l'Indus et le Pakistan moderne n'ont rien à voir ensemble. Comme le dit Hobsbawm, un Pakistan avec 5 000 ans derrière lui plutôt que 60, est davantage pris au sérieux[118] : on veut donner un sens à l'histoire en prétendant que l'origine de la nation remonte à un temps immémorial. En somme, l'histoire est clairement mise ici au service d'un but étranger à la seule soif de connaître et de reconstituer le passé pour ce qu'il a été.

Certes, la pure objectivité historique n'est pas de ce monde, et tous les historiens voient leurs analyses polluées par certains présupposés plus ou moins conscients. Toutefois, comme le dit le politologue Alfred Grosser, la question n'est pas tant de savoir si l'objectivité historique existe que de connaître les dispositions de l'historien à tendre ou non vers celle-ci[119]. C'est que l'objectivité, selon les termes de l'historien Thomas Nipperdey, «n'est pas un donné, mais une norme, un idéal.[120]» En somme, l'historien est-il celui qui «dissout le mythe dans l'histoire», pour reprendre une expression de Walter Benjamin[121], ou celui qui renforce le récit mythique et identitaire ? On retrouvera cette interrogation, dans le chapitre consacré à l'éducation, lorsque l'on parlera de l'importance de l'histoire chez Groulx.

J'ajouterai en terminant sur l'importance de l'histoire que ce ne sont pas seulement les travaux historiques qui ont été mis à contribution. Tant le roman et le théâtre que la construction de monuments historiques, plus particulièrement les monuments aux morts, peuvent contribuer à la

---

117 *Ibid.*, p. 356.
118 *Ibid.*, p. 6-7.
119 *Le crime et la mémoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 7.
120 *Réflexions sur l'histoire allemande*, Gallimard, 1992, p. 325.
121 Benjamin parlait du philosophe.

propagation du sentiment national et l'ont fait. À cet égard, le roman a constitué un élément essentiel dans le processus d'élaboration nationale (n'oublions pas que Groulx a aussi écrit de la fiction). Il semble que le précurseur en ce domaine soit Walter Scott qui, en 1814, publie un premier roman, *Waverley*, où est racontée la révolte jacobite de 1745. Celui-ci, écrit Anne-Marie Thiesse, «a mis en œuvre ce qui va assurer et le succès de ses ouvrages et leur fonction de modèles : l'insertion d'une leçon d'histoire, expliquant la causalité événementielle, dans une intrigue romanesque bien menée, soigneusement construite et jouant des effets de tension et de résolution.[122]» En somme, le roman permet de donner une leçon de mémoire sans le caractère contraignant de celles prodiguées à l'école. Jusqu'à maintenant, nous avons parlé des historiens, des romanciers et même des prêtres. Cela amène à discuter plus clairement du rôle joué par les intellectuels dans la propagation du nationalisme. Ce point est tout particulièrement important puisque Groulx fait partie de l'élite intellectuelle canadienne-française.

Rôle des intellectuels

Le rôle des intellectuels dans l'élaboration de l'idée nationale est lui aussi crucial. Ainsi que l'écrit Schnapper, ce «sont les intellectuels qui, tout au long du XIX^{e} siècle, ont contribué, par leurs recherches et leurs idées, à transformer les "protonationalismes" ou les nationalités en revendications nationales.[123]» Liah Greenfeld a particulièrement insisté sur le rôle des intellectuels dans la genèse du nationalisme. Plus exactement, selon elle, les intellectuels romantiques en seraient venus à associer leur situation personnelle à celle de l'Allemagne tout entière. En effet, on retrouve ici ce qui fait le cœur de la thèse de Greenfeld, à savoir que le nationalisme serait une doctrine portée par des intellectuels habités par le ressentiment. En fait, cette idée avait été également soutenue par Elie Kedourie pour qui les intellectuels allemands, jaloux du succès remporté par les philosophes français auprès de Frédéric le Grand et profondément insatisfaits de leur situation socio-professionnelle, auraient magnifié les coutumes, les traditions et la langue allemandes pour rehausser l'image de la nation et, du même coup, la leur[124].

---

122 Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 132.
123 *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 149.
124 Kedourie, *op. cit.*, p. 60.

Greenfeld reprend à son compte l'idée que les intellectuels romantiques se sentaient écrasés par les idées françaises et dévalorisés dans leur vie personnelle, particulièrement en raison des difficultés éprouvées par eux à se trouver du travail au sein des universités. Elle en fait un élément majeur de la propagation du sentiment national. Le ressentiment, explique-t-elle, se définit comme un état psychologique résultant du choc entre un profond sentiment d'envie et de haine qui produit un perpétuel état d'insatisfaction[125]. Comme l'a écrit un des théoriciens de cette notion, le philosophe Max Scheler, «la "critique de ressentiment" a en propre de ne pas "vouloir" sérieusement ce qu'elle prétend vouloir ; elle ne critique pas pour détruire le mal, mais se sert du mal comme de prétextes à invectives.[126]» Ainsi, le ressentiment accompagnerait la naissance de l'idée nationale comme un frère jumeau maléfique, au sens où une pensée guidée par le ressentiment rend hommage aux valeurs qu'elle prétend nier. C'est ce qui s'appelle la transmutation des valeurs («transvaluation of values») : «However, since the creative process resulting from *ressentiment* is by definition a reaction to the values of others and not to one`s own condition regardless of others, the one to which it is a reaction.[127]» En d'autres termes, le nationalisme s'élabore dans une espèce de relation dialectique avec certaines idées qui sont regardées comme mauvaises dans un premier temps mais qui, dans un second temps, sont l'objet d'une réappropriation et d'une instrumentalisation politique.

Par exemple, Greenfeld écrit, à propos de Herder, qu'à l'âge de trente ans, il était déjà un homme amer et frustré[128]. Or, Herder et les autres auraient projeté sur l'ensemble de la nation leur situation personnelle : «The intellectuals made the cause of the old order, which they christened the "German cause", their own. [...] They changed their identity and became, passionately and irrevocably, Germans.[129]» Ainsi, le romantisme devient nationaliste. C'est pourquoi Greenfeld affirme en conclusion de son ouvrage que le nationalisme est un mouvement intellectuel et d'intellectuels apportant une réponse aux bouleversements qui affectent une société : «It was a

---

[125] Greenfeld, *op. cit.*, p. 15.
[126] *L'homme du ressentiment*, Gallimard, 1970, p. 25; cité par Pierre-André Taguieff, «Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne», dans *Vingtième siècle, revue d'histoire*, no. 25, janvier-mars 1990.
[127] Greenfeld, *op. cit.*, p. 16.
[128] *Ibid.*, p. 324.

response of individuals personally affected by these contradictions to the sense of disorder they created.[130]» En ce sens, ce sont les intellectuels qui sont tout particulièrement touchés par les mutations d'une société qui, en réaction, élaborent une doctrine nationaliste. Il faut garder à l'esprit cet aspect, car il nous permet de comprendre que la pensée de Groulx est une des plus ambitieuses réponses de la part d'un intellectuel canadien-français croyant, à tort ou à raison là n'est pas la question, que la société dans laquelle il vivait était en proie à de grands bouleversements. À cet égard, on verra, au chapitre quatre, que Groulx se désole des effets déstructurants de la modernité anglo-américaine sur la nation canadienne-française.

Encore aujourd'hui, bien des intellectuels sont les grands propagateurs de l'idée nationale. Un triste exemple en est la montée du nationalisme serbe. Ce sont en effet des écrivains, des historiens et même des psychiatres qui ont favorisé l'émergence d'un nationalisme agressif, notamment avec la parution du *Memorandum*, en 1986 (par l'Académie des sciences de Serbie), accréditant ainsi l'idée, selon Jacques Rupnik, «que la Serbie est partout où se trouvent des Serbes.[131]» Les intellectuels sont malheureusement bien trop souvent les premiers qui, en façonnant les identités nationales, favorisent les haines.

> «Ce n'est pas le caractère ancien ou primordial qui fixe quelles identités seront déterminantes, écrivent deux spécialistes de l'Inde, Susanne et Lloyd Rudolph. Ces identités sont fabriquées, innocemment ou malignement, dans les médias écrits ou audiovisuels, dans les manuels scolaires et la publicité, dans les séries télévisées géantes en Inde et les *talk-shows* américains, dans les stratégies électorales, en tout lieu où soi et l'autre, eux et nous, sont représentés dans une culture publique qui va s'élargissant.[132]»

En ce sens, le nationalisme est depuis le XIX^{e} siècle redevable du travail des intellectuels, entendus ici au sens large du terme. Or, les intellectuels sont bien conscients du rôle qu'eux-mêmes jouent dans le nationalisme. Croyant qu'ils sont ceux par qui la nation prend conscience d'elle-même, les intellectuels nationalistes n'ont pas cessé d'en appeler à ce que toute la classe

---

[129] *Ibid.*, p. 359.
[130] *Nationalism. Five roads to modernity*, Harvard University Press, 1992, p. 487.
[131] *Le déchirement des nations*, *op. cit.*, p. 24.

lettrée participe au processus de construction nationale. À cet égard, un thème émerge avec plus de force et c'est celui de l'appel au chef, thème bien présent chez Groulx, d'ailleurs.

On retrouve ici aussi cette idée dans la genèse du nationalisme allemand. Pour les romantiques, explique Greenfeld, les artistes dignes de ce nom ne créent pas seulement des œuvres d'art, car ils sont avant tout des prophètes et des oracles exprimant à leur manière une facette de l'histoire divine. Si au XVII[e] siècle les grands artistes sont apolitiques, la notion d'artiste en vient peu à peu à passer du côté de la politique, si bien que les hommes politiques seront considérés comme des artistes. «A true prince, écrit Novalis, is the artist of artists.[133]» Bref, à partir de cette époque se met en place une nouvelle conception de l'homme politique. Ce dernier devient un individu exprimant directement les plans divins.

Par exemple, Fichte valorise le rôle et la place du «héros» dans l'histoire. Selon Ernst Cassirer, Fichte voulait montrer que c'est seulement chez quelques grandes et rares personnalités «que toute la réelle signification du processus historique se manifestait [...].[134]» Pour Fichte, l'histoire était le fait des grands hommes, des «géants» qui avaient su se dresser contre les barbares pour créer et protéger le monde civilisé[135]. Dans la tradition romantique, le chef est présenté comme un «grand homme», un «génie universel [...] à la fois penseur, orateur, artiste.[136]» Ici, le chef n'est pas nécessairement un grand guerrier ou un chef militaire mais plutôt une figure exemplaire, forte, un «éducateur du peuple.»

Le mythe du grand chef venant sauver la nation de la catastrophe est également bien présent dans le contexte français, au point d'être un lieu commun des deux derniers siècles[137]. De Napoléon Bonaparte à Charles de Gaulle en passant par Philippe Pétain, on retrouve l'idée que la France a besoin d'un sauveur, d'un homme providentiel venant se dresser entre la nation et ses «ennemis»

---

[132] Cité par Rupnik, *op. cit.*, p. 26

[133] Cité par Liah Greenfeld, *op. cit.*, p. 351.

[134] *Le mythe de l'État*, Gallimard [1946] 1993, p. 293.

[135] Selon Cassirer, Carlyle, que Groulx a lu (*Histoire du Canada français*, tome III), a probablement été influencé par la conception fichtéenne du héros.

[136] «Politique et société : les structures du pouvoir dans l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie», dans *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, présenté par Marc Ferro, Hachette Littératures, 1999, p.62.

pour la sauver de la décadence. L'idée importante et fondamentale, c'est que le chef n'est pas seulement un grand politique ni même un grand capitaine conduisant la barque nationale à bon port. Plus fondamentalement, le chef est une incarnation de la nation. Par exemple, pour André Malraux, l'importance de Charles de Gaulle n'était pas seulement d'être un grand homme politique, mais un «chef d'ordre religieux», un «prophète», qui «a rétabli la France à partir d'une foi.[138]» En fait, on retrouve ici la conception du chef où celui-ci est «présenté pêle-mêle comme l'homme de la providence, le sauveur, le fondateur d'une nouvelle religion, et même comme un dieu fait homme dont les fidèles réunis dans l'église du parti forme le corps mystique.[139]» L'importance du général est donc qu'il est devenu pour un moment la France.

Or, écrit Girardet, ce «[p]rocessus d'identification d'un destin individuel et d'un destin collectif, d'un peuple tout entier et de l'interprète prophétique de son histoire [...] trouve de toute évidence son aboutissement exemplaire dans la cohorte assez hallucinante de ces grands "chefs" dictatoriaux dont notre siècle a vu se multiplier les images.[140]» L'idée fondamentale sur laquelle repose le chef est celle de l'incarnation : comme le Christ est le Verbe fait chair, le chef est le Peuple incarné dans un homme. Le grand chef est celui par lequel le peuple s'exprime. Hitler disait : «Je ne suis rien sans vous [...], mais tout ce que vous êtes, vous l'êtes par moi.[141]» L'homme providentiel n'est donc pas seulement un «exécutant de la volonté générale» ; il est infiniment plus que cela. Les vers de Baldur von Schirach décrivent à merveille la relation qui s'instaure entre le chef et son peuple :

---

137 Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Éditions du Seuil, 1986, p. 71.
138 Cité par Girardet, *op. cit.*, p. 78.
139 «Politique et société : les structures du pouvoir dans l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie», *op.cit.*, p. 61.
140 Girardet, *op. cit.*, p. 78-79.
141 Cité par Giradet, *op. cit.*, p.79.

«Vous êtes plusieurs milliers derrière moi
Et vous êtes moi et je suis vous.
Je n'ai eu de pensées qui n'aient levé de vos cœurs
Au moment où je parle je ne puis qu'exprimer
Ce qui se trouve déjà dans votre volonté
Car je suis vous et vous êtes moi
Et nous croyons tous, Allemands, en Toi.[142]»

Ce poème exprime avec éloquence que le chef constitue en quelque sorte le point d'aboutissement de la logique organique : alors que, par exemple, le principe de légitimité du roi vient de Dieu, le chef, dans une logique organique, tire sa légitimité du peuple même dont il est l'image fait homme. Un vrai chef vibre donc au diapason de l'âme nationale. Mais encore faut-il que cette âme nationale soit capable de vibrer, c'est-à-dire que la nation soit assez consciente d'elle-même, disent les nationalistes, pour que chacun de ses membres soit pleinement convaincu de son appartenance à une nation organique ayant traversé les âges et le temps. Or, c'est l'un des clichés les plus répandus chez les nationalistes que de se désoler de l'inconscience de la nation. Tout spécialement, comme on le verra au chapitre cinq, Groulx ne cesse de vitupérer contre l'inconscience du peuple canadien-français. À cet égard, l'éducation joue un rôle essentiel pour que le peuple retrouve son esprit.

Éducation

Ernest Gellner a beaucoup insisté sur l'importance de l'éducation dans le genèse du nationalisme, notamment en ce qui concerne l'implantation d'une même langue de communication. Selon l'anthropologue, l'émergence du nationalisme est un phénomène lié à l'âge industriel exigeant l'unification des cultures, plus exactement la création d'une «haute culture» (au sens sociologique du terme, il s'agit d'une culture basée sur l'écrit) compatible avec les exigences de mobilité nécessaires à l'économie[143]. Or, selon Gellner, l'effort pour imposer une «haute culture, au fondement de la nation, exige impérativement «la diffusion et la

---

[142] Cité par Girardet, *op. cit.*, p. 80.
[143] *Sociologie historique du politique*, La Découverte, 1997, p. 56.

généralisation d'une langue transmise par l'école et contrôlée par l'université dont la codification répondrait aux exigences de la technologie et de la bureaucratie pour permettre une communication assez précise.[144]» Mais, avance Yves Déloye, le contrôle du système scolaire va au-delà des besoins de l'économie et concerne «peut-être principalement une conscience nationale qui autorise une séparation entre les citoyens nationaux et les étrangers.[145]»

Il n'est donc guère étonnant de constater que, rappelle Dominique Schnapper, tous les grands penseurs, de Rousseau à Mauss en passant par Fichte et Kant, n'ont manqué d'insister sur l'importance de l'éducation «parce qu'on forme le citoyen à l'école.[146]» «L'institution de la nation[147]» passe impérativement par l'école et c'est à elle qu'incombe la difficile tâche d'instituer chez tous les nationaux un sentiment d'appartenance à un même ensemble national. «Tous ceux qui ont l'ambition d'inventer une nation, écrit Schnapper, ont voué un véritable culte à l'École.[148]» Selon Kedourie, Fichte serait peut-être le meilleur exemple d'un penseur à avoir cru à l'éducation pour instaurer chez ses compatriotes un fort sentiment national[149] (je reviendrai sur la conception fichtéenne de l'éducation, au chapitre sept, lorsque j'examinerai la conception de l'éducation de Groulx).

Plus exactement, il faut distinguer entre deux types d'éducation. D'une part, l'éducation promulguée par l'État pourra, dans la foulée de la philosophie des Lumières, se fixer comme objectif principal de former un citoyen capable de sortir de ses «déterminations naturelles». Dans cette optique, l'École devient «un espace fictif, dans lequel les élèves, comme les citoyens, sont traités de manière égale, indépendamment de leurs caractéristiques familiales et sociales.[150]» D'autre part, l'éducation peut aussi viser à dispenser «une idéologie nationaliste et une mémoire historique communes par le contenu de l'enseignement.[151]» Car, explique Anthony D. Smith, l'éducation acquiert, dans une perspective où la culture du groupe est essentielle à

---

144 *Nations et nationalisme*, *op. cit.*, p. 88.
145 *Sociologie historique du politique*, *op. cit.*, p. 57.
146 *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 41.
147 *Ibid.*, p. 131.
148 *Ibid.*, p. 132.
149 *Nationalism*, *op. cit.*, p. 83.
150 *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 133.
151 *Ibid.*, p. 133.

l'épanouissement de l'individu, un caractère allant au-delà des aspects scientifiques. «True education is a process of self-fulfilment through self-understanding ; and such a process is inevitably a collective or rather communal and historical project.[152]» En ce sens, l'éducation n'a pas tant pour objectif de donner des outils intellectuels à l'individu pour qu'ils puissent s'extraire et s'émanciper, jusqu'où bon lui semblera, des pesanteurs du passé, mais de lui faire redécouvrir le lien de dépendance qui le lie au groupe national : «There is no 'education' outside the community ; and no 'community' properly understood, without the self-consciousness that education instils.[153]» Bien sûr, dans la réalité historique, les deux types d'éducation se mélangent dans des proportions variables ; et ce qu'il faut identifier, ce sont les tendances générales promues, celles notamment qui tendent à faire de l'École un vecteur pour instituer principalement un sentiment national. C'est cette tendance générale qu'il faudra identifier dans la pensée de Groulx lorsqu'il parle d'éducation (chapitre sept).

On voit donc que la perspective organiciste de la nation implique une manière bien particulière de concevoir certains thèmes comme la langue, la religion, l'histoire, le rôle des intellectuels et l'éducation. Il s'agira maintenant, dans le deuxième chapitre, de montrer comment la logique organiciste permet de bien comprendre le nationalisme de Groulx et de voir comment il combine le racisme à sa construction nationale. Ensuite, on verra comment catholicisme et nationalisme ont été agencés dans une même synthèse de pensée par Groulx (chapitre trois). Au quatrième chapitre, on examinera la manière dont il a construit le grand récit collectif de la nation à travers les aléas de l'histoire. On verra également que Groulx avait une conception particulière du politique (chapitre cinq). Enfin, aux chapitres six et sept, on examinera respectivement ce que Groulx attendait des intellectuels et des chefs canadiens-français, pour ensuite analyser sa conception de l'éducation.

---

[152] *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, 1981, p. 127.
[153] *Ibid.*, p. 127.

CHAPITRE DEUX

Le nationalisme organiciste de Groulx

Dans un bel ouvrage consacré à l'émergence des identités nationales en Europe au cours des trois derniers siècles, l'historienne Anne-Marie Thiesse explique qu'il ne faut pas prêter foi aux récits faisant remonter l'existence des nations modernes à l'aube de l'histoire[1]. N'étant pas un fait naturel, la nation, pour s'affirmer sur la scène de l'histoire, demande à être créée. «La véritable naissance d'une nation, écrit Thiesse, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver.[2] » Afin de devenir le référent exclusif d'une population, la nation doit bénéficier du travail d'une intelligentsia. C'est sous l'angle particulier de créateur de l'identité nationale canadienne-française que ce chapitre se propose d'examiner Groulx. Il faut tenir compte du fait que la fabrication des identités nationales ne s'est pas réalisée selon un «moule unique.[3] » L'objectif central visé par Groulx consiste à montrer les transformations d'une population, originaire de France, puis réunie dans une colonie en Amérique, en une «race» particulière, distincte à la fois des «races» française et canadienne-anglaise.

En se référant au nationalisme organiciste défini au premier chapitre, on verra que la pensée de Groulx partage les principaux éléments de cette conception particulière du nationalisme. Il s'agira, par la suite, d'examiner la manière dont est utilisée la logique raciale en vue d'expliquer la naissance d'une nouvelle race, c'est-à-dire la façon dont la pensée de Groulx isole un noyau dont le peuple tire son origine. Enfin, on étudiera comment Groulx explique la transformation et l'évolution du noyau initial au contact d'un nouvel environnement et de «d'autre». En somme, montrer le mode de constitution de la nation, tout en faisant appel à différentes logiques, constitue l'essentiel de ce chapitre, notamment la façon dont Groulx utilise le racisme biologique et le culturalisme nationaliste pour expliquer la naissance de la race canadienne-française.

---

[1] *La création des identités nationales, op. cit.*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] *Ibid.*, p. 13.

L'organicisme de Groulx

Pour construire la nation, Groulx doit montrer, d'une part, que la communauté nationale n'est pas un simple agrégat d'individus, d'autre part, que la nation de son temps est bien celle qui était là à l'origine. Herder pensait que le concept de «force organique» (*Kraft*) était à l'origine de la structuration unique de chaque organisme[4]. Groulx explique, à l'aide d'un concept similaire, qu'il existe un principe de vie, logé au plus profond de la psyché de chaque peuple, qui survit à travers les âges. Ainsi retrouverait-on «dans le fond latent des races une vertu ou du moins un instinct de l'espèce où persiste à jamais la volonté de la vie.[5]» Il s'agit bien sûr ici pour lui de montrer que, malgré les dégâts matériels occasionnés par la Conquête, dont nous reparlerons en détail au quatrième chapitre, l'instinct de vie du peuple a été préservé. Chaque race ou nation (la question de la race est traitée plus loin dans ce chapitre) possède donc un instinct de vie qui est son principe d'organisation fondamental.

Toujours dans le cadre du processus de construction identitaire de la nation à la Herder, Groulx procède à l'individualisation de la nation en lui prêtant des traits de caractère généralement dévolus aux individus. «Les peuples ressemblent aux hommes[6]», écrit-il. C'est tout spécialement dans *La naissance d'une race*[7] qu'un véritable portrait psychologique du peuple est brossé : la débrouillardise, des habiletés manuelles et une certaine «ingéniosité mécanique», voilà autant de traits de personnalité propres au peuple[8]. Celui-ci est également présenté comme courageux, «l'ardeur guerrière» faisant partie de l'héritage français. D'un «tempérament militaire[9]», mais aussi d'une nature joyeuse, trait français caractéristique qui le distingue des tristes peuples du Nord, le

---

[4] Marc Crépon, «Introduction», *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, *op. cit.*, p. 15.
[5] *Lendemains de conquête*, Éditions internationales Alain Stanké Ltée, 1978 [1920], p. 161.
[6] Conférence prononcée en 1928, «Nos responsabilités intellectuelles», dans *Orientations*, Les éditions du Zodiaque, 1935, p. 47.
[7] Cet ouvrage constitue une série de conférences prononcées à l'Université Laval de Montréal qui furent publiées pour la première fois en 1919. Je citerai la troisième édition, celle de 1938.
[8] *La naissance d'une race*, Librairie d'action canadienne-française limitée, Montréal, 1938, p. 241.
[9] *Ibid.*, p. 243.

peuple est une «jeune race passionnée de vie libre et d'indépendance.[10]» Le Canadien français représente donc un être d'exception, animé par la «passion de l'indépendance» lui provenant «d'une qualité plus intérieure, issue d'une noblesse native.[11]» Mais, de la même manière que nul individu n'est parfait, le «petit peuple» a aussi ses défauts. Par exemple, un «malheureux penchant à l'eau-de-vie» et «un fort esprit de chicane»[12], ce dernier ne serait d'ailleurs pas totalement disparu.

Selon Groulx, un des caractères les plus significatifs de la nation consiste en son aspect paysan. «Le fond de la population [...] provient d'un véritable démembrement de la souche des paysans français. [...] Les fondateurs de la Nouvelle-France appartenaient en grande majorité à la classe des artisans et à celle des travailleurs du sol.[13]» Il s'agit d'une «rare fortune[14]», parce qu'aux yeux de Groulx, «[l]'habitant [d'ici] incarne les qualités classiques de tous les paysans du monde : le bon sens solide, le travail intelligent, le sens familial.[15]» Il est donc particulièrement heureux d'affirmer, dans les années cinquante, que les colons ont formé une «paysannerie[16]», «seul et vrai succès[17]» de la Nouvelle-France.

À l'instar de Herder pour qui chaque peuple «a eu sa période de croissance, de floraison et de déclin [...]»[18], Groulx tente d'identifier le stade de développement auquel le «petit peuple», comme il l'appelle, en serait arrivé. Oscillant sans cesse entre des conceptions où la nation était considérée soit adolescente soit adulte, il semble croire que l'organisme ressemble à un adolescent doté d'une personnalité mal affirmée, puisqu'un peuple adulte se serait depuis belle lurette révolté contre ce qu'il appelle la «servitude[19]» économique. On trouverait au Canada français davantage «un peuple

---

[10] *Ibid.*, p. 241-242.
[11] *Ibid.*, p. 242.
[12] *Ibid.*, p. 244.
[13] *Ibid.*, p. 39.
[14] *Ibid.*, p. 247.
[15] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome II, 1951, p. 175.
[16] *Ibid.*, p. 108.
[17] *Ibid.*, p. 175.
[18] Cité par Jean Brun, *Philosophies de l'histoire. Les promesses du temps*, Stock, 1990, p. 170.
[19] C'est ce qu'il explique le 6 juin 1933 à Québec, «L'inquiétude de la jeunesse et l'éducation nationale», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 104.

enfant» «qu'une race adulte[20]». Cette interrogation sur l'âge de l'organisme canadien-français renvoie à la nature même de son nationalisme, car on ne peut s'interroger sur l'âge de la nation que si l'on croit que cette dernière est un «individu collectif». Et comme tout individu a son propre caractère, chaque peuple a également un génie particulier auquel il ne peut renoncer. «En d'autres termes, explique Groulx, s'il existe un génie français, un génie anglais, un génie allemand, et si chacun est constitué par quelque élément spécifique, consubstantiel au peuple qui l'incarne, ce peuple ne peut renoncer à ce qui fait le fond, la tournure et le dynamisme de son esprit, sans se porter un coup mortel. Pour lui, c'est se désaxer, se désarticuler violemment.[21]»

Promouvant la fidélité au génie national à la manière de Herder et de Joseph de Maistre , Groulx lie aussi comme eux la langue à l'âme de la nation. Alors qu'il fustige «la détestable manie de borner» la survivance à la préservation de la langue française, il assigne à celle-ci une fonction plus noble : être «l'expression de l'âme nationale». «La langue n'est que la fleur ou la voix d'un terroir, explique-t-il. Pas de langue française sans esprit français. La langue étant le signe, l'expression de l'âme nationale, la conservation de la langue présuppose [...] une autre réalité, qui lui est transcendante et qui s'appelle une âme, une conscience nationale.[22]» Selon lui, un peuple ne peut exprimer sa véritable nature que par la langue. C'est pourquoi il écrit que «la langue, plus encore que les arts, reste l'expression la plus haute et la plus juste de l'esprit d'un peuple.[23]»

Présent au Congrès de la Société Saint-Jean-Baptiste du 25 juin 1934, Groulx accumule les distinctions sur la façon de concevoir la langue, d'abord comme un «*simple moyen de communication* [...]», ensuite comme «un *véhicule* de culture française [...]» et enfin, en tant «qu'*expression* d'une âme ou d'une culture française.[24]» D'emblée, la première manière est rejetée parce qu'elle représenterait une conception appauvrie de la langue. S'attardant particulièrement sur ce qui différencie les deux autres, à première vue identiques, il observe que, dans le deuxième cas,

---

[20] *Ibid.*, p. 115.
[21] «Labeurs de demain», dans *Directives*, 1959 [1937], p. 91. Je cite l'édtion de 1959.
[22] «L'éducation nationale et les écoles normales», article paru dans *L'Action nationale* de septembre 1934, dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 173.
[23] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Tome II, L'Action nationale, 1951, p. 156.

«la langue apporte à nos âmes, la grande richesse spirituelle qu'est la culture française [...]», alors que dans le troisième cas, «elle produit cette richesse, elle forge des œuvres d'art, qui deviennent [...] véhicules de culture à leur tour.[25]» À ses yeux, la langue n'est pas un simple véhicule de l'âme nationale puisqu'il s'installerait, selon lui, une espèce de relation dialectique entre culture et langue : cette dernière aurait besoin, pour véritablement s'épanouir, d'un terroir approprié, parce qu'«[e]lle n'est que le signe, la forme d'un esprit [...]», alors qu'en même temps, le terroir a besoin de la langue pour se révéler et s'exprimer. Parler français est donc loin de suffire, encore faut-il que cette langue soit «expression de culture.[26]»

Ainsi, Groulx est convaincu de la nécessité de s'occuper de la culture dont la langue est l'expression. «À concentrer presque toutes nos luttes autour de la conservation de la langue, s'interroge-t-il, n'en serions-nous pas à cette méprise de prendre un moyen pour un résultat ?[27]». Il vise ici certains individus, le jésuite Joseph-Papin Archambault[28] par exemple, chez qui «la question langue» prend, selon lui, trop de place. Le directeur de l'École sociale populaire aurait fait «des droits ou du respect de la langue française au Canada français, le problème capital.[29]» Or, estime Groulx, se contenter de traquer les anglicismes dans l'affichage pour se dire nationaliste, c'est prendre la partie pour le tout en pensant que la défense de la langue française constitue l'alpha et l'oméga du nationalisme[30]; si la langue est l'âme de la nation, il faut plutôt s'assurer en priorité de la vivacité de «l'esprit national», ce qui implique de ne pas se laisser leurrer par des signes extérieurs d'utilisation de la langue. Pour utiliser une image employée par Groulx, la langue doit être la «fleur» indiquant la santé du terreau national[31].

---

[24] «Langue et survivance», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 204.
[25] *Ibid.*, p. 204-205.
[26] *Ibid.*, p. 216.
[27] *Ibid.*, p. 201.
[28] Il est un des fondateurs de *La Ligue du droit du français* à l'origine de l'*Action française*. Il est davantage connu parce qu'il a été directeur de l'*École sociale populaire* durant toutes les années trente.
[29] *Mes Mémoires*, tome II, Fides, 1951, p. 25. Si Groulx loue l'ardeur démontrée par Archambault à propager la doctrine catholique, il lui reprochera toujours sa conception de la langue. Voir à cet égard l'hommage que Groulx lui adresse et que l'on retrouve dans *Le père Joseph-Papin Archambault, s. j. (1880-1966). Sa vie, ses œuvres*, Richard Arès, Les éditions Bellarmin, 1983, p. 32-33.
[30] Nous verrons au dernier chapitre que Fernand Dumont reprend sensiblement le même argument.
[31] *Le père Joseph-Papin Archambault, s. j. (1880-1966). Sa vie, ses œuvres*, *op. cit.*, p.33

Par ailleurs, Groulx veut lui aussi que le français domine dans la vie publique : les moindres détails prennent à ses yeux un tour tragique, car il voit la langue, pour reprendre son expression, comme «la clef magique qui donne accès aux plus hautes richesses de la culture.[32]» Parce que la langue est «l'expression la plus directe de l'âme[33]», il se plaint de ce que la ville de Québec présente, en 1935, tous les stigmates d'une cité abandonnée à l'anglicisation. Il ne montre que dédain pour Valleyfield qui n'ose pas s'appeler Salaberry de Valleyfield, tout comme il se permet d'ironiser à propos de la capitale de la Mauricie : «Et Trois-Rivières ou Three Rivers? Je ne sais plus.[34]» C'est la domination anglo-américaine, selon Groulx, qui a conduit le peuple à «attache[r] à la connaissance de l'anglais, une sorte de vertu mystique.[35]» Il ira même jusqu'à affirmer qu'en s'abandonnant à l'anglais, le peuple pèche gravement et qu'il se comporte à la manière de Judas, figure emblématique du traître dans la pensée catholique. «À ce diagnostic déjà chargé, écrit-il, on ajoute l'état pitoyable, au pays de Québec, de la langue nationale, ce thermomètre de la vie culturelle; le visage de plus en plus anglais de la province ; le peuple gagne à l'anglomanie, prêt à vendre son âme pour les trente deniers du tourisme.[36]»

Même s'il ne cite jamais, à ma connaissance, Herder ni Heidegger et que sa bibliothèque personnelle, pourtant bien garnie, ne contient aucun exemplaire des deux penseurs, il s'apparente à eux sur la question de la langue. Dans le contexte canadien-français, où la pensée allemande est loin d'être à l'honneur, il s'inspire plutôt de sources différentes, mais allant dans le même sens, par exemple du contre-révolutionnaire français Joseph de Maistre[37] : «Une nation, c'est une langue.[38]» Dès lors qu'une nation ne s'exprime que par une seule langue, un Canadien français parlant trop bien l'anglais devient un genre de schizophrène, car deux esprits cohabitent au sein du même être :

---

[32] Conférence prononcée devant des instituteurs catholiques réunis en congrès à Montréal le 5 décembre 1936, dans *Directives*, *op. cit.*, p. 136-137.
[33] *Ibid.*, p. 137.
[34] Conférence prononcée devant les membres du Jeune Barreau de Québec, «Nos positions», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 253.
[35] «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 101.
[36] «Où allons-nous ?», dans *Pour bâtir*, L'Action nationale, 1953, p. 83.
[37] Dont on reparlera plus en détail dans le second chapitre.
[38] Conférence prononcée en 1941, «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, Fides, 1967, p. 75.

«Nous ne pouvons être 50 pour cent Français et 50 pour cent Anglais, décrète-t-il ; ni même 70 à 80 pour cent Français et 30 ou 20 pour cent Anglais. Nous ne pouvons être que des Français cent pour cent, parlant, si l'on veut, ou plutôt maîtrisant une langue seconde, mais la parlant comme des Français, avec un esprit de Français.[39]» S'il n'est pas interdit de parler une langue seconde, cette dernière devra donc être parlée avec un esprit français. Citant les propos du philosophe catholique Étienne Gilson, Groulx explique que la pensée est intimement liée à la langue : «Chacun de nous n'a qu'une pensée ; c'est pourquoi chacun de nous n'a qu'une langue.[40]» À chaque langue, son esprit particulier. Lorsqu'on adopte une autre langue, il ne faut donc pas endosser l'esprit propre à celle-ci.

D'après Groulx, le fait de parler français constitue également «un élément de [la...] survivance.[41]» En effet, l'unité langagière aurait suivi de peu l'homogénéité raciale de la population, ce qui aurait permis, d'une part, au peuple naissant de se regrouper face à ses ennemis et, d'autre part, à la nouvelle race de demeurer française. «Devenue puissante et pure, écrit-il, la langue française au Canada se défendra mieux aux mauvais jours d'agression ; par elle, la race canadienne se tiendra en plus étroite union avec le passé de la France.[42]» La langue aurait donc joué un rôle historique dans la survivance : ne plus parler français consistait à renoncer à survivre. En ce sens, tant pour des motifs historiques que théoriques, le bilinguisme représente un acte de démission collective conduisant les Canadiens français à l'asservissement : «Cependant, je n'ai pas grand mérite à constater que le bilinguisme ne nous a pas empêchés de devenir plus que jamais les domestiques de la minorité dans notre province ; et je ne vois pas que, pour avoir appris leur langue plus qu'ils n'apprennent la nôtre, nos compatriotes anglo-canadiens nous pressent davantage sur leur cœur[43]».

Jusqu'ici, nous avons vu que Groulx parle de la nation sur un mode organiciste. Il ne s'agit pas d'une simple collection d'individus isolés, car «après trois cents ans d'histoire», dit-il, le «petit

---

[39] *Ibid.*, p. 75.
[40] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Tome IV, L'Action nationale, 1952, p. 217.
[41] *La naissance de la race, op. cit.*, p. 259
[42] *Ibid.*, p. 263.
[43] C'est ce qu'il explique lors d'une conférence prononcée au Monument national à Montréal le 23 novembre

peuple» n'est ni «une poussière d'individus, ni une simple tribu.[44]» Véritable «individu collectif», le peuple, «fidèle aux impulsions de son âme, [...] vit, crée, évolue, mais sans jamais briser ses lignes de fond, restant consubstantiel à son passé, à ses ancêtres, au génie de sa race.[45]» Il se caractérise, dans le concert des nations, par une physionomie particulière, dont la langue est le meilleur révélateur. Il s'agit donc presque d'un péché de s'exprimer en anglais. Nous verrons dans le dernier chapitre que la conception groulxiste du rapport entre langue et nation demeure prédominante chez certains intellectuels québécois.

La «vie des nations européennes, observe Anne-Marie Thiesse, commence avec la désignation de leurs ancêtres.[46]» Il n'en va pas autrement pour la nation canadienne-française, et Groulx a dû créer un récit des origines et désigner les fondateurs de la nation. Comme nous allons le voir, il a montré l'antériorité historique du peuple afin d'en confirmer la pérennité à travers le temps, notamment en distinguant clairement les Canadiens français des autres groupes qui se côtoyaient dans la société de la Nouvelle-France des débuts.

La logique raciale

Le processus de création d'un «nous national» est une entreprise complexe exigeant de distinguer des autres le groupe à qui l'on veut fournir une identité. En effet, explique Denis-Constant Martin, «la diversité interne des collectivités» est une quasi constante qui fait «qu'au départ, l'existence de la communauté n'est pas toujours obvie.[47]» Puisque la nation n'est pas un fait de nature, son existence demande à être affirmée en dépit de sa diversité intrinsèque caractéristique. S'attelant à la tâche, Groulx désigne donc les ancêtres du peuple canadien-français. C'est notamment dans *La naissance d'une race* que le Canada français est présenté avec un pedigree sans taches. Particulièrement préoccupé par certaines théories qui font état de métissages entre colons français

---

1943, «Pourquoi nous sommes divisés», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 137.

[44] «L'éducation nationale», dans *Directives*, *op. cit.*, 129.

[45] Discours prononcé au deuxième congrès de la langue française à Québec,le 29 juin 1937, «L'histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 193.

[46] *La création des identités nationales...*, *op. cit.*, p. 21.

et «Indiens», comme il était coutume d'appeler les peuples autochtones, il veut au contraire montrer la pureté des origines. À cet égard, verrons-nous, il adopte une logique que l'on peut qualifier de «mixophobe», pour reprendre le vocabulaire utilisé au premier chapitre, puisqu'il témoigne d'un réel souci racial pour la qualité du sang des fondateurs.

Avant d'aller plus loin, il faut mentionner que Ronald Rudin attire l'attention sur le fait que les différentes éditions de *La naissance d'une race* ont varié dans le temps. L'édition de 1919 diffère sensiblement de celles de 1930 et de 1938, ces deux dernières étant à peu près indistinctes l'une de l'autre. Selon l'historien de Concordia, le réputé nationaliste aurait modifié son approche relativement à la notion de race, notamment en laissant tomber les catégories d'infériorité et de supériorité raciales. Entre autres exemples, il utilise, dans la première édition, le terme de «race supérieure» pour caractériser la «nouvelle race[48]», alors que dans la seconde, il parle d'un «type humain d'essence supérieure[49]» ; de même, l'expression «puissances d'hérédité[50]», est biffée dans la seconde édition. Rudin a raison de dire que Groulx laisse tomber la notion de race en termes de supériorité ou d'infériorité. Il n'en reste pas moins que, d'une édition à l'autre, il se montre toujours extrêmement préoccupé par l'idée que de malencontreux métissages ont pu se produire, notamment avec les populations amérindiennes. De son propre aveu, s'il est demeuré soucieux de réfuter l'argument du métissage, c'est que ce dernier, écrit-il, sert «d'appui à des théories d'ethnologues sur l'infériorité des races métissées [...ce qui a] permis à quelques historiens l'invention de fantaisies assez peu complaisantes sur le caractère du peuple canadien-français.[51]» Il aurait pu se démarquer de telles théories en expliquant, par exemple, que si le métissage avait été à l'origine de la France, il avait bien pu l'être aussi de la Nouvelle-France[52]. Mais son désir d'affirmer les origines «respectables» du noyau primitif l'amène à réfuter si l'on peut dire, la théorie du métissage avec les «Indiens». «Il est bien connu, explique-t-il, que la francisation des sauvages aboutit à un brillant

---

[47] «Le choix d'identité», *Revue française de science politique*, vol. 42 ,1992, p. 586.
[48] *La naissance d'une race*, première édition, p. 181.
[49] Seconde édition, p. 174.
[50] Première édition, p. 73.
[51] *La naissance d'une race*, Librairie d'action canadienne-française, seconde édition, 1930, p. 25, note 27.
[52] C'est d'ailleurs ce que certains nationalistes français, Charles Maurras par exemple, avançaient comme argument contre le racisme biologique allemand.

échec ; aucune cohabitation des deux races n'a pu vraiment se réaliser.[53]» Et si d'aventure, quelques mariages se sont produits entres les deux races, et il est bien obligé de le reconnaître, il en minimise grandement le nombre en prétendant que la progéniture de ces unions s'est éteinte[54]. En matière de métissages avec les populations «indiennes», «[o]n a beau faire, écrit-il, c'est peine perdue.[55]» De fait, il a toujours essayé de proclamer la pureté du noyau originel en montrant qu'il n'était pas un composé hétéroclite de peuples divers.

En effet, explique-t-il, un «grand nombre» de colons sont à peu près tous venus des mêmes coins, c'est-à-dire de «la partie nord-ouest et sud-ouest de la France.[56]» Bien que les Normands ne constituent pas le groupe le plus important au plan numérique, ce seraient eux qui, à ses yeux, auraient laissé à la race en gestation la plus profonde empreinte. Population de qualité, ce qui se vérifiait notamment «à la valeur de quelques-uns des chefs[57]», ils vinrent en famille et s'enracinèrent davantage que les autres groupes. «Que, par exemple, les premiers colons arrivent par familles ou par groupes de familles, qu'ils aient le temps, avant l'arrivée des autres, de prendre racine, de se faire à l'air du pays, et de se multiplier, il est sûr que ces colons exerceront sur la race en formation une action plus décisive.[58]» L'immigration en provenance de la Normandie et aussi du Perche[59], aurait donc influencé profondément la race en gestation : «Ses traits généraux pourront encore se modifier sous l'action du milieu et de l'histoire ; dans leurs lignes essentielles ils sont à jamais fixés.[60]»

Pour montrer la pureté des origines, Groulx soutient que si quelques rares Anglais, Suisses, Allemands ou Portugais sont bien venus en Amérique du Nord, ils ne firent que passer et ne s'enracinèrent pas en Nouvelle-France[61]. Ceci est aussi vrai pour «les noirs» qui ne viendront

---

[53] *La naissance d'une race*, seconde édition, 1930, p. 26.
[54] *Ibid.*, p. 27.
[55] Première édition, p. 25 ; seconde édition, p. 26.
[56] *Ibid.*, p. 28.
[57] *Ibid.*, p. 31.
[58] *Ibid.*, p. 31.
[59] Région de l'ouest du Bassin parisien. *Ibid.*, p. 31.
[60] *Ibid.*, p. 35.
[61] *Ibid.*, p. 22-23.

«qu'en très petit nombre[62]» et ne se mêleront pas à la population canadienne-française. Endossant la logique mixophobe, il se réjouit donc que la race soit pure et qu'il n'y ait eu ni métissage, ni souillure. Au début des années cinquante, il continue à croire que le «composé canadien-français» de la fin du XVIII[e] siècle n'a pas été altéré par l'arrivée de nouvelles populations et qu'il a préservé son homogénéité : «En réalité l'immigration continue, mais à très petites doses, n'a jeté, d'année en année, que des grains de sable dans une masse de ciment compacte et résistante. Le substrat [...] a pu s'enrichir par tant d'apports nouveaux ; il n'a pas changé.[63]»

Il se réjouit également de la qualité physique et morale des immigrants, qui n'étaient ni trop vieux, ni trop jeunes, et il constate que seules les filles fortes et pas trop repoussantes ont pu s'établir au Canada français[64]. Dans la même veine, «les gueux de profession sont rares.[65]» Certes, concède-t-il, il vint aussi en Amérique des «mauvais garnements», des «filles suspectes» et même des «prisonniers», mais il se presse d'ajouter que «la véridique histoire permet de soutenir que ce fut toujours là une infime minorité et que cette minorité se perdit infailliblement dans la masse.[66]» Il se demande même s'il s'agissait là «vraiment de si vilaine marchandise ?[67]». Est-on un «vrai» criminel, s'interroge-t-il, pour avoir braconné sur les terres d'un grand seigneur ? L'honneur de la colonie est sauf d'autant plus que «beaucoup de ces prisonniers désertent aux Anglais [...].[68]» Les Canadiens français peuvent donc être fiers de leur ascendance : la race est née d'un noyau fondateur d'une excellente souche tant physiquement que moralement. Pour emprunter ses propres termes, «les fondateurs du Canada furent des gens fort honorables.[69]»

Qui plus est, il y aurait eu à l'origine une volonté manifeste de former un peuple sain et homogène.

---

[62] *Ibid.*, p. 24.
[63] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome II, *op. cit.*, p. 194.
[64] *La naissance d'une race*, seconde édition, 1930, p. 41-42.
[65] *Ibid.*, p. 45.
[66] *Ibid.*, p. 53.
[67] *Ibid.*, p. 63.
[68] *Ibid.*, p. 64.
[69] *Ibid.*, p. 66.

Selon Groulx, les autorités religieuses et civiles auraient en effet habilement manœuvré de façon à mettre en place, comme lui-même l'écrit, «ce que l'on appellerait aujourd'hui une "immigration sélective"» permettant de ne laisser entrer dans la colonie que les individus moralement irrépréhensibles. «En termes formels, ils interdisent, assure-t-il, l'entrée du pays à la marchandise suspecte.[70]» Antérieurement à l'établissement de la nouvelle colonie, il y aurait donc eu intention de la part des pouvoirs de l'époque, particulièrement des jésuites, de veiller «à ne laisser entrer que des unités d'un choix irréprochable.[71]» En défendant «avec une impitoyable fermeté les mœurs de la colonie[72]», les autorités auraient donc directement contribué à la naissance de la race.

L'idée de pureté des origines est également présente dans *L'appel de la race*[73]. Cherchant en effet, à l'instar des nationalistes français de la fin du XIX^{e} et du XX^{e} siècles[74] à propager ses idées par le roman, Groulx s'est également transformé à quelques reprises en écrivain. Si d'aucuns estiment ses romans et nouvelles plutôt lourds, d'autres leur reconnaissent un certain style. Fait indéniable, cependant, ils touchent un large public, *L'appel de la race* étant considéré comme un des premiers grands succès de librairie au Canada français. Parue en septembre 1922, l'œuvre fait aussitôt l'objet d'une seconde réédition, et 6 000 exemplaires sont écoulés dès le printemps 1923. L'on en compte neuf éditions au total[75]. Dans *La naissance de la race*, il s'agissait pour Groulx de montrer que la race s'était développée en évitant de se laisser contaminer par d'autres peuples ; avec *L'appel de la race*, l'objectif poursuivi est de faire comprendre aux Canadiens français qu'ils doivent continuer seuls leur développement. Persuadé que les contacts entre les races sont néfastes, il présente les deux races, anglaise et française, comme irrémédiablement séparées, ce qui rend impossibles les mélanges. Pour illustrer son propos, il fait appel à la notion du «coin de fer».

Cette notion désigne l'esprit animant chaque race et qui détermine l'individu à être de celle-ci.

---

[70] *Ibid.*, p. 54.
[71] *Ibid.*, p. 55.
[72] *Ibid.*, p. 61.
[73] Roman publié en 1922, trois ans après la première édition de *La naissance de la race*.
[74] Maurice Barrès et Paul Bourget, par exemple.
[75] Pierre Hébert, 1996, p. 109-110. En ce qui concerne la réception du roman, on consultera le cinquième chapitre de cet ouvrage.

Selon le Père Fabien, le vieux sage du roman, il existe «[u]n principe intérieur, une force incoercible [qui] pousse l'être humain à devenir uniquement soi-même, comme une même loi incline l'érable à n'être que l'érable, l'aigle à n'être que l'aigle.[76]» Ce principe intérieur, c'est «l'instinct» ou l'esprit de la race qui prend possession de l'individu. Toujours selon le Père Fabien, ce serait au mitan de l'âge que cette force incoercible refait surface, lorsque l'être humain se décide «à posséder l'intégrité de ses forces». Alors le «coin de fer» — au sens propre un objet de métal triangulaire servant à fendre le bois — refait surface pour s'introduire «au point de soudure du tuf humain et des couches d'emprunt[77]» pour les faire voler en éclats. À partir de ce moment, la véritable personnalité de l'individu se révèle, il prend conscience de sa filiation et de sa profonde dépendance à l'égard de l'organisme national. L'action du «coin de fer» est si puissante qu'elle provoque l'éclatement de la famille Lantagnac. «Le coin de fer, se dit Jules de Lantagnac, ne s'enfonce pas seulement dans l'intérieur des âmes. Il frappe ici entre nous ; il est en train de dissoudre l'unité de ma famille.[78]» Selon Groulx, le fait de former une famille ne peut donc empêcher le «coin de fer» d'exercer son action, l'atavisme racial étant trop fort.

Il faut bien comprendre qu'à partir de cette théorie sur le «coin de fer», l'unité, entendue comme adéquation entre la personnalité de l'individu et l'esprit de sa nation, est érigée en loi de la vie. «[L]a personnalité psychologique, morale, la vraie ne saurait être composite, faite de morceaux disparates[79]», affirme le père Fabien. C'est pourquoi Jules, personnage principal du roman, est en proie à l'angoisse : «Mes fils et mes filles [...] ont, par leur mère, du sang anglais dans les veines ; mais par moi, ils ont surtout le vieux sang des Lantagnac, de ceux du Canada d'abord, puis, ceux de France [...]. Soit quarante générations.[80]» Ainsi, les quatre enfants sont la preuve vivante de l'impossibilité des mélanges puisque chacun d'eux constitue le reflet de l'esprit de l'une des deux races. «On aura beau dire : la disparité de race entre époux limite l'intimité. Si l'on veut que les âmes se mêlent, se reflètent vraiment l'une à l'autre, il faut d'abord qu'existent entre elles des

---

[76] *L'appel de la race*, Fides, je citerai l'édition de 1980, p. 26.
[77] *Ibid.*, p. 26.
[78] *Ibid.*, p. 88.
[79] *Ibid.*, p. 26.
[80] *Ibid.*, p. 25.

affinités spirituelles parfaites, des façons identiques, connaturelles de penser et de sentir.[81]» Mais voilà, selon Groulx, les «affinités spirituelles» entre les races canadienne-française et canadienne-anglaise sont trop ténues : le mariage de Jules de Lantagnac et de Maud Fletcher symbolise l'échec de toute tentative de rapprochement. À cet égard, Groulx se révèle au diapason de Gustave Le Bon, cité dans le roman par l'entremise de Jules de Lantagnac qui, suivant les conseils de son mentor, le père Fabien, se plonge dans l'œuvre du «pernicieux docteur». Ce dernier aurait bien compris que les croisements entre les races mènent à des absurdités. «Les croisements peuvent être un élément de progrès entre des races supérieures, assez voisines telles que les Anglais et les Allemands d'Amérique. Ils constituent toujours un élément de dégénérescence quand ces races, mêmes supérieures, sont trop différentes.[82]» Par exemple, Nellie et William, représentants de la race anglaise, montrent des désordres de «la personnalité intellectuelle» en se révélant incapables de suivre un raisonnement jusqu'au bout[83]. Ils illustrent le triste résultat d'une fusion de races dont les affinités ne sont pas assez étroites.

Le roman montre également que, dès 1922, et donc avant les deuxième (1930) et troisième éditions (1938) de *La naissance de la race*, Groulx rejette la thèse de l'inégalité entre les races. Talonné par Maud cherchant à lui faire avouer que, depuis que le «coin de fer» a entrepris son action dans son âme, il croit maintenant appartenir à une race supérieure, Jules explose avec une profession de foi «différentialiste» à la Herder : «Que me parlez-vous de race supérieure et de race inférieure ? Je crois encore à la supériorité de la vôtre ; et en plus je crois à la supériorité de la mienne ; mais je les crois différentes, voilà tout.[84]» La hantise du métissage, ou mixophobie, qui traverse tout le roman amène son auteur à une profession de foi en faveur de la différence entre Anglais et Français. À l'instar de Herder, aux yeux duquel chaque nation devait rester authentique et se développer dans le sens de ses innéités naturelles[85], Groulx pense que la race canadienne-française, avant d'être supérieure, est avant tout «différente».

---

[81] *Ibid.*, p. 44.
[82] *Ibid.*, p. 47.
[83] *Ibid.*, p. 46.
[84] *Ibid.*, p. 70.
[85] Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*, *op. cit.*, p. 36.

Se rapprochant du nationalisme herdérien et «différentialiste» pour qui la pureté des origines est une chose essentielle à préserver, Groulx définit également la nation à l'aide de critères culturels. Car, à trop poursuivre la biologisation de la race, force lui serait de conclure, essentialisme biologique oblige, à l'identité raciale entre le Français et le Canadien français : la biologie raciale amène en effet l'idée que les «facteurs de situation» n'ont pas d'emprise sur le caractère racial. Par exemple, selon les véritables antisémites, la race était une donnée infrangible faisant qu'un juif restait un juif (déterminisme biologique), indépendamment des frontières nationales et du temps. Au contraire, pour Herder, l'idée de race introduisait un «découpage trop large» ne correspondant pas à la division «naturelle» de l'humanité en nations[86], dont chacune avait une physionomie particulière en raison de la langue, des traditions et de la culture[87]. Chaque peuple, écrivait-il, «a sa culture nationale comme sa langue[88]». À l'instar du philosophe allemand, Groulx ne s'en tient pas à la seule logique de la biologie raciale. Faisant subir à l'idée de race une transformation similaire à celle survenue en Europe, il marche sur les traces des Taine et Renan et introduit la notion de culture dans la définition de la «race canadienne-française[89]», fait d'ailleurs assez connu de ceux qui l'ont un tant soit peu lu, mais dont on n'a pas pris la pleine mesure. Car en mélangeant race et culture pour définir la nation, il parvient (1) à oblitérer les tensions entre racisme et nationalisme et (2) à éviter les accusations de racisme.

Avant la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'idée que la race puisse être seule au fondement de la nation était rejetée. «La nationalité, affirme Groulx dans un discours prononcé en 1935, n'est pas la race, simple résultat physiologique, fondé sur le mythe du sang.[90]» Il écarte «le mythe du sang» parce que la nation «évoque l'idée de culture.[91]» «La culture, écrit-il, qu'est-ce à tout prendre, sinon le climat physique et spirituel du milieu national, un ensemble de "formes" ou d'influences qui

---

[86] Marc Crépon, «Introduction», *op. cit.*, p. 18.
[87] *Ibid.*, p. 24.
[88] Cité par Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, 1996, p. 77.
[89] *Mes Mémoires*, tome III, 1972, Fides, p. 52.
[90] Discours prononcé à Manchester (E. U.), dans *Orientations*, *op. cit.* p. 277.
[91] «L'éducation nationale», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 132.

façonnent un type d'humanité ?[92]». La culture est donc au fondement de la nation ; et elle produit et forme un «type» particulier de nationaux. Et c'est l'appartenance à une culture nationale qui permet à l'individu d'être vraiment humain. Groulx cite à cet égard le père Jacques T. Delos, aux yeux de qui, «pour être pleinement homme, il faut d'abord être le membre d'un certain groupe ethnique et national, en avoir subi l'influence, par mode de culture.[93]» Mais il aurait très bien pu citer Herder puisque «l'homme de Herder est ce qu'il est, dans tous ses modes d'être, de penser et d'agir, en vertu de son appartenance à une communauté culturelle déterminée.[94]» Toutefois, si la culture en tant que «fond spirituel d'une nation[95]» tend, chez Groulx, à se substituer à la biologie raciale dans la définition de la nation — ou plutôt à constituer, avec la race, un élément qui fonde la nation —, cela n'atténue en rien sa mixophobie, car la culture ne s'en trouve pas moins «essentialisée» que la race : «Il eût fallu tenir pour indubitable, explique-t-il, que le Canada français ne saurait être ni mi-anglais ni mi-français, ou qu'il ne le sera jamais qu'au détriment de soi-même. L'on ne peut appartenir également à deux cultures, pas plus que l'on ne peut se donner deux personnalités intellectuelles, deux personnalités morales. L'on est de sa culture comme l'on est de sa race. La loi suprême de la forte personnalité, c'est l'unité.[96]» Cela rappelle ce que Herder écrivait, en 1769, lorsqu'il écrivait qu'on «ne peut causer de plus grand dommage à une nation qu'en la dépouillant de son caractère national, de ce qu'il y a de spécifique dans son esprit et dans sa langue.[97]»

En proclamant que l'unité est la «loi suprême», Groulx oppose un refus catégorique au mélange culturel. Du même coup, il proclame l'incommensurabilité entre les cultures, aboutissement de la logique organiciste herdérienne qui fait de la culture «l'essence même de la nation.[98]» L'incommensurabilité entre les deux cultures canadiennes est affirmée par lui avec beaucoup de

---

[92] *Ibid.*, p. 132-133.
[93] *Ibid.*, p. 133.
[94] Louis Dumont, «Une variante nationale. La nation chez Herder et Fichte», *op. cit.*, p. 118.
[95] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 72.
[96] Texte sur l'éducation nationale, dans *L'Action nationale*, juin 1934, p. 12
[97] Cité par Alain Renaut, «Universalisme et différentialisme : le moment herdérien», dans *Histoire de la philosophie politique, Lumières et romantisme*, tome III, Calmann-Lévy, 1999, p. 243.
[98] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 72.

force lors d'une polémique avec l'abbé Arthur Maheux au début des années quarante. «Des peuples différents par la foi, par la langue, par le droit, par les traditions, par leur philosophie de vie, laisse-t-il, tomber telle une sentence, ne pourront jamais penser, sentir, réagir, de même façon.[99]» Si les divergences entre les deux «nous» relèvent de la culture nationale comprise au sens large (de la race à la «philosophie de vie»), elles restent trop importantes pour espérer une réconciliation. La différence est érigée en valeur cardinale : «Nous, Canadiens français, écrit-il, nous sommes trop différents.[100]» Constitué de totalités incommensurables, chacune ayant son génie culturel propre, le Canada est profondément divisé en deux parce qu'il abrite deux cultures.

En soulignant ainsi le caractère culturel du nationalisme groulxiste, on sort du piège intellectuel de la «reductio ad hitlerium», caractéristique d'une certaine pensée qui voit du nazisme plus ou moins explicite dans pratiquement toute idéologie politique et conduit paradoxalement à la banalisation du mal politique que furent les milliers de camps du régime nazi. Qui plus est, à mettre exclusivement l'accent sur le racisme, comme l'a fait Esther Delisle[101], au détriment de la logique culturaliste herdérienne, on s'interdit de poser la question d'une possible influence de Groulx sur le nationalisme québécois d'aujourd'hui. Il ne faut pas tomber pour autant dans l'autre piège consistant à demeurer aveugle aux manifestations d'intolérance de Groulx, inhérentes à la logique du nationalisme herdérien. Par exemple, au sujet des juifs, Herder écrivait que le «peuple de Dieu» «s'en va végétant comme une plante parasite sur le tronc vivace des nations étrangères [...].[102]» De tels extraits ont d'ailleurs valu au philosophe d'être récupéré par des auteurs antisémites comme H. S. Chamberlain[103]. À l'instar de Herder, Groulx se sert de la figure de «l'autre» pour construire la nation : il ne cesse jamais d'affirmer que les «autres» se comportent à la manière d'entités organiquement soudées, ce qui justifie, croit-il, les Canadiens français d'agir de la même façon.

---

[99] «Pourquoi nous sommes divisés ?», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 136. Ce texte traduit, en anglais à plus de 35 000 exemplaires, reprend le titre d'une conférence prononcée par l'abbé Arthur Maheux de Québec, le point d'interrogation en moins.

[100] *Ibid.*, p. 136.

[101] *Le traître et le juif*, L'étincelle éditeur, 1992.

[102] Marc Crépon, «Notes sur Herder et l'antisémitisme», dans *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, *op. cit.*, p. 37.

[103] Pierre-André Taguieff, *Les fins de l'antiracisme*, Éditions Michalon, 1995, p. 369.

Certes, on conviendra dès le départ que Groulx désapprouve à de nombreuses reprises ceux qui «partent en guerre contre les Juifs [...et] les Anglais» ; ceux-là sont sur de «fausses pistes[104]», écrit-il. Il ne faut donc «pas commettre l'erreur de nous en prendre aux Juifs et aux Anglais.[105]» Toutefois, il considère les juifs et les Anglais soudés par une très puissante solidarité ethnique : «Autour de nous, avance-t-il, tous les peuples, tous les groupes ethniques, anglo-saxons, juifs, pratiquent instinctivement la solidarité économique.[106]» En constatant ce profond esprit de corps qui existerait au sein des autres peuples, Groulx se désole du manque chronique de «solidarité économique» des Canadiens français. Il reproche à ces derniers d'être incapables «de savoir ce qui se passe au-delà de [...leurs] frontières», alors qu'envieux, il affirme : «[N]ous savons comment réagirait, en pareil cas, la solidarité juive.[107]» Dans la même veine, il explique aussi que les Anglais sont fiers de leur «sang», que chacun d'entre eux essaie d'être anglais «jusqu'aux moelles» : «Vous, Anglophones, êtes fiers de votre sang, de votre histoire, de votre civilisation ; et, pour servir le plus efficacement possible ce pays, votre ambition est de vous développer dans le sens de vos innéités culturelles, d'être Anglais jusqu'aux moelles.[108]» Puisque, du point de vue de Groulx, les Canadiens français habitent dans un monde où chaque individu essaie de s'épanouir conformément au génie de sa nation, il faut logiquement que chacun pense et agisse toujours en fonction de l'appartenance nationale, cette dernière ayant préséance sur toute autre. «[Q]uoi que l'on prétende, soutient-il, Anglais, Irlandais, Écossais, Juifs, pensent d'abord et toujours nationalité, chacun agit, réagit en fonction de sa nationalité.[109]» Dénoncer le tribalisme des autres pour conforter son propre projet de création d'une nation, tel était, en d'autres termes, l'objectif souvent explicité par Groulx.

---

[104] Causerie prononcée en 1934 à Montréal, «Pour qu'on vive», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 224.
[105] Conférence prononcée le 24 juin 1940 à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste à Rouyn-Noranda, «Nos problèmes de vie», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 56.
[106] Discours tenu au Palais Montcalm le 6 juin 1933, «L'inquiétude de la jeunesse et l'éducation nationale», dans *Orientations*, *op. cit.*, 95.
[107] «Nos positions», dans *Orientations*, p. 258.
[108] Discours prononcé au deuxième congrès de la langue française, le 29 juin 1937, «L'histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 218.
[109] «L'an 1940», *L'Action nationale*, vol. XVI, no. 1, août-septembre 1940, p. 9.

En affirmant que ce sont les «autres» qui sont soudés par une indéfectible solidarité, il réagit conformément à la vulgate antisémite. C'est en effet un lieu commun chez les antisémites que de rendre responsables de l'antisémitisme les juifs eux-mêmes. «La communauté juive, écrit l'historien Ralph Schor, était réputée pour avoir [...] trouvé une parade contre les coups qu'on pouvait lui porter : ses adversaires la considéraient comme soudée par une indéfectible solidarité.[110]» Par exemple, Céline, antisémite féroce affirme ne réagir qu'au racisme des juifs[111]. Bien entendu, les propos racistes de Groulx n'atteignent pas la virulence de ceux proférés en l'Allemagne au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècles dont Daniel J. Goldhagen a offert un triste, mais brillant, tableau. L'un des éléments théoriques utilisés par le politologue américain peut d'ailleurs servir à l'analyse réalisée ici, soit le caractère «manifeste-latent», qui est une manière «de mesurer à quel point un antisémite est préoccupé par les Juifs.[112]» Selon Goldhagen, si les conceptions antisémites d'un individu occupent toutes ses pensées et gouvernent chacun de ses gestes, alors, l'antisémitisme doit être considéré comme manifeste. En revanche, si elles n'occupent et ne gouvernent que «rarement» les pensées et les actions d'un individu, alors, l'antisémitisme sera considéré comme «latent[113]». Bien entendu, l'antisémitisme peut varier entre ces deux pôles et être plus ou moins explicite selon les époques et les circonstances.

On peut raffiner l'analyse et proposer une catégorisation tenant compte de la nature de l'antisémitisme. Selon Pierre-André Taguieff, qui s'inspire ici d'Ernst Nolte, à chaque grande idéologie (libéralisme, traditionalisme, socialisme, racisme et nationalisme) correspond une forme particulière d'antisémitisme. Pour le libéralisme, l'antisémitisme apparaît quand le juif est considéré comme étant par nature réfractaire à la modernité et au rationalisme, donc inapte à l'émancipation, alors que pour le traditionalisme, le juif est de manière intrinsèque hostile à l'Occident chrétien. Quant aux socialistes, ils élaborent un antisémitisme où les juifs sont associés aux puissances d'argent et dont la figure des «Gros» contre les «Petits» est le symbole. Pour le

---

[110] *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Éditions complexe, Bruxelles, 1992, p. 91.
[111] Pierre Birnbaum, *La France aux Français. Histoire des haines nationalistes*, Éditions du Seuil, 1993, p. 81.
[112] *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Éditions du Seuil, 1997, p. 57.

racisme, l'antisémitisme repose sur la distinction raciale entre Aryens et Sémites. Enfin, l'antisémitisme caractéristique du nationalisme s'est construit autour de la figure du juif étranger à la nation, lequel serait venu coloniser l'État, pour devenir, comme le disaient certains nationalistes français, «le vrai bénéficiaire de la République»[114]. Bien sûr, ces diverses formes peuvent se combiner entre elles et c'est ce que l'on constate chez Groulx.

Jusqu'aux années trente, Groulx apparaît bien prisonnier de l'idée selon laquelle les juifs forment une espèce de nation ou de race au sein de la nation. Par exemple, pour expliquer l'anticléricalisme en France, il décrit dans son Journal, en 1902, une mère-patrie «asservie par une bande de cosmopolites, une poignée de juifs et de francs-maçons.» Toujours dans son Journal, mais en 1906, l'anticléricalisme français, comme le veut la vulgate de l'antisémitisme traditionaliste, est attribué à l'action occulte d'une «trinité de la haine basse et féroce», c'est-à-dire les juifs, les francs-maçons et les révolutionnaires[115]. Selon Akim-Isabelle Thibouthot, dans les années vingt, à *L'Action française*, il «accuse principalement les juifs» de la possession économique du marché national[116], ce qui rappelle l'antisémitisme socialiste. L'air de rien, l'antisémitisme surgit également au détour d'une phrase pour venir expliciter et renforcer une argumentation, par exemple lorsque Groulx, sous le pseudonyme de Jacques Brassier, en plus de vitupérer contre l'influence néfaste du cinéma (ce qui était commun à l'époque) prend soin de préciser que «le mal effroyable accompli chez nous [est fait] par le cinéma judéo-américain[117]». Bien que présent, cependant, l'antisémitisme ne semble pas avoir gouverné sa pensée.

Il n'en reste pas moins que, durant une brève période, au début des années trente, son antisémitisme devient davantage manifeste avec la parution de deux textes où il s'interroge sur ce qu'il appelle le «problème juif». De tels textes prennent une valeur particulière lorsqu'ils sont

---

[113] *Ibid.*, p. 57-58.
[114] Pierre-André Taguieff, Grégoire Kauffmann et Michaël Lenoire, *L'antisémitisme de plume. Études et documents*, Berg International éditeurs, 1999, p. 32-36.
[115] Cité par Akim-Isabelle Thibouthot, *La politisation de l'idée de nation chez Lionel Groulx*, mémoire présenté à l'Université Laval, 1996, p. 37.
[116] *Ibid.*, p. 58.
[117] «Veut-on nous pousser au fascisme ?», *L'Action française*, janvier 1927, p. 25.

replacés dans le contexte de cette année 1933 où l'antisémitisme connaît un regain d'activité[118]. En effet, le 6 avril 1933, rappelle l'historienne Catherine Pomeyrols, la communauté juive montréalaise organise une manifestation pour dénoncer les persécutions nazies. Deux semaines plus tard, le 20 avril, les Jeune-Canada, menés par André Laurendeau et Pierre Dansereau, organisent à leur tour une assemblée où, dans un style qui rappelle la vulgate antisémite en vogue au même moment en Europe, ils dénoncent les supposées visées conspirationnistes juives[119]. Or, ainsi qu'il l'écrit dans ses Mémoires, et le fait semble exact, Groulx a lui-même contribué à l'essor des Jeune-Canada, notamment en rédigeant le «brouillon» du «Manifeste de la jeune génération». «Du mieux qu'il m'est possible, je leur apporte mon appui[120]», écrit-il.

C'est dans ce contexte qu'au mois d'avril 1933, Groulx prend la plume, sous le pseudonyme de Jacques Brassier[121], pour commenter l'actualité et, en fait, dénoncer l'amendement que l'on veut apporter à la loi de la presse : «On sait que cet amendement a pour fin expresse de venir à la rescousse d'un groupe ethnique dans la province de Québec : le groupe juif.[122]» Pensant qu'une telle modification est inutile, qu'elle est «le moyen le plus sûr de rendre le Juif suspect» et d'en faire «une tribu de privilégiés, une caste "d'intouchables"[123]», Brassier préconise, pour surmonter le «problème juif», la solution nationaliste, c'est-à-dire que les Canadiens français doivent se comporter, eux aussi, comme une tribu : «Faites comme tout le monde, faites comme tous les autres groupes ethniques: achetez chez vous ![124]», recommande-t-il. Ainsi traités, ces derniers ne pourront s'accaparer tout le commerce de détail, «et, dans six mois, un an, le problème juif serait résolu [...]. Des juifs, il ne resterait plus que ce qui pourrait subsister entre soi.[125]» Prêtant toujours aux juifs une très forte solidarité ethnique et raciale, Groulx veut régler le fameux

---

[118] Voir à ce propos, Martin Robin, *Le spectre de la droite*, Montréal, L'Envers du décor, Balzac-Le Griot éditeur, 1998, p. 97-98.
[119] Catherine Pomeyrols, *Les intellectuels québécois : formation et engagements*, 1919-1939, L'Harmattan, 1996, p. 267.
[120] *Mes Mémoires*, tome III, Fides, 1972, p. 276 et 284.
[121] Il est symptomatique de constater que certaines des attaques les plus dures de Groulx ont été lancées sous le couvert du relatif anonymat procuré par ses pseudonymes.
[122] «Pour qu'on vive», *L'Action nationale*, vol, I, no. 4, avril 1933, p. 241
[123] *Ibid.*, p. 242.
[124] *Ibid.*, p. 242-243.

«problème juif» par l'imitation de leur supposée solidarité.

Deux mois plus tard, il appuie les Jeune-Canada qui «ne croient point tolérable l'élévation au rang de caste privilégiée, d'une minorité ethnique que rien ne recommande spécialement à cette extraordinaire dignité. Or, telle est bien la condition que l'on est train de faire au Canada, et dans la province de Québec plus que partout ailleurs, au groupe juif.[126]» Il surenchérit en décrivant les méfaits dont se rendraient responsables les juifs qui seraient parvenus à se tailler des «fiefs électoraux [...], véritables chasses-gardées où les fils d'Israël peuvent user et abuser à loisir du droit de suffrage [...].[127]» À l'en croire, les juifs disposeraient par ailleurs «d'une loi spéciale du repos dominical» qui les autoriserait à tenir boutique le dimanche. Leur influence pernicieuse s'exercerait également dans le système scolaire qu'ils seraient «à deux doigts de saboter» parce qu'on leur aurait accordé des pouvoirs trop grands dans l'administration et la direction des écoles. Les juifs ont si bien accumulé les privilèges qu'à Montréal, fantasme-t-il, ils sont en train d'établir «une véritable dictature commerciale juive[128]». Tel serait le portrait de la situation. Pareille conception l'amène à blâmer les juifs de ce qui leur arrive : «Et l'on s'étonne après cela, d'écrire Groulx-Brassier, que l'antisémitisme ait de plus en plus tendance à exploser en notre province. Qui donc ici est le responsable ?[129]». Il faut par conséquent reconnaître que, dans la première moitié des années trente, l'antisémitisme de Groulx est manifeste, le «problème juif» étant au cœur de ses préoccupations de l'époque ; il redevient ensuite moins explicite, bien que toujours plus ou moins latent. Par exemple, en 1937, sous le pseudonyme d'André Marois, l'immigration, et tout spécialement l'immigration juive, est dénoncée. «Il n'y a pas de lois qui souffrent autant d'ingénieux accommodements que nos lois d'immigration. Nous en savons quelque chose par l'immigration juive[130]», écrit-il. En accusant ici l'immigration juive d'être bénéficiaire «d'ingénieux accommodements», il laisse planer le doute quant à d'éventuelles tractations plus ou moins mystérieuses en faveur des juifs. Bref, son antisémitisme a beau être plus discret, il ne disparaît

---

[125] *Ibid.*, p. 243.
[126] «Pour qu'on vive», *L'Action nationale*, vol. I, no.6, juin 1933, p. 363.
[127] *Ibid.*, p. 363.
[128] *Ibid.*, p. 364.
[129] *Ibid.*, p. 364.

pas totalement. Au total, l'antisémitisme groulxiste rappelle l'antisémitisme socialiste lorsqu'il dénonce les juifs comme une puissance financière s'accaparant le commerce, l'antisémitisme traditionaliste quand l'anticléricalisme est vu comme le résultat d'une action juive occulte et, enfin, l'antisémitisme nationaliste quand les juifs sont accusés de bénéficier des largesses de l'État. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'antisémitisme est fondamentalement, chez Groulx, une composante du «nationalisme xénophobe», les juifs faisant partie de ces «étrangers» qui, avec d'autres, dénaturent la nation.

Groulx ne dénonce pas seulement les juifs, mais aussi l'immigration en général, qu'il perçoit en termes de «problème». Par exemple, il affirme que le Canada, à la fin du siècle dernier, s'est laissé submerger par «les flots de l'immigration[131]», rendant ainsi la composition du pays hétéroclite. Il reproche surtout aux immigrants d'être venus prendre la place des Canadiens français dans leur propre pays. Selon son alter ego André Marois, «l'hinterland, on l'ouvrait à larges portes à l'étranger de toute race, de toute religion, souvent même de tout casier judiciaire.[132]» Sans noyer totalement les Canadiens français, la «vague irrésistible[133]» a déséquilibré le rapport de force existant entre les deux peuples fondateurs en modifiant «notablement la composition ethnique du Canada, et tout ensemble le rapport démographique entre les deux races fondatrices.[134]» Représentant un «vaste problème[135]», les immigrants devraient être assimilés. L'intégration de ceux-ci constituerait un moyen pour le groupe canadien-français de consolider sa position et d'avoir ainsi «la majorité du nombre au Canada.[136]» En réalité, les immigrants sont porteurs de cultures qui menacent directement celle des Canadiens français. Le mélange n'est donc possible qu'au pris de leur acculturation et de leur intégration à la «culture nationale» du Québec. C'est ainsi qu'il y a un «problème juif» et un «problème des immigrants», chaque groupe se succédant à tour

---

[130] «Pour vivre», *L'Action nationale*, vol.IX, no. 2, février 1937, p. 114.
[131] Conférence prononcée en 1922, à Lowell (E.-U.), «L'amitié française d'Amérique», dans *Dix ans d'action française*, Bibliothèque de l'Action française, 1926, p. 179.
[132] «Pour vivre», *L'Action nationale*, vol. VII, no. 4, avril 1936, p.229.
[133] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, L'Action nationale, 1952, p. 102.
[134] *Ibid.*, p. 106.
[135] Lettre adressée au père Charles Charlebois, le 12 juillet 1941, dans *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, vol. 8, automne 1997, p. 159.
[136] *Ibid.*, p. 159.

de rôle sous les projecteurs (xénophobes) de sa pensée, ce qui l'entraîne sur la pente savonneuse de l'exclusion.

Groulx fait face à un problème particulier : comment la nouvelle race a-t-elle acquis un visage et une culture la distinguant de ses homologues française et anglaise dans le concert des nations ? C'est que, d'une part, la race s'est modifiée au contact d'un nouvel environnement physique, d'autre part, la confrontation avec «l'autre» a amené les Canadiens français à prendre conscience de leur caractère distinct en tant qu'entité nationale.

La construction d'une nouvelle race

Dans ses Mémoires, il avoue s'être intéressé «assez longuement[137]» à Hyppolite Taine, probablement parce que ce dernier a réfléchi à la façon dont une nouvelle race peut naître et, plus particulièrement, à la question de l'inné et l'acquis[138]. Taine pensait, d'une part, que la race était du domaine de l'inné — son caractère et son esprit se transmettant d'une génération à une autre —, d'autre part, qu'une race donnée possédait les capacités d'adaptation d'un organisme vivant, c'est-à-dire que, placée dans un autre milieu, elle acquérait des caractères et des potentialités adaptés à son nouvel environnement[139]. Il croyait aussi, selon Todorov, à l'histoire, aux vertus du milieu (climat, géographie, circonstances politico-sociales) pour produire une race ou une nation. Ce «n'est donc plus la race qui fait l'histoire, mais l'histoire qui fait la race (ou l'esprit de la nation) [...].[140]» L'idée que l'environnement est au fondement de la création d'une nouvelle nation avait aussi été soutenue par Herder. «Si chaque contrée se distingue par des espèces particulières d'animaux [...], écrivait le philosophe allemand, pourquoi ne produirait-elle pas de même une race particulière d'hommes ?[141]». La nation étant un organisme, il est logique qu'elle soit sensible à l'environnement. Pour les idéologies biologisantes, les changements surviennent plutôt à la suite de croisements entre

---

[137] *Mes Mémoires*, tome I, *op. cit.*, p. 267.
[138] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, *op. cit.*, p. 214-215.
[139] *Ibid.*, p. 215-216.
[140] *Ibid.*, p. 216.
[141] *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, *op. cit.*, p. 189.

certaines populations jugées supérieures, ou encore par «amélioration» de la «qualité» raciale (élimination des malades mentaux). La création d'une «race des Seigneurs», selon les nazis, passait par l'anéantissement d'une partie de la population allemande et par l'extermination totale des races inférieures.

À l'instar de Herder et de Taine, Groulx explique la genèse de la nouvelle race par l'intervention de facteurs environnementaux, car aux «activités de l'élément humain viennent se joindre dans l'élaboration d'une race, les influences du milieu.[142]» Groulx avance que les Canadiens français se sont formés physiquement et moralement au contact des rigueurs de la nature et des forêts impénétrables qui leur ont rendu «la conquête du sol, ardue et compliquée [...].[143]» S'appuyant sur le géographe Bruhnes, il est convaincu que les races fortes apparaissent dans les climats et les environnements rigoureux. «L'histoire le prouve : dans les zones de forêts, plus que dans les steppes, ont grandi les races vigoureuses, opiniâtres, qui, dans le passé, ont pris la direction du monde.[144]» Transplantés dans un nouvel environnement et contraints à «d'isolement», les colons français auraient développé «des qualités splendides d'initiative, d'indépendance, de courage devant la vie.[145]» Dans la même veine, les explorations ont aussi été bénéfiques, car «une élite d'audacieux explorateurs, de chefs, de manieurs de tribus indiennes s'y était formée.[146]» En d'autres termes, l'environnement, au sens large du terme, aurait modifié le noyau fondateur : «Le climat plus rude, les excitants vigoureux de la vie canadienne, la noblesse des idéals, proclame-t-il, ont produit un type physique de fortes et superbes qualités.[147]»

L'importance herdérienne accordée à l'environnement dans la formation d'une nouvelle race demeure présente dans les ouvrages historiques plus tardifs de Groulx. Il soutient toujours dans les années cinquante «qu'en raison du courant froid d'origine polaire qui longe la côte orientale, une

---

[142] *La naissance d'une race*, seconde édition, *op. cit.*, p. 71.
[143] *Ibid.*, p. 74.
[144] *Ibid.*, p. 74.
[145] *Ibid.*, p. 80.
[146] *Ibid.*, p. 186.
[147] *Ibid.*, p. 238.

race énergique s'y pourra façonner.[148]» Pensant qu'il s'est installé une espèce de relation dialectique entre l'homme et son milieu, il écrit que l'homme surpasse la terre, «mais la terre à son tour, dépasse l'homme en quelque façon. Elle ne le modèle pas autant qu'elle en est modelée ; elle le marque quand même à son effigie.[149]» De nouvelles classes sociales ont également vu le jour, selon lui. «Sous l'influence des institutions, d'un nouveau mode de vie, du milieu géographique, explique-t-il, des classes naissent, se transforment, accentuent leurs traits, leur originalité.[150]» Si le type du «seigneur» a peu évolué, en revanche, «l'habitant» a achevé sa transformation, celui-ci ayant fait l'œuvre «la plus féconde de son pays», alors que le «coureur des bois, ce «vagabond professionnel», a gaspillé son énergie à courir l'aventure[151].

Si le Canadien français est devenu différent du Français au contact de la géographie nord-américaine, le génie du peuple s'est formé tout autant en confrontation avec «l'autre». Aimant bien, à cet égard, citer la maxime de Ferdinand Brunetière, «"l'on ne se pose qu'en s'opposant" [...][152]», Groulx insiste à plusieurs reprises sur l'idée suivant laquelle la race se serait modelée dans les rigueurs de l'adversité et du combat. «Contre leurs voisins du sud, raconte-t-il, les Canadiens devront s'armer, dès le commencement, pour la défense du sol ; ils devront combattre contre les Iroquois qui veulent les en chasser, contre les Anglais qui veulent le leur ravir. Le sang va ainsi sceller avec la terre canadienne des fiançailles que le travail avait d'abord commencées.[153]» Le puissant lien qui s'est établi entre le Canadien français et sa terre est une conséquence des luttes menées contre «l'autre». Groulx croit en effet que la «personnalité ethnique» du peuple s'est affirmée dans les «luttes» contre les Anglais[154].

---

[148] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome I, 1950, p. 36.
[149] *Ibid.*, p. 56.
[150] *Ibid.*, p. 203.
[151] *Ibid.*, p. 203-206.
[152] *L'enseignement français au Canada, II. Les écoles des minorités*, Édtions Leméac, Éditions d'aujourd'hui, Montréal, Paris, 1979 [1933], p. 256.
[153] *La naissance d'une race*, seconde édition, *op. cit.*, p. 84-85.
[154] *Vers l'émancipation (première période). Cours d'histoire du Canada à l'Université de Montréal, 1920-21*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1921, p. 264-266.

L'analyse de sa pensée pose ici une question théorique cruciale, à savoir s'il est possible d'imaginer un «nous» se construisant sans référence à des étrangers-ennemis. Selon Pierre-André Taguieff, la réponse demeure «hypothétique», et la thèse, attribuée à Freud, que l'on peut qualifier de «pessimiste», posséderait (malheureusement) une grande force explicative, dans la mesure où elle fait de la haine le moteur de la création d'une identité communautaire ou nationale[155]. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de répondre à cette redoutable question (pour se définir, le nationalisme peut-il faire l'économie d'un «autre» maléfique ?), mais il faut reconnaître que l'auto-affirmation du «nous» national, dans la logique du nationalisme organiciste, ne peut pratiquement pas se passer d'un «autre» dépeint sous un jour plus ou moins redoutable. Utilisant également ce procédé, Groulx dépeint «l'autre» de façon négative pour faire apparaître le «nous» sous un angle positif. Par exemple, dans *L'appel de la race*, les représentants de la race française, Wolfred et Virginia, ont «des traits fins et bronzés des Lantagnac» ainsi qu'une «conformation physique» équilibrée[156]. Au contraire, Nellie, l'aînée des filles et William, le cadet des garçons, présentent la physionomie du type anglais, à savoir des cheveux et un teint blonds ; ils sont aussi plutôt élancés et filiformes, à l'instar de leur mère, et surtout, précise le romancier, dans une envolée de racisme inégalitariste, sont affligés d'une «incohérence de la personnalité intellectuelle : une sorte d'impuissance à suivre jusqu'au bout un raisonnement droit, à concentrer des impressions diverses, des idées légèrement complexes autour d'un point central.[157]» Ainsi, «l'autre» est ici décrit de façon négative, ce qui contribue à rehausser les traits positifs de la race canadienne-française.

Groulx croit que les effets de l'adversité ont permis au Canada français d'acquérir la conscience *d'être* une nation. «Les guerres fréquentes, pour ne pas dire continuelles, écrit-il, ont développé, dans l'esprit des premières générations, l'idée de patrie.[158]» Les luttes avec «l'Iroquois» sont aussi à l'origine de l'apparition des paroisses, l'un des premiers endroits où le sentiment d'être une nation aurait germé : «Les guerres iroquoises vont [...] pousser l'habitant vers quelques institutions

---

[155] Pierre-André Taguieff, *Les fins de l'antiracisme*, *op. cit.*, p. 418-420.
[156] *L'appel de la race*, *op. cit.*, p. 46.
[157] *Ibid.*, p. 46.
[158] *La naissance d'une race*, *op. cit.*, p. 235.

communautaires.[159]» Mais «l'autre» n'est pas seulement l'Iroquois ou l'Anglais. Le sens de la distinction entre Canadiens et Français se forme aussi sous le signe de l'adversité. «Les altercations sont promptes entre Canadiens et Français. Et il arrive déjà aux Canadiens de parler du Canada comme de leur "patrie".[160]» Personnifiant la situation, Groulx parle d'un «cadet» qui supporte mal «la tutelle de son aîné.[161]» Selon lui, la naissance de la nation s'est donc réalisée en constante opposition avec les «autres», ces derniers constituant l'un des plus puissants révélateurs de l'existence de l'organisme. En somme, la nation a pris conscience de son «Être» dans une espèce de relation dialectique avec «l'autre».

La logique herdérienne explique mieux le nationalisme de Groulx que la logique purement raciale. En utilisant la seule logique raciale basée sur la biologie, il aurait été difficile pour le chanoine d'expliquer pourquoi le peuple canadien-français présente une physionomie distincte de la race française. Le trait qui caractérise le mieux son nationalisme, c'est donc l'idée herdérienne selon laquelle la nation est un organisme vivant dont la naissance est survenue au contact d'un nouvel environnement et des «autres» : le noyau originel s'est transformé en une nouvelle nation dotée d'une langue particulière et d'une culture originale. Ainsi, ce qui distingue un Canadien français d'un Canadien anglais (et d'un Français), ce n'est pas le «sang», mais la nouvelle culture nationale. À cet égard, on n'a pas encore parlé de la religion, élément fondamental dans la logique organiciste pour caractériser la nation. Certes, on connaît bien la place occupée par le catholicisme dans la pensée de Groulx, mais on n'a pas véritablement examiné la manière dont le catholicisme, universel par définition, s'articule à son projet de construction nationale axé sur le particulier. Voilà le sujet du prochain chapitre.

---

[159] *Ibid.*, p. 280.
[160] *Histoire du Canada français*, tome I, *op. cit.*, p. 210.
[161] *Ibid.*, p. 210.

CHAPITRE TROIS

L'instrumentalisation nationaliste du catholicisme

Le père Georges-Henri Lévesque, bien connu pour être le fondateur de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, avoue avoir été un disciple de celui qu'il considérait comme «le maître incontesté de notre destin national.[1]» Or, sur une question particulière — la séparation de l'action catholique et de l'action nationale —, le père Lévesque prend ses distances avec Groulx. En soi, l'affaire relatée par le dominicain n'aurait qu'un intérêt historique mineur si elle ne révélait pas toute l'ambiguïté des rapports entre catholicisme et nationalisme chez Groulx.

Invité par M^gr^ Joseph Charbonneau, le père Lévesque réalise un rapport sur la crise frappant, au milieu des années trente, le mouvement de l'Association catholique de la Jeunesse canadienne-française (ACJC). Le père Lévesque insiste sur la nécessité de distinguer nettement l'action catholique de son homologue nationale que l'on avait, jusque-là, toujours confondues. «Malgré certains beaux discours sur l'Église gardienne de la nation ou sur la mission apostolique de la race française, soutient le dominicain, rechristianiser et refranciser, essentiellement parlant, cela ne veut pas dire la même chose. Le catholicisme n'est pas plus essentiellement français que le français n'est essentiellement catholique. Ceci et cela sont d'un autre ordre, dirait Pascal. Ici du surnaturel, là du naturel. Ne mêlons donc pas ces actions.[2]»

Certes, un individu peut militer au sein des deux organisations — cela étant même souhaitable ; il n'en demeure pas moins, estime le père Lévesque, que les mouvements d'action catholique doivent rester distincts des groupes d'action nationale[3]. Écrivant sous le couvert d'un de ses pseudonymes, Groulx répond que l'action nationale ne relève pas seulement du domaine individuel. Adopter cette thèse, ne serait-ce pas, interroge-t-il tout en soufflant la réponse, «condamner [...] nos catholiques à

---

[1] *Souvenances*, tome I, Éditions La Presse, 1983, p. 257.
[2] *Ibid.*, p. 264.

n'être jamais que des patriotes ou des Canadiens français de deuxième zone ?[4]». Il ne suffit pas à ses yeux d'être un bon catholique, car, malgré tous ses mérites, le catholicisme ne résout pas tous les problèmes de l'ordre national. Il cite à cet égard J. Lacroix[5] s'insurgeant contre ceux qui voient dans le christianisme une doctrine capable de tout régler : «"Or, je le déclare tout net, je ne connais pour mon compte de formule plus pharisaïque, d'attitude plus dangereuse".[6]» Selon Groulx, ce que Lacroix a dit, «on peut le dire, chez nous, tout aussi justement de l'ordre national. Il ne suffit pas d'être un catholique pour être un patriote intelligent et serviable.[7]» Tout en déformant la pensée du père Lévesque (lequel n'affirme pas qu'un catholique est nécessairement un bon patriote, mais seulement que le salut de l'âme est d'un autre ordre que celui de la nation), Groulx affirme que les actions catholique et nationale doivent former un tout.

Dans la correspondance qui s'ensuit entre les deux hommes, de manière surprenante, il affirme au père Lévesque se ranger de son côté, «quant à la question de fond». Or, il ne s'est probablement jamais rallié véritablement à la thèse du dominicain ainsi que le montrent ses propos, tirés de ses Mémoires et reproduits avec une certaine amertume par le père Lévesque : «C'était le temps, écrit Groulx, où des théologiens plus ou moins improvisés commençaient d'opposer l'action nationale à l'action catholique. [...] Hélas, deux fois hélas, et encore une fois qui dira le mal que nous aura fait l'invention de ce dualisme entre le patriote et le catholique ?[8]». Au-delà des amitiés trahies demeure la question complexe de l'articulation entre le spirituel et le temporel. On comprend mal la façon dont Groulx parvient à concilier, dans un même projet, nationalisme et catholicisme, compte tenu que l'un et l'autre impliquent de prime abord des logiques contradictoires, le catholicisme reposant sur une exigence d'universalité, le nationalisme constituant une valorisation plus ou moins exacerbée d'un particularisme national.

D'abord, on verra qu'il emprunte aux catholiques libéraux, notamment à Charles de Montalembert, une façon bien particulière de concevoir les actions catholique et nationale. Ensuite, on constatera

---

[3] *Ibid.*, p. 265.
[4] André Marois, «Pour vivre...» *L'Action nationale*, vol. 6, no. 3, novembre 1935, p. 210.
[5] «Le Spirituel et l'ordre politique», dans la *Vie intellectuelle* du 10 octobre 1935.
[6] *Ibid.*, p. 211.
[7] *Ibid.*, p. 211-212.

qu'il pense, cette fois au diapason d'un courant plus orthodoxe puisant à la source du traditionalisme (Joseph de Maistre), que le catholicisme est le meilleur régulateur de l'ordre social. Croyant que la Providence elle-même veille sur le destin des nations, Groulx est persuadé que chaque nation a un destin ou une mission particulière à remplir. En somme, on verra comment le catholicisme a participé à la construction de son nationalisme.

La nature du catholicisme de Groulx

Groulx fut fortement impressionné par le catholicisme libéral. Par exemple, il avoue tenir «des éléments» de sa méthode éducative de la lecture des «Lettres» de Montalembert, de l'abbé Perreyve, de Lacordaire et d'Ozanam[9]. Le comte Charles de Montalembert laisse une profonde marque sur le jeune Groulx, alors âgé de moins de vingt ans[10]. Le 29 avril 1902, il écrit avec conviction à l'un de ses correspondants qu'ils doivent se «montalembertiser[11]», un néologisme utilisé, semble-t-il, pour la première fois en 1901. Qu'est-ce qui peut bien le fasciner chez ce catholique du XIX^{e} siècle pour qu'il soit pris «d'une vraie fureur de montalembertiser[12]» tous ses amis ?

Il faut d'abord écarter l'idée que le libéralisme soit à l'origine de son engouement pour les catholiques libéraux et ce, en raison de l'équivoque subsistant au sujet de la nature de leur libéralisme. En effet, si le libéralisme est défini en tant que doctrine promouvant l'émancipation individuelle, alors le libéralisme français du XIX^{e} siècle est ambigu. Ainsi que l'écrit le politologue Lucien Jaume, en général, le libéralisme français de l'époque «ne travaille pas à l'émancipation de l'individu [...] mais bien plutôt à sa subordination, voire à son effacement.[13]» Le libéralisme de Kant et de Mill ne se confond pas avec celui observé dans la France du XIX^{e} siècle, affirmation qui

---

[8] Cité par Georges-Henri Lévesque, *Souvenances*, *op. cit.*, p. 269.
[9] *Mes Mémoires*, tome I, Fides, p. 97.
[10] Il aurait lu les œuvres de Montalembert dès janvier 1896 et peut-être dès 1895 (voir la lettre à Erle G. Bartlett, dans *Lionel Groulx, correspondances, 1894-1967* tome I, Fides, 1989: lettre no. 147, note 3).
[11] *Ibid.*, lettre no. 185.
[12] *Ibid.*, lettre no. 147, note 7. Au sujet de Montalembert, voir son Journal où Groulx y va d'un vibrant hommage à l'égard de Montalembert, décrit sous les «traits d'un chevalier». Tome II, sous la direction de Lacroix, Benoît, Lusignan, Serge et Wallot, Jean-Pierre, Les Presses de l'Université de Montréal, 1984, p. 677.
[13] «Aux origines du libéralisme politique en France», dans *Esprit*, no. 243, juin 1998, p. 41.

vaut pleinement pour le catholicisme libéral[14]. S'il est vrai que les catholiques libéraux tentent effectivement de concilier catholicisme et société moderne, leurs efforts sont représentatifs des embûches guettant la réconciliation entre les deux. D'après Montalembert, «le catholicisme est "la vérité éternelle" et l'Église "la forme éternelle de la vérité".[15]» Il refuse d'ailleurs de quitter l'Église, celle-ci demeurant le seul véritable «rempart» contre l'anarchie. En réalité, au plan doctrinal, le catholicisme libéral n'est pas, pour reprendre l'éloquente image d'un historien, «un catholicisme coupé d'eau[16]». Sur le fond, ce type de catholicisme n'est pas si éloigné de la tendance la plus obéissante envers Rome. Les catholiques libéraux cherchent, tout comme les ultramontains, à construire «une nouvelle chrétienté» et à prendre «la défense des libertés de l'Église [...].»[17] Leur désaccord porte sur les moyens pour y parvenir.

La spécificité des catholiques libéraux réside en fait dans la posture tactique et stratégique, liée à un contexte particulier, qui les amène à la modération envers la modernité, sans toutefois adhérer aux valeurs libérales de la philosophie des Lumières. La ligne de démarcation, ou «ligne de partage» selon l'expression d'Émile Poulat, entre catholicisme libéral et catholicisme plus orthodoxe, ne se fait pas à propos de la place occupée par Dieu dans la société. Par exemple, Poulat rappelle que le libéral Falloux tombe d'accord avec le catholique pur et dur Albert de Mun sur le contenu du Syllabus, monument d'orthodoxie catholique, le différend entre les deux hommes résidant surtout sur la manière de s'opposer à la nouvelle société[18]. En outre, le catholicisme libéral prend son essor dans un contexte particulier, l'après-despotisme napoléonien, où l'État français voit ses prérogatives sur la société civile singulièrement renforcées. C'est dans la lutte contre le renforcement étatique

---

[14] Conzemius, «Discussion, dans *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1974, p. 566.

[15] Bernard Cattanéo, *Montalembert, un catholique en politique*, C. L. D., 1990, p. 139.

[16] Pierre Pierrard, *L'Église et la Révolution, 1789-1889*, Nouvelle Cité, 1988. p. 133.

[17] Jacques Gadille, dans *Les ultramontains canadiens-français*, sous la direction de Hamelin, Jean et Voisine, Nive, Boréal, 1985, p. 53.

[18] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Casterman, 1977, p. 116-117. C'est «dans leur analyse de la situation [...]» que libéraux et intransigeants (ce type de catholicisme est défini plus loin) se sont le plus vigoureusement opposés, opposition se matérialisant dans les trois positions suivantes face à la Révolution : le catholicisme intransigeant rejette 89 et 93 ; le catholicisme libéral accepte 89 mais pas 93 ; alors que le révolutionnaire accepte en bloc 89 et 93. Ainsi, le catholicisme libéral se démarque du catholicisme orthodoxe par une certaine acceptation du monde issu de 1789 et par une volonté réelle de transiger avec la nouvelle donne politique mise en place depuis la Révolution.

que s'enracine l'opposition des catholiques libéraux, un Montalembert cultivant «d'espoir d'une réconciliation et d'une communion directe entre le pape et les peuples en quête de liberté [...].[19]» À l'alliance du trône et de l'autel confinant le prêtre à la sacristie, succède une période de lutte symbolisée par une demande de liberté de plus en plus grande pour l'Église et les peuples. Pour comprendre l'effet véritable du catholicisme libéral sur Groulx, il faut donc insister sur le fait qu'il est un catholicisme d'action.

Loin d'être contemplatif, ce type de catholicisme prend fait et cause pour la défense et le devenir de la nation et de la religion. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les catholiques libéraux se croient en croisade, la libération des villes chrétiennes d'Orient symbolisant un des moments les plus forts de l'action catholique. Montalembert, par exemple, se définit comme un «fils des croisés» contre les «fils de Voltaire». D'après l'historien Alphonse Dupront, Montalembert serait animé par une véritable «pulsion de croisade», au sens où il aurait été «en état permanent de croisade.[20]» Par là, il faut entendre une attitude où la défense de la nation et de la religion ne font plus qu'une, la frontière entre le spirituel et le temporel s'estompant. Dupront emploie à cet égard le terme de «religion politique» pour caractériser la croisade menée par le célèbre catholique[21] : «La croisade est en effet combat temporel de religion. [...] Sans le moindre paradoxe, la religion politique exige la croisade, parce qu'elle est politique de la religion.[22]» Plus précisément, la croisade, politique de la religion, comporte un idéal «d'accomplissement collectif[23]» qui, chez Montalembert, devient une défense acharnée et active de la religion, entendue comme élément constitutif de la nation. C'est pourquoi le combat mené par les catholiques libéraux d'alors s'applique aussi à la nation.

Le «mythe de croisade», combat pour la religion, devient défense de la nation chez Montalembert, qui élabore une vision nationale-religieuse du monde : «Sa croisade est de l'émancipation chrétienne des peuples. [...] La liberté des peuples pour le règne de la Croix, accomplissement du

---

[19] Lucien Jaume, *op. cit.*, p. 51

[20] Thèse de doctorat, soutenue en 1956 et publiée seulement en 1997 sous le titre du *Le mythe de croisade*, Éditions Gallimard, 1997, p. 725

[21] *Ibid.*, p. 726. En fait, c'est Lacordaire qui a employé l'expression dans un échange épistolaire avec Montalembert.

[22] *Ibid.*, p. 728.

[23] *Ibid.*, p. 1655.

monde.[24]» Pour un croisé tel que lui, l'émancipation des peuples sous la bannière de la croix apparaît aller de soi. Par exemple, tout jeune, discutant avec son meilleur ami, Léon Cornudet[25], sur ce qu'il entend faire à l'âge adulte, il déclare vouloir obéir à l'appel de Dieu en servant la patrie. «Il ne voit pour sa part, explique l'un de ses biographes, que le service désintéressé de la "patrie", une notion qui l'enthousiasme. Pour lui, obéir à la voix de Dieu, c'est vivre pour sa patrie et se dévouer pour ses convictions [...].[26]» René Rémond souligne que, historiquement, le catholicisme libéral se combine à «l'expérience des nationalités[27]», l'Irlande, la Pologne et la Belgique en étant les meilleurs exemples. Profondément ancrée chez les catholiques libéraux se retrouve donc l'idée que le dévouement pour la patrie est chose naturelle au catholique préoccupé de la spiritualisation de son milieu national.

Cependant, un autre courant catholique, verrons-nous, inspire Groulx. C'est probablement Joseph de Maistre, avec son ouvrage *Du Pape* (1819) dont la lecture envoûte Groulx[28], qui a mis en place les grandes lignes de la thèse selon laquelle la religion a été et doit être au fondement de la société. À cet égard, *Du Pape* représente en quelque sorte le point de jonction entre traditionalisme et catholicisme intransigeant[29]. De Maistre élabore entre autres l'idée que face à la méchanceté intrinsèque de l'homme, Dieu n'a d'autre choix que «de le punir et de le purifier en lui envoyant la guerre.[30]» Ainsi, dans ses *Considérations sur la France*, soutient-il, la guerre est «l'état habituel» de l'histoire et, pour les nations, «la paix [...] n'est qu'un répit.[31]» Ce catholique pessimiste affirme donc que les nations sont en guerre perpétuelle les unes contres les autres, l'histoire n'étant qu'une «longue suite de massacres[32]» : «Qu'on monte jusqu'au berceau des nations ; qu'on descende jusqu'à nos jours ; qu'on examine les peuples dans toutes les positions possibles, depuis l'état de

---

[24] *Ibid.*, p. 726-727.
[25] Groulx a lu les Lettres de Montalembert et de Léon Cornudet, *Mes mémoires*, tome I, p. 97.
[26] Bernard Cattanéo, *op. cit.*, p. 21-22.
[27] René Rémond, *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 556.
[28] *Mes mémoires*, tome I, 1970, p. 50. Après avoir lu *Du Pape*, il confie s'être plongé dans tous les autres ouvrages de Joseph de Maistre, p. 65.
[29] Pierre Pierrard, *op. cit.*, p. 124.
[30] Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, tome I, Bibliothèque historique Privat, 1985 [1990], p. 80.
[31] *Considérations sur la France, suivi de : Essai sur le principe génrateur des constitutions*, Éditions complexe, 1988, p. 42.
[32] *Ibid.*, p. 43.

barbarie jusqu'à celui de civilisation la plus raffinée, toujours on trouvera la guerre.[33]» D'après de Maistre, «les nations ne s'aiment pas.[34]» Animé d'un catholicisme dominé par le mythe du péché originel, le théoricien contre-révolutionnaire prône «une théocratie universelle qui soumettrait toutes les nations au magistère suprême du pape [...][35]». Les papes ayant été «les instituteurs» et les «génies constituants[36]» de l'Europe, l'Église, d'après le penseur français, doit continuer à encadrer et à diriger les sociétés, la division régnant au sein de celles-ci. J'ajoute que, pour de Maistre, les hommes, les États et les nations sont en réalité des jouets dans les mains de la Providence, au sens où les États et les nations ont été façonnés par Elle. Plus précisément, il élabore l'idée selon laquelle les nations ont pris conscience d'elles-mêmes grâce à l'action divine agissant par l'intermédiaire de quelques mains habiles et circonstances fortuites[37]. En somme, Dieu veille sur le destin des nations, et s'il n'est pas toujours facile de déceler son auguste action, elle est bien là à l'œuvre dans la cacophonie des événements.

Pierre Thibault fait remarquer que le traditionalisme de de Maistre aura une «durable répercussion» sur la pensée catholique[38], notamment sur le catholicisme intégral ou intransigeant. Ce type de catholicisme, écrit l'historien Jean-Marie Mayeur, se caractérise, d'une part, par le refus des idéaux modernes issus de la Réforme et de la Révolution et, d'autre part, par l'objectif primordial de replacer la religion au centre de l'organisation de la société : «Les catholiques "intégraux" veulent mettre la religion dans toute la vie et instaurer le règne social du Christ.[39]» Refusant toute négociation avec le monde issu de la Révolution, le catholicisme intransigeant rêve d'une nouvelle chrétienté dominée par le pouvoir spirituel. Ce refus du libéralisme politique et de la démocratie moderne s'exprima nettement, en 1864, lorsque Pie IX, dans une annexe au *Syllabus*, condamnera

---

[33] *Ibid.*, p. 47.
[34] Cité par Jacques Alibert, *Joseph de Maistre. État et religion*, TEQUI, 1990, p. 119.
[35] Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *op. cit.*, p. 80.
[36] Cité par Philippe Boutry, «Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire», dans *Histoire de la France religieuse, Tome 3, XVII^e et XIX^e siècle*, sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond, Éditions du Seuil, 1991, p. 431.
[37] Jacques Alibert, *op. cit.*, p. 104-105.
[38] *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Les Presses de l'Université Laval, 1972, p. 22.
[39] Jean-Marie Mayeur, dans *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 24

80 propositions dans l'air du temps[40].

Il faut également avoir à l'esprit, comme on l'a vu au premier chapitre, qu'entre le nationalisme et la religion s'instaure une troublante relation laquelle suppose une instrumentalisation nationaliste du catholicisme. Pour reprendre les mots de Danielle Hervieu-Léger, il existe une «attraction conflictuelle» entre religion et nationalisme. À la lumière de ces distinctions sur les divers courants catholiques, il s'agit maintenant de comprendre la nature particulière du catholicisme de Groulx et, surtout, d'examiner la façon dont il a contribué à la construction de son nationalisme.

Un catholicisme d'action

Groulx a été, avons-nous vu plus haut, fortement impressionné par Montalembert et les autres catholiques libéraux, comme on va le voir plus bas. Ce qui l'a séduit chez ces catholiques, c'est le trait distinctif mis en lumière plus haut, à savoir leur ardeur et leur passion de fervents catholiques. «Je lisais des vies de Lacordaire, de Montalembert, d'Ozanam, de Garcia Moreno. Ces lectures me passionnaient à l'extrême. Combien médiocre m'apparaissait le milieu collégial et que j'eusse souhaité trouver quelque part la compagnie des grandes âmes dont se nourrissaient mes lectures ![41]» Le catholicisme libéral l'a surtout influencé en tant que posture de combat, les catholiques libéraux donnant l'exemple d'hommes qui s'investissaient corps et âme dans l'action : «En réalité, et je le répète, je les ai moins lus et moins aimés pour leur doctrine que pour leurs qualités d'âme, pour le magnifique exemplaire de croyants qu'ils incarnaient à mes yeux.[42]» Plus exactement, Groulx affirme avoir d'abord trouvé en Louis Veuillot un exemple de grand croyant. Il encense en effet Veuillot en disant, dans ses Mémoires, qu'il était «un des grands maîtres du style moderne, mais encore et surtout, le croyant de grande race [...].[43]» Et Groulx affirme que c'est la lecture de Veuillot qu'il le conduit aux catholiques libéraux : «Ce chef de file devait me conduire à

---

[40] Cité par Danielle Hervieu-Léger (avec la collaboration de Françoise Champion), dans *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 246.
[41] *Mes mémoires*, tome I, Fides, 1970, p. 62.
[42] *Ibid.*, p. 79.
[43] *Ibid.*, p. 69-70.

Montalembert, à Lacordaire, à Ozanam, au Père Gratry [...].[44]» Que Groulx passe de l'un à l'autre ne doit pas surprendre outre mesure puisque, jusqu'en 1846, Montalembert lui-même est élogieux envers Veuillot et sont journal *L 'Univers* dont il dira que c'est «la seule feuille véritablement dévouée depuis quatorze ans à toutes les idées que nous défendons.[45]» L'héroïsme des catholiques libéraux et de Veuillot est d'autant plus séduisant que Groulx peut s'imaginer être dans une position similaire à ceux qui ont lutté pour accroître la liberté de l'Église : objectivement, plus le temps passe plus l'Église catholique canadienne-française voit son influence diminuer — en particulier après la Seconde Guerre mondiale[46] — alors qu'au début du siècle, elle était dans une position dominante. Ainsi, à la manière des catholiques libéraux luttant contre le despotisme napoléonien et l'État français, Groulx peut s'imaginer combattre la puissance anglaise assiégeant l'Église et la nation.

C'est dans *Une croisade d'adolescents*, premier ouvrage de Groulx, que l'influence particulière du catholicisme libéral ressort le plus nettement. En particulier, on voit s'affirmer l'idée selon laquelle la défense de la nation et du catholicisme sont un seul et même combat, idée-force des catholiques libéraux. Un extrait de la préface de la seconde édition de l'ouvrage est révélatrice à cet égard. La jeunesse d'ici, affirme-t-il, «sait à quelle réalité organique, à quelle vaste synthèse de problèmes se rattache toute survivance nationale et culturelle.[47]» Plus précisément, il s'agit, ainsi qu'il l'explique, d'en arriver à une alliance entre le spirituel et temporel. Commençant par affirmer la primauté du spirituel, Groulx s'empresse d'ajouter qu'il ne faut pas pour autant négliger le temporel : «Le temporel existe ; le devoir n'est pas de le supprimer, mais de le spiritualiser. Chaque peuple, ajoute-t-il, vit sa vie sur un carré du globe. Rien ne commande d'ignorer la patrie.[48]» À l'instar d'un Montalembert, Groulx croit que l'on ne peut dissocier le spirituel du temporel, la lutte pour l'un étant également défense de l'autre. Groulx se réjouit en effet de constater que les «jeunes croisés», expression utilisée à maintes reprises, œuvrent pour la nation et la religion. Il cite un extrait des *Lettres à un ami de collège* de Montalembert indiquant que le jeune catholique de 1900 sait allier la défense de la religion à celle de la patrie : «"Gardons notre sang pour la religion et la patrie ; oui,

---

[44] *Ibid.*, p. 70.
[45] Cité par Cattanéo, *op. cit.*, p. 157.
[46] Selon un ouvrage récent, ce serait dès les années vingt que les «premières lézardes» commencent à fissurer l'édifice clérical. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, 1999, p. 130-132.
[47] *Une croisade d'adolescents*, Librairie Granger Frères Limitée, 1938 [1912], 1938, p. 11-12.

prenons cet engagement sublime !"[49]» Ainsi, trouve-t-il dans le catholicisme libéral la posture combattante, une «pulsion de croisade», lui donnant l'impulsion pour s'investir et partir en croisade pour son peuple.

Groulx justifie, toujours dans *Une croisade d'adolescents*, son nationalisme en écrivant que la respiritualisation du monde moderne doit se réaliser avant tout sur un «carré du globe», le Canada français. «[L]es croisés, souligne-t-il, voient, dans la culture du patriotisme, l'accomplissement d'un devoir, un élément de leur formation apostolique. À leur avis, le catholique n'est pas vraiment apôtre, s'il n'est en même temps bon patriote.[50]» C'est ainsi que le catholicisme bien compris ne se concevrait pas, selon lui, sans une assise nationale. En réalité, il n'éprouve que dédain pour ceux qui ont une conception de ce qu'il appelle un catholicisme désincarné, ou détemporalisé, c'est-à-dire d'un catholicisme non enraciné dans un terreau national particulier.

Certes, il affirme respecter les hommes soutenant la séparation entre les deux actions, mais il leur reproche d'avoir élaboré un «catholicisme étriqué». S'il est juste, concède-t-il, d'enseigner à la jeunesse de «mettre sa foi, son catholicisme au-dessus de tout, ou mieux gouvernant tout [...][51]», cela ne doit pas la conduire à négliger l'action nationale. Jusqu'ici, Groulx peut s'entendre avec le père Lévesque, mais la séparation entre les deux survient lorsque le premier lie dans un même mouvement nationalisme et catholicisme. Car négliger la nation – ce qu'il appelle «l'indifférentisme national» – constitue, à ses yeux, une politique ayant un seul nom : «le suicide.[52]» Afin de convaincre les sceptiques qui douteraient encore des effets néfastes du dualisme ou du «divorce» entre les deux domaines, il soutient que le dualisme préparerait l'avènement «d'une génération d'un nationalisme exacerbé[53]». En d'autres termes, brandissant le spectre du nationalisme extrémiste face à ceux qui prônent le dualisme dans les domaines national et catholique, il utilise le «vieux» truc polémique qui consiste à retourner un argument contre son adversaire.

---

[48] *Ibid.*, p. 12.
[49] *Ibid.*, p. 131.
[50] *Ibid.*, p. 154.
[51] Jacques Brassier, «Pour qu'on vive...», *L'Action nationale*, vol. 6, no. 1, septembre 1935, p. 54.
[52] *Ibid.*, p. 59.

Ironiquement, Groulx n'a pas totalement tort, car du moment où le catholicisme ne définit plus la nation, la solution séparatiste devient envisageable : la question des minorités catholiques et françaises hors des frontières québécoises ne constitue en effet plus un frein au «nationalisme exacerbé». Au contraire, pour Groulx, cette question demeure un problème ou un frein, les frontières du territoire ne correspondant pas aux frontières du groupe[54]. Il est par ailleurs probable, encore qu'il ne le dise pas expressément, que la spiritualisation du nationalisme qu'il appelle de ses vœux est une manière pour lui de dissocier le nationalisme canadien-français des nationalismes extrémistes en train de s'implanter en Europe au cours des années trente.

Pour bien comprendre la dialectique entre catholicisme et nationalisme, il faut cependant insister sur l'importance accordée au catholicisme en tant que fondement spirituel des nations. Si Groulx s'inspire du catholicisme libéral pour l'accent mis sur l'action, il pense, avec les catholiques les plus intransigeants, que le catholicisme est essentiel à l'ordonnancement du monde. Mais s'il passe ainsi d'une tendance à l'autre, ce n'est pas par incohérence.

D'une part, a-t-on vu plus haut, le libéralisme des catholiques libéraux est équivoque et peut prêter à une lecture proche de «l'intransigeantisme». D'autre part, même en admettant une profonde dichotomie entre les deux types de catholicisme, les questions se posant à Groulx ne sont pas celles qui se posent aux catholiques français : les querelles qui déchirent catholiques libéraux et intransigeants lui sont étrangères. Banalement, cela veut dire qu'il n'a pas à prendre position face à la Révolution française, les événements de 1760 (la Conquête) ayant fait en sorte que le «désordre révolutionnaire», pour le dire à sa manière, ait épargné le Canada français. Dans un contexte intellectuel différent, la question pertinente pour lui est celle de la survie du «petit peuple» établi en Amérique. C'est en fonction de cet objectif qu'on doit évaluer les divers apports du catholicisme chez lui. Il peut donc s'abreuver aux deux courants du catholicisme sans se préoccuper des querelles intestines qui les grèvent, d'autant plus que les deux sont unis, au-delà des dissemblances, par l'idée centrale que le catholicisme constitue le meilleur régulateur de l'ordre social.

---

[53] *Ibid.*, p. 60.

[54] Je reparle de cette question au chapitre cinq.

Dieu et le destin des nations

Une conférence, prononcée en 1940, sur laquelle nous reviendrons plus loin dans ce chapitre, montre avec éloquence combien l'alliance du nationalisme et du catholicisme proposée par Groulx atteint une profondeur insoupçonnée. Il décoche d'abord quelques flèches à ceux qui auraient une vision instrumentale du catholicisme, c'est-à-dire à ceux qui se réclament du catholicisme sans être vraiment croyants. «Petit peuple [...], enjoint-il à son public, attachons-nous à notre foi, non par simple pragmatisme, comme feraient des sociologues ou des historiens agnostiques [...] attachons-nous à notre catholicisme pour ce qu'il est, pour sa transcendance [....].[55]» Il vise certainement ici les nationalistes à la Charles Maurras selon qui la religion vaut seulement pour sa fonction d'encadrement de la société, alors que le catholicisme représente, aux yeux de Groulx, un système de vérités valant pour sa transcendance. Voilà qui explique d'ailleurs pourquoi il louange Joseph de Maistre dans ses Mémoires et récuse Maurras[56]. La citation suivante montre bien comment l'influence du traditionalisme catholique est présente chez lui et, surtout, comment elle conduit à une vision où le catholicisme est au fondement du monde : «Catholiques, nous serions plus que des imbéciles, nous serions des criminels de ne pas nous rappeler, selon le mot de Joseph de Maistre, que les dogmes chrétiens sont en quelque sorte les assises du monde, qu'on n'y touche point sans ébranler la morale éternelle et qu'on n'ébranle point la morale éternelle sans ébranler les lois mêmes de la vie.[57]» Dans la même veine, il utilise une image puissante pour montrer que le catholicisme est un élément essentiel à l'ordonnancement de la société et de la nation. La foi, explique-t-il, «nous enseigne [...] que l'ordre social tient à une métaphysique et que l'on ne touche point à l'un des dogmes éternels sans fausser une mécanique transcendante, soutien de toutes choses ici-bas, de même que déplacer d'un millimètre la courbe d'un astre là-haut aboutirait à plonger l'univers dans un cataclysme.[58]»

---

[55] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 81.

[56] «J'ai peu lu Maurras dont les thèses fuligineuses m'ont peu séduit.» *Mes mémoires*, tome I, 1970, p. 79. Bien entendu, Groulx enjolive un peu ici : on verra au chapitre cinq qu'il reprend de Maurras la fameuse distinction entre «pays réel» et «pays légal».

[57] «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 231.

[58] Conférence prononcée le 9 février 1928, «Nos responsabilités intellectuelles», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 19. Hormis *Rencontres avec Dieu*, ce texte est probablement l'un de ceux où Groulx se réfère le plus à la

S'inspirant de nouveau de Joseph de Maistre, Groulx soutient que l'Église a pour rôle de guider les nations, «sous peine d'un désordre radical dans l'univers [...].[59]» À cet égard, il s'appuie également sur la pensée du (jeune à l'époque) philosophe catholique, Jacques Maritain (la référence n'est pas donnée) pour qui «"l'Église guide les peuples vers la fin dernière de la vie humaine, qui est aussi celle des États, et pour cela qu'elle dirige [...] les gouvernements et les nations [...]".[60]» Selon lui, Maritain aurait synthétisé l'enseignement des pontifes romains depuis Léon XIII (notamment l'encyclique de Pie XI, *Urbi Arcano Dei*), ceux-ci professant, selon Groulx, que la loi éternelle de Dieu doit servir «de règle et de mesure» à toute activité humaine, qu'elle soit publique ou privée[61]. D'après Groulx, le catholicisme répond à l'exigence du bien commun, opposé à l'individualisme, exigence dont doivent s'inspirer tous les dirigeants d'une société. Car «quelle discipline, plus que celle du catholicisme, sait montrer le vrai bien social et dompter les égoïsmes anarchiques ?[62]». À la manière des catholiques les plus intransigeants, il croit donc à l'idée d'un catholicisme réglant la vie des nations : «La première condition de vie et de grande vie pour un peuple, c'est l'ordre chrétien.[63]» Ainsi qu'il l'affirme dans ses *Rencontres avec Dieu*, l'Église représente la structure «la plus réussie jamais sortie du cerveau politique de l'homme [...].[64]» On comprend donc pourquoi la consternation l'envahit lorsqu'il constate, au moment où soufflent les vents de la Révolution tranquille, la désaffection des Canadiens français à l'égard des «vérités naturelles» du catholicisme. Il se montre particulièrement critique envers ceux, tels V. Jankélévitch et les marxistes, qui ne voient dans la foi «qu'une paresseuse voie d'évitement.[65]» Ces penseurs, reproche-t-il, sèment le doute dans l'esprit des gens. Tant et si bien, estime-t-il, que les catholiques d'ici «en viennent à douter du privilège insigne d'être nés en pays catholique, et précisément pour la dangereuse tranquillité d'esprit qui y sévirait.[66]»

---

doctrine catholique.

[59] *Ibid.*, p. 19.
[60] *Ibid.*, p. 19.
[61] *Ibid.*, p. 20.
[62] *Ibid.*, p. 21.
[63] *Ibid.*, p. 24.
[64] *Rencontres avec Dieu*, Fides, 1955, p. 45.
[65] *Ibid.*, p. 37.
[66] *Ibid.*, p. 37-38.

Un autre élément nous permet de comprendre, d'une part, pourquoi Groulx refuse la séparation des actions catholique et nationale et, d'autre part, pourquoi il rejette l'approche maurrassienne de la religion : c'est lorsqu'il fait dépendre de la Providence même l'existence de la race canadienne-française. Aux yeux de Groulx, la vie des peuples est un sujet de préoccupation pour Dieu. Dans son Journal, on retrouve l'idée que la diversité des peuples est voulue par Dieu, chaque peuple étant un motif de la grande tapisserie humaine : «Pour quiconque croit à la Providence, écrit-il, est-ce un problème bien difficile à résoudre, à comprendre, qu'étant donné la certitude d'une action divine, d'une action gouvernante sur les peuples, Dieu n'a pu donner aux différents acteurs du drame de l'histoire, le même caractère, le même génie national ?[67]». Chaque peuple est appelé, selon son «génie particulier» à participer au «plan» de la Providence. Une idée que l'on retrouve également chez Herder. En effet, écrit Max Rouché, l'histoire était, pour Herder, «un drame mené par Dieu à l'insu des acteurs humains [...].[68]» Le philosophe allemand croyait donc, toujours selon Rouché, que [«d]e déterminisme providentiel établit l'égale nécessité de tous les peuples, de toutes les époques de l'histoire.[69]»

Il serait dans les desseins du Très-haut, ainsi que Groulx l'avance dans *La naissance d'une race,* de faire du peuple canadien-français une nation élue, vouée à une grande destinée. À l'en croire, la nation apparaît, au même titre que la personne, objet de préoccupation puisque le Divin lui réserve une place dans ses augustes plans : «De tous les événements de l'histoire humaine, écrit-il, bien peu, sans doute, ont plus de prix, aux yeux de Dieu, que la naissance des races et des peuples, vastes organisations spirituelles si fortement engagées dans les plans divins.[70]» Historiquement, il croit d'ailleurs que l'apport de l'Église à la survie de la «nouvelle race» est déterminant : «Il appartient à la glorieuse puissance de l'Église du Christ de soutenir, par la sublimité de sa doctrine, même l'ordre des vérités naturelles, et de jeter dans la vie des nations, pour régler et élever les mœurs, un système de forces supérieures.[71]» Plus précisément pour donner de la vigueur à la nation, la Providence fit passer des «orages» dans la vie du peuple : «De son point de vue éternel, explique Groulx dans un

---

[67] *Journal, 1895-1911*, tome II, sous la direction de Lacroix, Benoît, Lusignan, Serge et Wallot, Jean-Pierre, Les Presses de l'Université de Montréal, 1984, p. 559.
[68] «Introduction», dans *Une autre philosophie de l'histoire*, Aubier, Éditions Montaigne, 1964, p. 9.
[69] *Ibid.*, p. 15.
[70] *La naissance d'une race, op. cit.*, première édition, p. 110.

autre ouvrage, Dieu préparait à notre petit peuple les vertus de sa destinée laborieuse.[72]» Groulx renoue ici avec l'antique figure du Dieu vengeur de l'Ancien testament — qui vérifie la foi de son peuple au moyen d'épreuves —, et fait de la naissance de la race un événement divin. Il explique, dans *Vers l'émancipation*, que la «Providence éternelle» «permet ici-bas que des races aient à souffrir pour le maintien de leur âme et qu'il y ait même des peuples martyrs.[73]» Se faisant l'interprète du divin, il avance l'idée que Dieu «veut que des nationalités aient ce destin magnifique de sauvegarder la grandeur de son œuvre en lui gardant sa diversité.[74]»

En élaborant ainsi l'idée d'un Dieu qui envoie des épreuves au peuple en vue de le fortifier, Groulx fournit une explication de nature théologique à l'existence d'une nouvelle race en Amérique. Des efforts gigantesques sont déployés de la part du divin, comme de déchaîner contre le peuple choisi des calamités de toutes sortes, histoire de bien lui former le «caractère», mais ce faisant, c'est rien de moins qu'une nouvelle race qui voit le jour. En effet, les «heures solennelles» et les «labeurs surhumains» ont façonné la race pour la rendre distincte, c'est-à-dire semblable à la race française par son catholicisme et sa culture, mais aussi et surtout différente en raison même des épreuves subies et surmontées. Près de dix ans plus tard (les *Lendemains...* ayant été publiés pour la première fois en 1920), dans une conférence datant de 1928, Groulx développera de nouveau l'idée que les Canadiens français n'ont pas été réunis en Amérique par les hasards de l'histoire, car «toutes les nations ont une mission à remplir ici-bas, qui est de se mettre au service de la vérité. Il en est d'elles toutefois comme des individus : toutes n'y sont pas appelées aussi impérieusement.[75]» Groulx affirme qu'au contraire des peuples anglo-saxons et protestants, «Dieu nous a marqués au front du signe des races élues.[76]»

Plus tard encore, Groulx assènera un dernier argument aux incrédules doutant de l'implication de Dieu dans la vie du peuple, à savoir que la Providence doit accorder d'autant plus d'importance à la

---

[71] *Ibid.*, p. 277.
[72] *Lendemains de conquête*, *op. cit.*, p. 161-162. La question concernant la nature «providentielle» de la Conquête est analysée au chapitre quatre.
[73] *Vers l'émancipation*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1921, p. 297-298 .
[74] *Ibid.*, p.298.
[75] *Orientations*, *op. cit.*, p. 29
[76] *Ibid.*, p. 30.

naissance des races et à leur destinée que l'existence nationale a un caractère inéluctable et définitif. Car si chaque être humain a toujours l'espérance de l'immortalité de l'âme, la promesse de la résurrection, rien n'indique dans les Évangiles que les nations iront au Paradis : les nations sont donc mortelles. «Au dessus de la tombe d'un peuple ou d'une civilisation disparue, souligne Groulx, rien ne flotte qu'une incurable mélancolie, la mélancolie de la mort sans résurrection.[77]» En d'autres termes, il est pire pour une nation de tomber dans les bras de Thanatos, la promesse de la résurrection étant un principe d'espérance seulement pour l'individu. À mon sens, on voit ici que, chez Groulx, l'organicisme herdérien l'emporte sur l'individualisme chrétien.

Placer la naissance de la race sous les auspices du divin présente un double avantage théorique. D'une part, cette naissance est ainsi fondée au plan théologique et, d'autre part, la nation se voit assignée un projet politique pour le futur. En effet, le Canada français est appelé à propager le catholicisme en Amérique et à poursuivre «le grand dessein apostolique» des missionnaires et des jésuites «d'établir en Nouvelle-France, une société catholique idéale.[78]» Le «grand dessein» réservé au «petit peuple» permet à Groulx de résoudre la contradiction existant entre nationalisme et individualisme chrétien. Le fait qu'il y ait une grande famille humaine ne remet donc pas en cause les particularismes nationaux, aux yeux de Groulx, car Dieu ne fait pas seulement naître les nations, mais il assigne à chacune une mission. Selon lui, un véritable représentant du Christ est porteur du message évangélique dans la mesure où il est aussi un patriote. C'est pourquoi ce qu'il appelle «la vieille formule de l'Action catholique», expression employée dans les années soixante lors d'une entrevue avec des jeunes de la revue *Aujourd'hui Québec*, l'horripile parce qu'elle fait peu de cas de la nation. Elle représente aux yeux de Groulx «un catholicisme irréel, intemporel, désincarné, qui ne voit dans l'Église qu'une institution planant au haut des airs, incapable de s'attacher à un peuple en particulier, d'embrasser ses problèmes, de s'associer à son destin, d'y préparer concrètement le royaume de Dieu.[79]»

Pour Groulx, le catholicisme a tout autant besoin du nationalisme que celui-ci de celui-là. Non sans provocation, il assène, aux jeunes venus le rencontrer (dont il dit qu'ils se méfient de tout

---

[77] *L'Action nationale*, vol. XLV, no. 5, janvier 1956, p. 444.
[78] *La naissance d'une race*, seconde édition, p. 54

nationalisme), que le catholicisme doit obligatoirement s'enraciner dans le nationalisme : «Je suis nationaliste, leur dis-je [...], non point quoique prêtre, mais parce que prêtre, parce que mon nationalisme débouche sur le spirituel.[80]» L'extrait illustre bien la puissance de la relation unissant chez lui catholicisme et nationalisme, imbrication totale entre les deux domaines. Par l'importance accordée au catholicisme, Groulx se rattache davantage au traditionalisme et à «l'intransigeantisme» catholique qu'au maurrassisme. D'une part, il estime la religion catholique rien de moins qu'indispensable à la nation et, d'autre part, Dieu lui-même serait à l'origine de la naissance de la race. Comme nous allons le constater dans les pages suivantes, il se rattache également au traditionalisme maistrien et à «l'intransigeantisme» catholique parce qu'il transpose la notion de péché originel à la vie des nations : tout comme les individus ont besoin de l'Église pour sauver leur âme, le premier homme ayant fait entrer le péché dans le monde, de la même manière, les nations sont sous l'emprise du «démon de la division».

«Les nations ne s'aiment pas»

La notion de péché originel n'est pas un thème sur lequel Groulx fournit des analyses poussées. Tout de même, celle-ci, me semble-t-il, colore sa pensée d'une façon particulière. D'une part, elle présuppose un pessimisme fondamental sur la nature humaine, de l'autre, elle introduit une touche particulière dans son nationalisme, l'idée de péché originel étant transposée à la vie des nations. Groulx se sert en effet de l'idée de péché originel pour avancer qu'au fond, la bonne-entente politique est impossible puisque la fraternité humaine est, depuis le péché originel, révolue. Dans *Paroles à des étudiants*, il affirme que «cet univers restera un monde sous le joug du péché [...].[81]» Cette thèse sera soutenue dans une conférence[82] qui aura beaucoup de retentissement.

---

[79] *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 329.
[80] *Ibid.* 329.
[81] Éditions de l'Action nationale, 1941, p. 74.
[82] Tirée à 75 000 mille exemplaires en français (35 000 mille en anglais), «Pourquoi nous sommes divisés», *Constantes de vie, op. cit.*, p. 115.

Essayant, ainsi qu'il le confie dans ses Mémoires, de contrecarrer les effets des «prêches» de l'abbé Arthur Maheux et de T. D. Bouchard, ces «prédicateurs de la "bonne-entente"[83]», il veut montrer que cette «bonne-entente» entre les peuples est impossible en raison d'un argument théologique de fond. Il avance en effet l'idée selon laquelle, à partir du moment où l'homme s'est éloigné de Dieu, la notion d'harmonie s'est évanouie : «Dès lors que les hommes ne se croyaient plus les fils d'un même Père, soutient-il, la fraternité humaine était frappée à mort.[84]» Ainsi, explique-t-il, depuis l'épisode du paradis terrestre, coulerait dans le sang des hommes l'esprit de la division. «Depuis Caïn [...], ou plutôt depuis le péché, nous avons dans le sang l'atavisme fratricide.[85]» Ne reconnaissant plus qu'ils sont issus d'un même Père céleste, les humains veulent s'entre-tuer. D'après Groulx, seul le christianisme est en mesure de constituer une planche de salut : «Le christianisme reste, dans l'histoire du monde, la seule vraie tentative pour reconstituer la fraternité humaine.[86]» Seule l'Église du Moyen Âge, soutient-il, serait parvenue à refréner le «démon de la division[87]». Or, la situation aurait changé lorsque, d'une part, François 1er a fait alliance avec le «Turc» et les «princes protestants» et, d'autre part, lorsque la Réforme a mis «en pièces la robe sans couture de la chrétienté». À partir de là, «[l]es anciennes causes de division, un moment atténuées, amenuisées par le christianisme, se sont de nouveau débridées avec une violence inouïe.[88]» Plus exactement, les «anciennes causes de la division» seraient la race, la langue, la foi et l'intérêt séparant les États. Or, celles-ci auraient cruellement opposé les peuples du Canada. Bref, depuis la Réforme, «l'atavisme fratricide» sépare de nouveau les peuples, l'Église ne pouvant plus empêcher les anciennes causes de la division de refaire surface.

En fait, le partage d'une même foi ne parvient pas à faire taire la division : «Démontrer qu'Anglais et Français ont partagé pendant dix siècles la même foi catholique et romaine [...n'émeut] qu'assez médiocrement un Orangiste de Brockville ou de Toronto.[89]» Appliquant à la situation canadienne

---

[83] *Mes mémoires*, tome IV, *op. cit.*, p. 47.
[84] «Pourquoi nous sommes divisés», *op. cit.*, p. 116.
[85] *Ibid., p. 116.*
[86] *Ibid.*, p. 117.
[87] *Ibid.*, p. 118.
[88] *Ibid.*, p. 117.
[89] *Ibid.*, p. 117-118.

l'axiome de Joseph de Maistre selon lequel, «[l]es nations ne s'aiment pas[90]», Groulx soutient qu'il ne faut pas perdre son temps à vouloir être conciliant et faire preuve de «bonne-ententisme». Depuis que les hommes ont péché contre le Créateur, le ver de la division est au plus profond de leur cœur, exprime-t-il dans le passage suivant : «Aussi longtemps que l'humanité portera la tare originelle, écrit-il, les luttes des races resteront des phénomènes inévitables.[91]» Par conséquent, il est stérile de vouloir fonder une politique basée sur la conciliation et le respect des différents points de vue. Pareille conception l'amène à rejeter toute politique de «bonne-entente».

La notion de péché est également utilisée par Groulx pour expliquer l'asservissement économique des Canadiens français aux puissances financières. Ces derniers auraient sur la conscience une, sinon deux, faute à se reprocher. D'abord, l'abdication en ce qui concerne les écoles françaises des minorités canadiennes-françaises ; ensuite, et cela est plus grave à ses yeux, l'abandon d'un autre peuple à son triste sort. Voilà ce qu'il expose à la *Jeunesse catholique indépendante* en 1937 : «En 1899 nous avons commis une autre faute collective, extrêmement grave : nous avons prêté nos mains à l'étranglement du petit peuple Boer. Le crime fut accompli dans une complicité froide, absolue. Mais ces fautes, ne les avons-nous pas chèrement expiées ? Souvent, depuis trente-sept ans, je me suis demandé l'explication de notre dur asservissement aux puissances économiques et financières. Comment n'y pas voir l'expiation du crime de 1899 ?[92]». Selon Groulx, à cette occasion, les Canadiens français, et même tous les Canadiens, ont abandonné un peuple aux griffes de l'impérialisme britannique[93].

Groulx se meut donc dans un monde où les peuples doivent expier, à la manière des individus, leurs fautes collectives. En effet, croit-il, les fautes nationales doivent être rachetées par le sacrifice des jeunes Canadiens français, s'engageant aux missions apostoliques : «Nos fautes nationales, ne les avons-nous pas encore rachetées par l'offrande continue, croissante, de nos fils et de nos filles aux missions catholiques, par la même offrande merveilleuse de tant de jeunes pénitents et pénitentes,

---

[90] *Ibid.*, p. 117.
[91] «Une tâche entre quelques autres», dans *L'Action nationale*, janvier 1933, p. 31.
[92] «Préparation des jeunes à leurs tâches prochaines», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 248.
[93] «Le rôle politique de Henri Bourassa», dans *Hommages à Henri Bourassa*, L'imprimerie nationale, 1952, p. 21.

enfermés dans les cloîtres ?[94]». Ainsi, toujours à la manière des individus, les nations doivent donc se sacrifier pour expier.

Cette dernière idée est elle aussi transposée au plan politique, car pour qu'un redressement d'histoire puisse survenir au sein d'une nation, il ne faut pas hésiter à se sacrifier. N'est-ce pas précisément ce que fit jadis Dollard des Ormeaux lorsqu'il donna sa vie pour la nation accomplissant ainsi pour le Canada français ce que le Christ a réalisé pour l'humanité ? C'est dans une conférence au titre évocateur et symbolique, «Si Dollard revenait...» (1919), que Groulx propose en exemple le héros de Long-Sault : à la manière de Dollard des Ormeaux, les Canadiens français ne doivent nullement hésiter à se lancer à la défense de leur nation, comme jadis l'illustre héros au Long-Sault. Mais surtout, il espère que l'esprit de sacrifice animant Dollard et ses compagnons soit aussi présent chez les Canadiens français. Si Dollard foulait de nouveau le sol du Canada français au début du vingtième siècle, il serait littéralement saisi par l'esprit des ancêtres et par les forces ataviques de sa vraie patrie : «Son premier acte, déclare Groulx, serait alors de faire le choix de sa patrie et il opterait pour le Canada, sa patrie naturelle.[95]» Il faut surtout bien saisir la radicalité de l'appel lancé, car il implique de perdre sa vie pour protéger la nation : «"Viens, fils de notre race et de notre foi; nous nous sommes couchés ici pour que d'autres vivent. Viens, le sang est une prière et une rédemption, et, depuis le Calvaire, il faut cette rosée sanglante au germe de tout grand avenir".[96]» Cet appel incantatoire possède aussi un accent surnaturel au sens où les morts reposant dans le sol de la patrie supplient Dollard, et les Canadiens français, de ne pas hésiter à verser leur sang dans une «rosée sanglante» pour que la rédemption puisse survenir. «Dollard entendrait cette autre voix, poursuit Groulx, plus lointaine et innombrable, voix solennelle et troublante des morts, voix de la patrie mêlée à nos instincts de race et qui, aux heures les plus tragiques, s'élève au-dedans de nous et, jusque dans le silence de nos cabinets d'étude, vient nous ordonner les gestes de défense.[97]»

Ainsi, le modèle que représente Dollard suppose un engagement total, les Canadiens français ne devant pas hésiter à se sacrifier pour que la nation vive. Pareille idée découle de la pensée

---

[94] «Préparation des jeunes à leurs tâches prochaines», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 249.
[95] *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 97.
[96] *Ibid.*, p. 93.
[97] *Ibid.*, p. 106-107.

organiciste qui, comme on l'a vu lors du premier chapitre, valorise la survie de la collectivité au détriment de l'individu, puisque «la fécondité du sacrifice dépasse amplement la vie des sacrifiés.[98]» Dollard est l'exemple parfait du «Sauveur», selon l'expression de Patrice Groulx[99], c'est-à-dire d'un homme ayant su faire abstraction de sa vie pour que vive l'organisme national. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la référence faite par Groulx au terme biblique de l'holocauste: «Et, pour la défense française et pour le défense catholique, si tu le commandes, ô Dollard, ô chef enivrant et magnétique, jusqu'à l'holocauste suprême nous te suivrons.[100]»

L'idée qu'il faille se sacrifier pour le bien de la nation doit être mise en parallèle avec le sacrifice du Christ, mort lui aussi pour racheter l'humanité pécheresse. Selon Groulx, la seule façon de mettre fin à la «tyrannie» du péché, passe par le sacrifice d'un homme tout à fait pur, en l'occurrence le Christ. C'est ce qu'il explique dans cette longue citation, extraite de son ouvrage le plus théologique:

> «On se rappellera, en quel dilemme, avant le Christ, l'homme se trouvait emprisonné. Un devoir s'impose à lui: réparer son péché. Mais comment égaler la réparation à l'offense? Comment expier un péché par un sacrifice de pécheur? Ce sacrifice, d'ailleurs, Dieu ne pouvait l'agréer qu'offert par un cœur pur. Mais, dans l'héritier d'Adam, déchu de son état de juste, où trouver le cœur pur? En d'autres termes, il fallait un sacrifice d'une suffisante valeur d'expiation et il fallait que ce sacrifice offert par un homme, le fût par un homme sans péché. Mais, encore une fois, où trouver cet homme? C'était le cercle infrangible. Le Christ est venu le briser.[101]»

Le jeune Canadien français doit être prêt au sacrifice ultime, ainsi que Dollard, imitant le Christ, l'a été jadis, pour la défense de la nation canadienne-française et catholique. C'est que, dans la logique du nationalisme organiciste, les simples individus sont sacrifiés à la survie de l'organisme national.

---

[98] *Ibid.*, p. 116.
[99] Patrice Groulx, *Pièges de la mémoire. Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Éditions Vent d'Ouest, 1998, p. 213.
[100] *Dix ans d'Action française, op. cit.*, p. 122.
[101] *Rencontres avec Dieu, op. cit.*, p. 69

Tel me semble être le sens de la citation suivante : «Car, notez-le bien : ces hommes ont à diriger la vie d'un vivant dont la durée dépasse la leur; simples ouvriers d'une relève, ils ont à continuer une œuvre qu'ils n'ont pas commencée et qu'ils n'achèveront point.[102]» Parole terrible exhortant l'individu à ne pas tenir compte de sa vie, bien peu de chose en regard de celle de la nation. Et c'est à la lumière des thèses de Groulx sur l'idée de sacrifice, mais également à celle de l'idée que le catholicisme conduit à l'idée de mission, qu'il faut maintenant étudier de façon plus attentive cette idée et en délimiter les composantes principales.

La thèse selon laquelle le Canada français est un «peuple élu» avait déjà été développée, ainsi que le rappelle Nadia Eid, par les ultramontains canadiens-français du XIX[e] siècle. «En ce qui a trait à la mission providentielle assignée à la nation canadienne-française, écrit l'historienne, les idéologues ultramontains qui ont traité de cette question sont unanimes : la vocation des Canadiens français est celle d'être avant tout un peuple missionnaire en terre d'Amérique.[103]» En fait, observe Fernand Dumont, «chez les élites de la seconde moitié du XIX[e] siècle québécois, l'attestation d'une mission du peuple canadien-français est courante et elle est utilisée par des écrivains qui ne sont pas tous des cléricaux.[104]» Certaines personnalités, pas spécialement ultramontaines — Étienne Parent, Laurent Olivier ou David Félix-Gabriel Marchand, — et des ecclésiastiques— le curé Labelle et M[gr] Pâquet — ont tous à leur façon contribué à propager l'idée que les Canadiens français avaient une mission particulière à poursuivre[105].

À la manière des ultramontains, Groulx pense que la mission historico-spirituelle du peuple consiste à faire vivre une nation catholique en Amérique : «Dans notre partie de l'Amérique, nous sommes le seul groupe humain constitué en nation et en État, capable de créer une civilisation chrétienne et de représenter sinon d'illustrer l'une des plus magnifiques cultures du monde. C'est cela notre avenir, notre devoir.[106]» Une conférence en particulier, prononcée en novembre 1941[107],

---

[102] «L'histoire et la vie nationale», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 263.
[103] *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX[e] siècle*, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978, p. 235.
[104] *Genèse de la société québécoise*, Boréal, 1993, p. 271-272
[105] *Ibid.*, p. 272-273.
[106] *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 329.
[107] «Notre mission française» dans *Constantes de vie.*

illustre bien ce que Groulx entend par le thème de la mission, une conférence tenue en haute estime par lui parce qu'il fut obligé, à l'en croire, «à verser sa tête.[108]» «Notre mission française» : «Quelle est la nature de cette haute tâche ?», demande-t-il. Habile, il rappelle d'abord que même le premier ministre du Canada reconnaît aux Canadiens français l'obligation de défendre le génie français en Amérique : «De l'aveu de M. King, se réjouit Groulx, il appert — ce que n'admettent pas toujours les nôtres ni bien d'autres — qu'il y a des Canadiens français en ce pays, que ces Canadiens français ont une mission et que cette mission est française.[109]»

Si dans son texte Groulx ne parle pas en premier de la nature catholique de la mission, il apparaît certain que la défense du catholicisme en constitue un élément essentiel, sinon premier. Logique avec lui-même, il exige en effet que le catholicisme participe pleinement à la création d'une authentique civilisation canadienne-française parce que «[n]otre foi constitue notre plus forte part d'originalité.[110]» En réalité, écrit-il, «[c]eux qui ne nous aiment pas en ce pays, ne nous aiment pas surtout parce que nous sommes catholiques.[111]» Cela montre bien jusqu'à quelle profondeur plonge son catholicisme. Plus précisément, la mission dont il parle consiste, selon Groulx, à faire en sorte que toutes les productions intellectuelles d'ici deviennent les «signes» de la vitalité et de l'originalité du génie national. «Une chose encore est certaine : toutes les formes artistiques, tous les signes extérieurs par lesquels se traduisent une culture ou une civilisation : littérature, architecture, musique, peinture, sculpture, langage, enseignements, mœurs, traditions, mobilier, costumes, tout cela sera à l'empreinte de l'espèce d'hommes que nous serons restés, tout cela brillera des qualités de fond du génie culturel.[112]» Il explique également aux auditeurs de sa conférence que la mission concerne d'abord l'ensemble de la nation, tout le peuple étant enrégimenté dans l'entreprise collective. «La mission culturelle éveille de soi l'idée d'une œuvre collective et d'une tâche permanente, écrit-il. [...] La mission culturelle n'est pas l'affaire d'un groupe, d'une caste ; et c'est proprement la mission d'un peuple, acceptée, accomplie par un peuple.[113]»

---

[108] *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 57
[109] «Notre mission française», *op. cit.*, p. 70.
[110] *Ibid.*, p. 80.
[111] *Ibid.*, p. 80.
[112] *Ibid.*, p. 77.

C'est donc tout le peuple qui est convié à accomplir la mission culturelle, car une nouvelle civilisation n'est pas seulement le fait des intellectuels (le rôle propre à l'intelligentsia sera le sujet du sixième chapitre). La tâche de façonner un visage distinct à la nation incombe aussi au peuple et ce, dans les plus humbles de ses gestes. «Un laboureur qui s'applique à faire un beau guérèt : un artisan qui bâtit sa maison, charpente un meuble domestique avec un souci d'art naïf, contribuent à la culture de leur pays.[114]» Voilà donc que le laboureur n'est pas seulement appelé à cultiver son sol, mais à sculpter quasi littéralement le visage de la nation. Au total, le peuple n'a ni plus ni moins pour mission que de signifier devant l'Éternel une nouvelle individualité nationale. Telle est en quelque sorte la conséquence logique et ultime engendrée par l'alliance du catholicisme et du nationalisme. En développant l'idée, à la suite des ultramontains d'ici, qu'il incombe aux Canadiens français de créer une civilisation catholique en Amérique, Groulx parvient à concilier l'universalisme du catholicisme et le particularisme du nationalisme : le projet national peut passer pour le prolongement de celui de l'Église cherchant à propager le catholicisme de par le monde.

On entrevoit mieux maintenant, du moins je l'espère, ce qui sépare l'abbé Groulx du père Lévesque: pour le premier, la séparation des action nationale et catholique est un «suicide national». Dès son premier ouvrage, *Une croisade d'adolescents*, il fait, à la façon d'un Montalembert, de la défense du catholicisme et de la nation une seule et même chose, avons-nous vu précédemment. Au contraire du père Lévesque, les «convictions nationales» de Groulx, «se sont toujours senties à l'aise dans [...sa] foi religieuse[115]», d'autant plus qu'il croit, en s'inspirant de «l'intransigeantisme» catholique à la de Maistre, que les nations doivent être gouvernées par le catholicisme : les nations, à l'instar des hommes, sont possédées par l'esprit de division qui ne cesse de diviser l'humanité depuis le péché d'Adam. L'alliance entre catholicisme et nationalisme débouche, chez Groulx, sur le thème de la mission, puisque la pérennité du catholicisme passe par la survie de la nation. Le thème de la mission constitue en quelque sorte le point d'aboutissement de l'instrumentalisation nationale du catholicisme. S'inscrivant à la fois dans la lignée du catholicisme libéral (dont Montalembert est l'emblème) et du catholicisme le plus intransigeant (à la suite de Joseph de Maistre et des ultramontains canadiens-français), Groulx a élaboré une conception originale du catholicisme que

---

[113] *Ibid.*, p. 82.
[114] *Ibid.*, p. 82.

je résumerai dans cette formule : avant de tendre la joue gauche, il faut défendre la nation. Toutefois, la mission nationale est compromise, le «petit peuple» peine à présenter un nouveau visage à la face de Dieu et du monde, car, explique-t-il dans les *Chemins de l'avenir*, les Canadiens français ont vécu «deux siècles noirs[116]». Le prochain chapitre sera consacré à l'analyse des deux siècles de misère soi-disant traversés par l'organisme national. Plus précisément, on verra que, depuis la Conquête, la nation doit tout faire, selon Groulx, pour survivre. On constatera aussi que, depuis le milieu du XIX[e], la nation ferait face à un autre assaut tout aussi périlleux : l'agression américaine.

---

[115] «Catholicisme, principe d'avant-garde», dans *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 200.
[116] 1964, p. 153.

CHAPITRE QUATRE

Les deux conquêtes

Les deux chapitres précédents ont été consacrés à l'analyse du processus intellectuel de construction de la nation, notamment en regard de la question des origines. Dans le deuxième chapitre, est examinée la façon particulière dont ont été combinés racisme et nationalisme pour en arriver à une synthèse prouvant hors de tout doute l'existence d'une nouvelle nation en terre américaine. Au troisième chapitre, c'est la manière dont le catholicisme a été embrigadé dans le projet national qui a été mise en lumière : veillant sur le destin des nations, Dieu, y voit-on, réservait une mission spéciale aux Canadiens français. L'entreprise d'édification nationale ne peut esquiver la question cruciale de l'inscription de la nation dans le temps et dans l'histoire. Toute idéologie de construction d'une nation ayant pour objectif la mobilisation nécessite en effet de prouver la pérennité de la nation, comme l'explique le politologue Denis-Constant Martin : «Il convient de récrire l'histoire [...] pour démontrer que la communauté a de tout temps été pareillement organisée et que, en dépit des tribulations qu'elle a subies, à cause d'elles, même, conservées dans la mémoire comme autant de plaies point encore cicatrisées, un passé glorieux lui donne droit d'espérer un avenir heureux, et de lutter pour en jouir.[1]»

Par un processus de réécriture de l'histoire, il s'agit de forger ni plus ni moins qu'une nouvelle culture politique[2]. Ainsi que l'explique l'historien Serge Berstein, le changement ou l'élaboration d'une culture politique passent par une véritable guerre de remaniement de la mémoire historique. Une bataille qui n'intervient pas tant au plan de la rationalité historique qu'à celui de la croyance en vue d'une mobilisation politique. L'historien français donne en exemple le Parti radical faisant du procès Dreyfus «l'événement fondateur de sa culture politique [...]», alors que le Parti a été au contraire «plutôt réservé, voire hostile dans un premier temps à toute révision du procès Dreyfus

---

[1] «Identités et politique : récit, mythe et idéologie», dans *Cartes d'identités, comment dit-on "nous" en politique?*, sous la direction de Denis-Constant Martin, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1994, p. 25.

[2] La question de la culture politique est également abordée au chapitre suivant.

[...].»[3] D'après Berstein, il s'agit là d'une «déformation délibérée» du réel. L'édification d'une culture politique commune opère au niveau de la croyance, car «dans l'ordre de la culture politique, c'est la légende qui est réalité puisque c'est elle qui est mobilisatrice et détermine l'action politique concrète, à la lumière de la représentation qu'elle propose.[4]» La croyance en un événement original central constitue donc le terrain privilégié d'une idéologie mobilisatrice.

C'est pourquoi il apparaît maintenant nécessaire d'examiner la manière dont Groulx décrit le parcours historique de la nation en insistant en particulier sur «l'élément fondateur» à ses yeux de l'histoire de la nation[5], ce qu'il appelle l'agression anglo-saxonne. On verra en premier lieu comment Groulx conçoit la Conquête et quelles en ont été les conséquences sur l'organisme. Je veux seulement dire, pour l'instant, que la Conquête amorce une dynamique — la lutte entre deux races — qui se poursuit tout au long de l'histoire du peuple. On verra également que la Conquête est suivie par ce que Groulx perçoit comme une «deuxième conquête» en provenance cette fois des États-Unis. Ainsi, l'histoire nationale est une lutte constante entre les Canadiens français et les civilisations anglo-saxonne et américaine. Enfin, on observera que, selon Groulx, les deux conquêtes placent l'organisme dans une étrange situation : souffrant «d'anémie nationale», la nation n'a plus conscience de son «être» profond.

La Conquête

Pour créer un récit collectif mobilisateur, l'histoire doit être conçue ou comprise d'une certaine façon. Une des solutions pour dépasser le fait que l'histoire apparaisse à la conscience humaine comme «un mélange d'erreur et de violence[6]», ainsi que le disait Goethe, consiste à porter le regard sur l'histoire des totalités plutôt que sur celle des individus. Le philosophe Isaiah Berlin a bien remarqué que, pour mettre fin au chaos de l'histoire, des historiens et des philosophes en sont venus

---

[3] «L'historien et la culture politique», *Vingtième siècle, revue d'histoire*, no. 35, juillet-septembre 1992, p. 69.

[4] *Ibid.*, p. 69.

[5] Je précise qu'il ne s'agit pas ici de dire si les interprétations historiques de Groulx sont justes par rapport aux connaissances actuelles, par exemple si son interprétation de la Conquête est erronée ou pas ou si sa perception de Lord Durham était juste ou pas. Cela serait très certainement passionnant et révélateur, mais exigerait en fait une autre thèse. Ce qui m'intéresse ici, c'est le récit historique construit par Groulx.

à croire que «d'évolution autonome de ces "touts" [...] constitue le véritable objet d'une histoire "scientifique" (ou "philosophique").[7]»

Cette philosophie de l'histoire, centrée sur la totalité, est tout à fait manifeste dans *La naissance d'une race*. Affirmant réaliser l'histoire d'une entité nationale, Groulx fait de sa pratique historique une «psychologie de la nation», comme l'indiquent les premières lignes de l'ouvrage : «J'ai voulu [...] faire moins et faire mieux. Je me suis souvenu que toute histoire véritable doit aboutir à une psychologie. Les faits et gestes des époques anciennes ne vaudraient point la peine de si âpres recherches s'ils ne révélaient à la fin un état d'âme, une forme d'humanité.[8]»

À cet égard, Groulx affirme s'inspirer de la méthode historique de Fustel de Coulanges, dont il cite l'extrait suivant : «"Chacune de ces sociétés fut un être vivant ; l'historien doit en décrire la vie."[9]» Montrant bien la relation qui s'instaure entre l'organicisme et la méthode historique, le passage emprunté à l'historien français révèle que le passé est scruté de manière à révéler le caractère d'une «individualité nationale». Il ne s'agit pas simplement de raconter l'histoire d'une population composée d'individus et de groupes divers réunis sur un territoire par les hasards de l'histoire. Les seuls faits susceptibles d'intéresser Groulx en tant qu'historien sont ceux qui marquent «d'évolution d'un type humain» : «C'est cette vie, écrit-il, cet aspect d'humanité lentement élaboré par nos pères, puis fixé à la fin en des formes héréditaires, que je me propose de décrire. [...] De la vaste accumulation des faits, ceux-là m'intéresseront plus que les autres qui viendront marquer l'évolution du type humain, qui auront une valeur ou une signification psychologique.[10]» Voilà, l'esprit dans lequel il procède à la collecte des données, pour employer le langage des sciences sociales. Un aspect qui n'est pas remis en cause dans ses travaux plus tardifs, son *Histoire du Canada français depuis la découverte* se donnant toujours comme objectif de montrer les «courbes ou évolutions de la vie d'un petit peuple.[11]»

---

[6] Cité par Hannah Arendt, dans *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 110.
[7] «De la nécessité historique», dans *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1988, p. 116-117.
[8] Première édition, 1919, p. 11.
[9] *Ibid.*, p. 11-12.
[10] *Ibid.*, p. 12.

C'est dans cet esprit — la révélation d'une psychologie nationale — que Groulx fait le bilan de 1760 dans *Lendemains de Conquête*, ouvrage perçu par lui comme la suite logique de *La naissance d'une race*. Il veut montrer que la Conquête, qui compte parmi les épisodes les plus dramatiques de la vie nationale, a brutalement interrompu la croissance de l'organisme. Dès les premières pages de l'ouvrage, les conclusions sont posées par Groulx : l'organisme, terriblement ébranlé et éprouvé par la Conquête, a vu sa vie changer à jamais :

> «La conquête anglaise survint [...et] arrêta brusquement cette croissance. Une secousse violente agita l'organisme de la jeune race. Quelques sources de sa vie s'en trouvèrent appauvries, d'autres entièrement taries. Dans la destinée de notre peuple, ce fut une courbe soudaine, une épreuve qui prit les proportions d'une catastrophe. Décrire, raconter cette catastrophe, la suivre en ses lendemains et en ses premières répercussions, sera tout le sujet du présent volume.[12]»

Groulx brosse un tableau hautement dramatique de 1760 : ruines, destruction, massacres, tel est succinctement résumé, le bilan de la guerre entre les deux grandes puissances. «La guerre, écrit-il, achève de ruiner presque entièrement l'œuvre si péniblement accomplie pendant les quarante années de la dernière paix.[13]» Partout, la guerre aurait semé la destruction et en particulier dans la capitale où, à l'en croire, serait seulement restée «[u]ne seule masure [...] debout à la Basse-ville.[14]» Le pire serait arrivé lorsque la destruction s'accompagna «de massacres et de scalps [...].[15]» En somme, le Canada français a été durement frappé par la force anglaise.

Malgré ce tableau apocalyptique, il est toutefois patent — et ce, simplement en lisant les *Lendemains* — que c'est du point de vue de l'organisme que la Conquête constitue un événement dramatique. Pour les Canadiens français pris individuellement, elle n'a pas été si désastreuse. En effet, à certains moments, Groulx fait preuve d'une certaine objectivité en montrant que la défaite

---

[11] Tome I, 1950, p. 8-9.
[12] *Lendemains de conquête*, *op. cit.*, p. 13
[13] *Ibid.*, p. 21.
[14] *Ibid.*, p. 24
[15] *Ibid.*, p. 22.

militaire, surtout dans les premières années, n'a pas été si tragique qu'elle en avait l'air. Certes, elle a semé la destruction, mais après la capitulation, remarque-t-il, l'occupant, faute de moyens, ne peut assurer une forte présence militaire et traite avec ménagement les Canadiens français de peur de les voir émigrer[16]. Groulx donne encore en exemple l'armée anglaise qui organise une collecte parmi ses effectifs afin de venir en aide aux Canadiens français. De même admet-il que le commerce intérieur est devenu plus libre après la capitulation de Montréal[17]. On pourrait croire que l'historien en lui se réveille, mais il est tout simplement soucieux de montrer que la nation n'a pas été complètement annihilée, son «vouloir-vivre collectif» étant demeuré bien vivant. Car comment construire une idéologie de rassemblement national si le «vouloir-vivre collectif» a succombé à l'attaque ? Heureusement, le «petit peuple» survit, en particulier grâce aux efforts déployés par le clergé, devenu, après la décapitation (au sens figuré du terme) de l'élite canadienne-française (nobles et seigneurs), l'unique rempart derrière lequel les Canadiens français ont pu se réfugier : «Le mal eût été irréparable sans la survivance de notre clergé. Il va rester seul au-dessus du peuple pour le diriger.[18]» Est-ce à dire que la Conquête a été un acte de la Providence pour protéger la nation des fièvres révolutionnaires ?

Groulx est particulièrement soucieux de montrer que la Conquête n'a pas été un «bienfait providentiel», ainsi qu'un Mgr Plessis, par exemple, le pensait. Il n'adhère nullement à la thèse voulant que, par «[s]ouci de notre avenir religieux, et en particulier, pour nous préserver des poisons de 89, Dieu aurait permis ou décrété notre séparation de la France.[19]» Groulx juge la question mal posée et impertinente : «Le point n'est pas de savoir si la conquête anglaise fut un *acte* providentiel. Tout est providentiel en histoire : l'événement heureux ou malheureux.[20]» Selon lui, l'histoire est toujours divine parce que Dieu en serait le fondement. Ce qui ne veut pas dire cependant que l'homme ne dispose d'aucune marge de manœuvre : «L'histoire est œuvre d'homme, d'homme libre, mais s'agitant sous la main de Dieu. La souveraineté de l'action divine n'enchaîne ni

---

[16] *Ibid.*, p. 82.
[17] *Ibid.*, p. 85-89.
[18] *Ibid.*, p. 226.
[19] «La Providence et la conquête anglaise de la Nouvelle-France», dans *Notre maître le passé*, tome 3, 1978 [1924], p. 125.
[20] *Ibid.*, p. 125.

n'entame aucunement néanmoins les prérogatives de la liberté humaine.[21]» En réalité, l'homme s'agite et fait l'histoire sans savoir les véritables buts poursuivis par le Créateur, l'horizon humain étant trop limité. «À ces paysages historiques de moindre dimension, nous est-il possible de percevoir, ne serait-ce qu'à l'état de filigrane, les desseins de la Providence éternelle ?[22]». L'homme est affligé d'une insurmontable cécité historique l'empêchant à tout jamais de se placer du point de vue de Dieu : ce serait donc pure présomption de sa part de qualifier la défaite de 1760 d'acte divin.

Pour montrer que la Conquête n'a pas été providentielle, Groulx fait remonter l'origine de celle-ci bien avant la Révolution, de manière à montrer que la presque coïncidence des deux événements (1760 et 1789) est fortuite. Il insiste notamment sur l'entreprise de délestage soi-disant enclenchée par les souverains français. Sans se désintéresser complètement de la colonie, Louis XIV, soutient-il, «entend qu'elle fasse elle-même les frais de son peuplement et de son développement économique.[23]» «[S]ingulière idée», puisqu'il était inconséquent, selon l'historien, de traiter un peuple si jeune, ayant encore besoin de la métropole, en peuple adulte[24]. Or, Louis XV aurait continué la politique de son prédécesseur alors même que l'Angleterre poursuivait de son côté son renforcement. «On peut donc l'écrire en toute certitude : le roi de France a commencé à travailler dès le XVII^{e} siècle en Amérique pour le roi d'Angleterre.[25]» Cette interprétation permet à Groulx de rendre la théorie de la Conquête divine caduque et non avenue. En reculant la Conquête de cent ans, il la fait intervenir «à la veille des jours où, par l'avènement de Guillaume d'Orange, l'Angleterre se donnait, de façon définitive et totale, au protestantisme, peu de temps après que la même puissance eût forgé, contre le catholicisme, contre le sacerdoce et contre le culte de l'Église romaine, la législation la plus terrible que le monde ait connue.[26]»

L'interprétation heureuse de la Conquête serait ainsi démentie par le fait que les causes de la défaite sont à rechercher bien avant 1760[27]. Au mieux, Groulx se risque à dire, à propos du caractère

---

[21] *Ibid.*, p. 126.
[22] *Ibid.*, p. 127.
[23] *Ibid.*, p. 129.
[24] *Ibid.*, p. 130.
[25] *Ibid.*, p. 131.
[26] *Ibid.*, p. 132
[27] *Ibid.*, p. 161.

salutaire de la Conquête, «que nous n'en savons rien et que les moyens nous manquent d'en rien savoir» ; car comment choisir entre, d'un côté, une France «pervertie d'esprit et de mœurs» par l'Encyclopédie et l'esprit révolutionnaire, de l'autre, une Angleterre qui «s'est donnée en bloc à l'apostasie protestante[28]» ? Les voies de la Providence ont beau être impénétrables, pourquoi Dieu aurait-il voulu «la plus terrible des législations» pour sauver le Canada français : «N'était-ce rien, pour un petit peuple comme le petit peuple canadien, que de perdre, par suite de la catastrophe de 1760, son homogénéité religieuse, d'avoir à subir, pendant un siècle tout près, l'appauvrissement numérique et doctrinal de son clergé ? [...] N'était-ce rien que d'avoir à subir par surcroît les infiltrations ou les offensives protestantes ?[29]».

Dans ces conditions, parler de Conquête providentielle relève, selon Groulx, d'une singulière myopie historique chez ceux-là même qui se targuent de pouvoir percer les secrets de Dieu. La victoire anglaise, écrit-il, «se rattache à d'autres desseins providentiels dont le secret nous échappe.[30]» Convaincu que Dieu s'occupe de la naissance des races (cf. chapitre trois), Groulx, inspiré par l'interprétation maistrienne de la Révolution française, estime que 1760 est un acte divin dans la mesure où Dieu fortifie le caractère des nations par des «labeurs surhumains». Il rappelle que «Joseph de Maistre écrivait, au lendemain de la Révolution française, que Dieu ne fait de si terribles nettoyages que pour mettre à nu les assises de l'avenir.[31]» La Conquête est donc à la fois un acte providentiel au plan «métahistorique» — tous les événements étant voulus par le Créateur — et une calamité historique pour l'être national dans la mesure où Dieu envoie des épreuves aux peuples qu'il désire fortifier. C'est seulement à la fin des temps qu'il sera véritablement possible de comprendre le sens de 1760, les vues de la Providence étant trop tortueuses pour être immédiatement perçues. Ainsi, sans nier totalement le caractère providentiel de l'histoire, Groulx va à l'encontre de la perception généralement admise à propos de la Conquête qui aurait été un bouclier protecteur contre les idées révolutionnaires. De hauteur d'homme et du point de vue d'un nationaliste, la victoire anglaise a été néfaste pour la vie du peuple. 1760 est providentiel dans la seule mesure où le «petit peuple» a pu survivre aux inlassables efforts d'asservissement déployés

---

[28] *Ibid.*, p. 161.
[29] *Ibid.*, p. 162.
[30] *Ibid.*, p. 164.
[31] *La confédération canadienne*, Imprimé au Devoir, 1918, p. 245.

par les Anglais. Mais pour le reste, affirmer le caractère bénéfique de la domination anglaise serait revenu à reconnaître la possibilité de la coexistence entre les races, ce que, on l'a vu au second chapitre, Groulx refuse[32].

La Conquête a beau connaître son dénouement sur les plaines d'Abraham, elle n'en continue pas moins, par la suite à exercer son influence néfaste, d'une façon plus occulte bien entendu, mais toujours aussi périlleuse pour la nation. Selon Susan Mann Trofimenkoff, Groulx aurait repris l'idée de «combat perpétuel» de Garneau pour en faire un principe explicatif de l'histoire subséquente[33]. En effet, pendant tout le XIX^{e} siècle, le peuple doit, selon Groulx, continuer à faire face à l'offensive anglo-saxonne : tant le soulèvement des Patriotes, la visite et le rapport de Lord Durham que la naissance de la Confédération viendraient confirmer la même tendance de fond, celle d'une lutte à finir entre deux races.

Interrogeant le maître de l'heure sur le sens des événements de 1837-38, Arthur Laurendeau cite un professeur selon lequel le mouvement de 1837 n'aurait rien de national[34]. Groulx, montrant une fausse prudence, explique au père d'André Laurendeau qu'au contraire, le mouvement de 1837 a tout à voir avec une lutte de nationalités : «Nul peuple n'endure longtemps d'être gouverné par une poignée d'étrangers.[35]» En réalité, soutient-il, il y a littéralement eu complot pour assimiler les Canadiens français. À cet égard, il exhibe en preuve un extrait du *Canadian* (25 septembre 1839) où l'on peut lire que «la principale cause des insurrections» reposerait sur l'idée «qu'une caste

---

[32] On peut m'objecter que, dans une conférence intitulée «Le Québec dans la Confédération», Groulx affirme la possibilité pour les Anglo-Canadiens et les Canadiens français de «communier à l'amour des mêmes institutions politiques», donc de vivre harmonieusement au sein de la même nation (*L'indépendance du Canada*, L'Action nationale, 1949, p. 175). Mais il faut bien voir que, pour Groulx, l'appartenance au Canada ne peut être au mieux que seconde et instrumentale et que c'est l'appartenance à la nation canadienne-française qui est première car constitutive de l'identité de base de l'individu. «De laquelle des deux [de l'État canadien ou québécois] nous vient la plus haute vie ?», se demande-t-il dans la même conférence. Or, puisque c'est l'entité politique québécoise qui s'occupe des «droits les plus sacrés [...]», soit la langue, l'enseignement, le droit civil ainsi que les institutions familiales et sociales, c'est à elle que l'on doit d'abord s'identifier (*ibid.*, p. 172). L'appartenance à la communauté politique canadienne est plutôt un «accident» dont on peut essayer de tirer le meilleur parti.

[33] Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales, une histoire du Québec*, *op. cit.*, p.298.

[34] «Une heure avec l'abbé Groulx à propos de "37"», dans *Notre maître le passé*, tome II, [1936] 1977, p. 69-70.

[35] *Ibid.*, p. 72.

dominatrice» a poussé le peuple au «*désespoir [...pour] avoir l'occasion de l'écraser.*[36]» D'après Groulx, dès 1836 sinon 1835, «l'oligarchie méditait elle-même l'offensive.[37]» Au-delà de ce qu'il appelle le «romantisme politique» des insurgés, 1837-38 «reste un épisode dans la grande bataille nationale commencée en 1763.[38]» Tel serait le premier épisode de «l'histoire profonde» d'une nation luttant vaillamment pour sa vie.

Plus tard dans sa carrière, l'interprétation groulxiste des troubles de 1837-38 se serait enrichie d'une autre dimension. D'acte de résistance, les événements de 1837-38 seraient devenus acte d'affirmation politique. Si Groulx affirme que les soulèvements ne sont «ni lutte de races ni lutte de classes[39]», il n'en demeure pas moins que la thèse selon laquelle les troubles seraient le résultat d'un complot ourdi par le «*britishisme* machiavélique[40]» est toujours bien présente chez lui[41]. Aux yeux de Groulx, la «caste oligarchique» a tout fait pour monter les deux races l'une contre l'autre[42]. Bien qu'il discerne alors une dimension politique aux soulèvements, Groulx croit toujours à l'antagonisme entre les deux races : «En définitive [...], qu'est-ce autre chose 1837 et 1838, qu'un épisode tragique dans la longue lutte d'un petit peuple pour un achèvement de ses institutions politiques et pour la conquête de ses essentielles libertés ?[43]». En faisant ainsi du soulèvement des Patriotes un élément important de l'émancipation politique des Canadiens français, Groulx élargit le cadre de l'analyse : le soulèvement prouve que la nation est engagée sur la voie de l'affranchissement politique. En ce sens, les événements de 1837-38 constituent donc à la fois une lutte de races (la résistance) et une lutte pour l'accomplissement politique (l'affirmation).

Dans l'histoire des machinations pour asservir la nation, Lord Durham occupe, aux yeux de Groulx, une place centrale[44]. C'est entre autres dans une critique d'un ouvrage de Léo-Paul Desrosiers que

---

[36] *Ibid.*, p. 81.
[37] *Ibid.*, p. 82.
[38] *Ibid.*, p. 87.
[39] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome III, 1952, p. 231.
[40] *Ibid.*, p. 233.
[41] Voir à cet égard, l'article de Pierre Trépanier et Stéphane Pigeon, «Lionel Groulx et les événements de 1837-1838», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*», no. 8, automne 1997, p. 53.
[42] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome III, p. 232.
[43] *Ibid.*, p. 247.
[44] À cet égard, j'ai l'impression que Durham occupe chez Groulx une place similaire à celle de Voltaire

Groux livre sa pensée sur Durham. «Valable effort», écrit-il à propos de l'étude de Desrosiers, mais qui ne parviendrait pas à exposer la véritable philosophie sous-jacente à la mission de l'auteur du célèbre rapport. Selon Groulx, la pensée de Durham est un condensé de la politique libérale anglaise du temps, celle-ci reposant elle-même sur la pensée des Ricardo, Mill et surtout Bentham, auteurs qui, estime-t-il, promeuvent tous une «conception mécanique de la société». Pour eux, la société ne serait «qu'une agglomération artificielle d'individualités ; ce qui les entraîne à faire bon marché des traditions nationales et de l'âme collective.[45]» Bref, seuls les individus compteraient[46]. Ce serait à l'aune du «rationalisme individualiste» ainsi qu'à celui de «l'idéalisme littéraire» exaltant «les vertus, les gloires de la race anglaise», qu'il faudrait juger l'œuvre de Durham. Incarnation de la philosophie anglaise qui méprise les nations, Durham serait devenu «l'un des prophètes les plus éloquents de l'impérialisme britannique.[47]» Pareille conception l'aurait amené au moment du conflit entre les deux races, à favoriser la majorité anglaise et à mépriser la nation canadienne-française. Jugement qui ne s'atténue nullement avec le temps puisque Groulx continue de le fustiger en ces termes : «Brider cette population, en briser les aspirations nationales, paraît avoir été son idée obsédante.[48]»

S'il faut juger l'action de Durham à l'aune de «l'impérialisme britannique», le même critère continue d'être pertinent pour l'appréciation du présent. Ce serait d'ailleurs là tout l'intérêt de l'ouvrage de Desrosiers de ne pas être seulement un livre sur un passé révolu, mais plutôt une archéologie d'une lutte toujours actuelle : «Aussi longtemps que la politique fédérale, chez nous, s'inspirera de visées impérialistes ou en subira les occultes poussées, il ne nous est pas indifférent, prévient Groulx, de remonter parfois aux sources d'une doctrine toujours dominante, toujours conquérante.[49]» L'impérialisme anglais étant toujours une substance active de la politique canadienne, les Canadiens

---

pour Herder. En effet, remarque Max Rouché, Voltaire incarne, aux yeux du philosophe allemand, la France, cette dernière étant dénoncée, à travers Voltaire, comme «mécanique» et «sénile» («Introduction» dans *Une autre philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 42). De manière similaire, on verra plus bas que Groulx fait de Durham une incarnation de l'esprit anglais.

[45] «Durham et son époque», article paru dans *Le Devoir* du 25 et 26 janvier 1938 et reproduit dans *Notre maître le passé*, tome III, p. 171.

[46] *Ibid.*, p. 171-172.

[47] *Ibid.*, p. 177.

[48] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome III, 1952, p. 259.

[49] *Notre maître le passé*, tome III, p. 177.

français se trouvent dans l'obligation de se regrouper pour lutter contre l'agression dont ils sont victimes. En ce qui concerne la lutte contre l'impérialisme, on peut affirmer que Groulx s'inscrit dans le sillage de Henri Bourassa. Groulx juge en effet que Bourassa a été le premier à mettre cette question à l'ordre du jour. C'est ce qu'il écrit dans un texte publié dans un livre en hommage à Bourassa : «C'est par lui, par le jeune député de Labelle aux Communes, et presque par lui seul, [...] que la question de l'impérialisme s'est un jour posée au Canada.[50]» La dénonciation de l'impérialisme est aussi au fondement de la conception groulxiste de la Confédération.

Selon Groulx, la volonté canadienne-française a déterminé la «nature» de la Confédération, puisque, soutient-il lors du soixantième anniversaire de 1867, le «Haut-Canada [...] eût préféré la simple union législative[51]» à une véritable union confédérale. La province de Québec aurait été en fait «la seule» a ne pas subir «de pression extérieure» : «Nous sommes entrés dans la confédération librement, écrit-il, parce que nous l'avons décidé de notre plein gré, et, en conséquence, nous n'y sommes les prisonniers de personne.[52]» En ce sens, la Confédération serait un «pacte d'honneur[53]» conclu entre les deux races, surtout à l'instigation des Canadiens français[54]. En réalité, le pacte confédéral serait un rempart élevé par les Canadiens français pour se protéger de l'agression anglo-saxonne (plutôt qu'une convention assurant la collaboration des races). Plus fondamentalement, la Confédération est la preuve éclatante de la volonté de survivre de l'organisme: «Elle nous a vus maîtres de notre province et elle nous a laissé le temps de prendre de la vigueur.[55]»

Bien sûr, placé devant le fait que les membres du clergé de l'époque ont appuyé 1867, Groulx doit en quelque sorte trouver une façon de justifier leur concours à la Confédération. D'une part, le clergé, estime Groulx, aurait tout simplement prôné le ralliement aux autorités établies et, d'autre

---

[50] «Le rôle politique de Henri Bourassa», dans *Hommage à Henri Bourassa*, L'imprimerie nationale, 1952, p. 21-22.
[51] *Les Canadiens français et la confédération canadienne*, Bibliothèque de L'Action Française, 1927, p. 6.
[52] *La confédération canadienne, ses origines*, *op. cit.*, p. 106.
[53] *Ibid.*, p. 90.
[54] Ainsi que l'explique le politologue Kenneth McRoberts, la thèse du pacte entre deux peuples fondateurs aurait été élaborée par Henri Bourassa. Plus précisément, ce dernier «introduit la notion d'un "double pacte"» : un «contrat national» entre deux peuples et un «contrat politique» entre deux provinces. *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal, 1999, p. 43.
[55] *La confédération canadienne, ses origines*, *op. cit.*, p. 240.

part, «l'épiscopat se sent aussi alarmé des périls que la menace d'une annexion aux États-Unis laisse planer sur notre existence nationale [...].[56]» Cette idée que l'épiscopat canadien-français a appuyé plus discrètement 1867 et que la menace américaine est une des causes expliquant l'acceptation de la confédération est également reprise dans son recueil d'articles *L'indépendance du Canada.*[57]

Malheureusement, la digue érigée par les Canadiens français ne parvient pas à contenir les visées assimilatrices anglaises, puisque «la vieille volonté dominatrice du conquérant[58]» s'exprime, à peine l'encre séchée sur les documents. Malgré la volonté de coopération des Canadiens français, l'entreprise confédérale serait vouée à l'échec dès le départ en raison de certains facteurs inhérents au contexte : l'étendue du territoire, la diversité géographique et, plus particulièrement, «la complexité des races et des croyances.[59]» Le nœud gordien auquel auraient fait face les «Pères» de la Confédération, c'est qu'ils auraient trouvé «devant eux des organismes tout faits.[60]» Or, Groulx croit que «la libre disposition de soi-même dans la pleine indépendance» constitue «l'état parfait». La Confédération serait donc, par essence, une entreprise imparfaite, un «faute de mieux[61]», pour un organisme aspirant à la liberté.

Fondamentalement, la Confédération apparaît à Groulx comme la poursuite implacable, sous une autre forme, de la Conquête : «Ce mal de la conquête s'est, selon lui, aggravé depuis 1867, du mal du fédéralisme.[62]» Si elle a pu représenter pour un temps l'arrêt des hostilités contre la nationalité canadienne-française, elle n'est pas parvenue à contenir longtemps les visées agressives anglo-saxonnes. «Ce régime, écrit-il à propos de 1867, n'a pas empêché que fussent tournées contre nous de considérables influences.[63]» Notamment parce que l'ajout de nouveaux partenaires a déséquilibré l'édifice fédéral au détriment du Québec. Globalement, poursuit-il, le projet confédéral n'est qu'une vaste entreprise d'uniformisation se poursuivant toujours dans les années vingt : «Le

---

[56] *Ibid.*, p. 118.
[57] L'Action nationale, 1949, p. 158-159.
[58] *La confédération canadienne, ses origines, op. cit.*, p. 149.
[59] *Ibid.*, p. 137.
[60] *Ibid.*, p. 138.
[61] *Les Canadiens français et la Confédération canadienne, op.* cit., p. 4.
[62] «Notre doctrine», article paru dans *L'Action française* de janvier 1921, *Dix ans d'Action française, op. cit.*, p. 126
[63] *Ibid.*, p. 127.

système politique de notre pays, tel qu'en voie de s'appliquer, ne conduit pas à l'unité, mais tout droit à l'uniformité. Les idées qui prédominent à l'heure actuelle, au siège du gouvernement central, tendent à restreindre d'année en année le domaine de la langue française, à miner sourdement l'autonomie de nos institutions sociales, religieuses et même politiques.[64]»

Pareille tendance continuerait de s'affirmer au Canada, la race anglophone tentant sempiternellement d'asservir la race française, explique-t-il dans *L'Action française* en 1922 : «Les rivalités de races, quoi qu'on en dise, n'ont rien perdu de leur acuité.[65]» En fait, la guerre des races ne peut, d'après Groulx, pratiquement pas s'arrêter puisque c'est un trait intrinsèque aux fédérations. «Dans la plupart des provinces où dominent des majorités anglophones, avance-t-il, l'État s'est montré ce qu'il a été dans toutes les fédérations: il a tendu à l'uniformité par tous les moyens, y compris ceux de la force arbitraire. Et la force arbitraire n'a rien perdu de ce qu'elle avait pris.[66]» Ce point, comme on le verra au chapitre huit, sera repris par les historiens de «l'école de Montréal», en particulier par Maurice Séguin.

C'est pourquoi la Confédération serait un «pacte» dont l'esprit serait sans cesse violé par l'un de ses deux signataires. Voilà ce que Groulx soutient à la Semaine d'Histoire du Canada, tenue à Montréal en 1925 : «Pacte d'alliés à droits égaux, la confédération canadienne opérerait presqu'aussitôt au profit de la race numériquement dominante à qui l'on avait d'ailleurs prodigué exceptions et privilèges.[67]» Malgré la guerre des races, les Canadiens français ont tenté de collaborer. Mais beaucoup trop, estime-t-il, car «nous avons pratiqué, comme pas une province, la foi au fédéralisme unitaire. Sauf en de rares périodes, les politiques fédéraux, plus que les politiques provinciaux, ont guidé notre race, lui ont fait sa loi de vie.[68]» Plus fondamentalement, la Confédération représente la victoire de l'individualisme à la Durham et la défaite de l'idéal collectif qui avait jusque-là régi le Canada français : «À la cohésion, à la solidarité ancienne, succéderaient

---

[64] *Ibid.*, p. 127.
[65] «Notre avenir», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 143.
[66] *Ibid.*, p. 144.
[67] «L'histoire et la vie nationale», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 251.
[68] *Ibid.*, p. 253.

le jeu des groupes et des intérêts particuliers, le triomphe des idéologies individualistes.[69]» Voilà en fin de compte, tapi au cœur de l'édifice fédératif, le véritable ennemi que Groulx finit par débusquer.

L'idée que 1867 est une entreprise centralisatrice et uniformisante «au profit de la race dominante» ne le quitte pas. Son *Histoire du Canada français*, publiée dans les années cinquante, nous montre un jugement d'ensemble sur la Confédération qui n'a guère varié par rapport à celui des années vingt. Il est toujours convaincu qu'il s'agit d'un pacte entre «deux croyances et deux nationalités[70]» et non d'une simple loi régissant les relations des provinces avec un gouvernement fédéral. D'après Groulx, transformé en juriste pour la circonstance, ce sont particulièrement les articles 93 et 133 — le premier relatif aux matières scolaires, le deuxième à la protection de la singularité linguistique et culturelle des Canadiens français — qui confèreraient à l'acte confédéral le caractère d'un pacte entre deux nations plutôt que celui d'un arrangement entre provinces. La Confédération aurait ainsi permis à la province québécoise d'être reconnue comme une «individualité politique» jouissant d'indépendance dans tout un «ensemble de biens ou de réalités sociologiques et culturelles[71]» tels la langue, le droit civil et l'enseignement. Bref, elle est reconnue à l'égal d'un «État souverain».

Et Groulx demeure toujours persuadé que les tendances uniformisantes et assimilatrices sont constitutives de toute fédération : «C'est un fait d'histoire bien connu, laisse-t-il tomber, que la tendance congénitale de toutes les fédérations à resserrer dans l'unité leurs composantes trop disparates ou diverses.[72]» C'est pourquoi «l'offensive de l'unitarisme», titre de deux de ses chapitres, ne cesse pas, le centralisme politique étant à l'origine même de 1867, «en la volonté d'un bon nombre de "Pères" de constituer un État central fort, volonté d'où sortirait une constitution plus centralisatrice que son prototype américain.[73]» Le «microbe politique du centralisme[74]», pour reprendre une de ses métaphores bio-politiques, représenterait donc depuis les origines un mal consubstantiel à la Confédération. De là à conclure que les Canadiens français ne doivent jamais

---

[69] *Ibid.*, p. 253.
[70] 1952, tome IV, p. 83
[71] *Ibid.*, p. 91.
[72] *Ibid.*, p. 115.
[73] *Ibid.*, p. 204.

cesser de lutter et de résister, il n'y a qu'un pas, franchi très tôt d'ailleurs.

En effet, la naissance de *L'Action française*[75], à la fin des années dix, est placée sous le signe de la résistance à l'oppression. L'apparition de la revue ne serait pas, à l'en croire, «une œuvre de bataille», mais la réaction à certaines menaces, par exemple l'orangisme qui existerait aussi sûrement que le soleil[76]. Aux imprudents minimisant ce péril, il dit regretter de «leur opposer l'universalité de l'agression.[77]» Le Canada serait le théâtre d'une guerre qui, bien qu'elle ne soit pas accompagnée par le fracas des armes, n'en serait pas moins réelle : «Peut-être même bon nombre de nos gens ont-ils besoin d'apprendre que la guerre sévit au Canada et que cette guerre est faite contre nous.[78]» Cette guerre visant l'annihilation de la nationalité canadienne-française serait livrée au nom de «la religion du *One flag, one language, one nation* [...][79]». Ainsi, «[l]'écrou impérialiste[80]», pour reprendre une formule employée dans *Le Devoir* du 25 juin 1920, ne cesse de se refermer sur le Canada français : «Aujourd'hui personne ne peut plus se le cacher, parmi ceux qui ne portent point sur les yeux un triple bandeau : contre la langue française, contre nos lois, contre nos écoles, contre nos privilèges et nos droits les plus sacrés, se poursuit, à Ottawa et ailleurs, une offensive savante, sournoise, systématique, froidement résolue à porter les coups décisifs.[81]»

Si la conscience, chez Groulx, d'une attaque contre la nationalité était particulièrement aiguë dans les années vingt, elle se manifeste également vingt-cinq ans plus tard. Fidèle à ses idées et soucieux de montrer que les Canadiens français ne sont pas des «isolationnistes», il continue de dénoncer l'aventure canadienne dans laquelle la nation est engagée malgré elle : «Pendant un quart de siècle, trahis plus souvent qu'à notre tour, nous avons maintenu cette collaboration, tendant nous-mêmes la main, à tour de rôle, à tous les groupes, à tous les partis, aux réformistes, aux *tories*, aux *clear-grits*,

---

[74] *Ibid.*, p. 205.
[75] On consultera sur ce sujet, Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales, une histoire du Québec*, *op. cit*, p. 299-307 ; et du même auteur, *Action française : French Canadian Nationalism in the Twenties*, University of Toronto Press, 1975.
[76] «Pour l'Action française», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 44.
[77] *Ibid.*, p. 45.
[78] *Ibid.*, p. 45.
[79] *Ibid.*, p. 47.
[80] «Méditations patriotiques», dans *Dix ans d'action française*, *op. cit.*, p. 75.
[81] *Ibid.*, p. 78.

pour essayer de faire fonctionner la machine absurde de lord Durham, lord Sydenham et de lord Russel.[82]»

Inlassablement, Groulx dénonce la Conquête qui se serait poursuivie sous la forme du «centralisme politique[83]». Selon lui, depuis 1760, une force unificatrice d'origine anglo-saxonne cherche à assimiler et à noyer la nation dans le grand tout canadien. Cette menace — l'impérialisme *british* devenant ensuite le centralisme fédéral — constituerait l'un des traits majeurs de l'histoire du peuple. Or, Groulx estime parallèlement qu'un nouveau péril a pris forme vers la fin du XIX^{e} siècle. Aussi terrifiant que celui en provenance du Canada anglais et tout aussi dangereux pour la vie de la nation, le péril est celui de l'expansion de la civilisation (capitalisme et culture) américaine.

La «seconde conquête»

Au milieu des années quarante et au début des années cinquante, Groulx emploie les expressions de «nouvelle conquête[84]», puis de «seconde conquête[85]» pour caractériser le problème économique des Canadiens français (il est par ailleurs muet sur les véritables auteurs de l'expression se contentant de les désigner par un laconique «d'aucuns»). À l'inverse de la défaite de 1760, la «seconde conquête» ne s'est pas réalisée avec des armes bruyantes mais l'effet est tout aussi dévastateur pour l'organisme. Groulx estime d'abord que l'industrialisation a été menée trop rapidement[86]. Cette précipitation a eu pour conséquence de plonger les masses canadiennes-françaises dans la prolétarisation, d'autant plus que le peu de fruits engendrés par les industries tombent dans les mains des «étrangers». Ainsi, cette forme de conquête se révèle tout aussi pernicieuse que la première : «De l'entrée en scène du capitalisme dans sa vie, écrit-il, le Québec peut dater la phase

---

[82] Conférence prononcée à Valleyfield, en 1949, «Sommes-nous des isolationnistes ?», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 19.
[83] «Pour une relève», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 56.
[84] «Message aux Jeunesses laurentiennes», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 158
[85] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, 1952, p. 197.
[86] En ce qui concerne la perception que l'on a de l'industrialisation, voir le sixième chapitre, «Industrial tocsin», de l'ouvrage de Susan Mann Trofimenkoff, *French Canadian nationalism in the twenties*, *op. cit.*.

violente de sa révolution économique et sociale.[87]» L'expansion industrielle au Canada français serait donc comparable à ses yeux à une «seconde conquête» : «D'aucuns ont parlé de "seconde conquête" du Canada français. Conquête plus désastreuse peut-être que la première. Elle brise en effet le rythme ancien de la vie, déchaîne le cycle infernal: concentrations urbaines, prolétarisation des masses, désintégration du capital humain, misère, révoltes, chaos de 1929. Un premier mal prend rapidement le caractère d'un fléau : l'exode des campagnes vers les villes.[88]»

En réalité c'est dès le début des années vingt que Groulx perçoit le problème économique comme «da plus grosse menace de l'heure.[89]» À cette époque, il dénonce le fait que l'industrialisation soit menée par le «capital étranger» et que ses compatriotes n'exploitent pas les richesses fournies par Dieu. «Nous tenions de la Providence, dit-il, des richesses qui étaient faites pour demeurer notre patrimoine. L'ordre naturel en commandait l'exploitation par les héritiers légitimes qui eussent fait entrer cette énergie nouvelle dans l'économie totale de la race.[90]»

De nouveau, le catholicisme est mis au service de l'entreprise de construction nationale, puisque la possession des richesses reviendrait aux «héritiers légitimes» désignés par Dieu. Mais voilà, ayant préféré s'en remettre aux «capitalistes étrangers», les Canadiens français n'ont pas exploité les ressources mises à leur disposition, ce qui a engendré nombre d'effets néfastes :

> «Et pourtant le capital étranger, multipliant ses usines au bord de nos forêts ou de nos pouvoirs d'eau, poussant à une industrialisation trop hâtive de notre province, cela veut dire les richesse de la terre québecquoise [sic] produisant pour d'autres que les fils du sol ; cela veut dire le dépeuplement de nos campagnes accentué, nos énergies de peuple rural diminuées ; cela veut dire l'invasion progressive de la main-d'œuvre cosmopolite, et, par elle, l'importation chez nous de conflits sociaux épidémiques ; cela veut dire, enfin, sur tous les manipulateurs de l'opinion publique, sur la presse, sur les parlements, l'oppression

---

[87] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, *op. cit.*, p. 196.
[88] *Ibid.*, p. 197.
[89] *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 76.
[90] *Ibid.*, p. 76.

avilissante d'un or anonyme, hostile le plus souvent à notre idéal et à nos institutions.[91]»

Cette longue phrase est révélatrice, notamment elle nous montre un Groulx particulièrement inquiet de la déruralisation et de «l'invasion» des travailleurs étrangers. Toutefois, les effets néfastes évoqués doivent être compris en relation avec l'organicisme. Bien sûr, Groulx est désolé que les Canadiens français soient désappropriés de leurs terres et de leurs ressources par un pouvoir économique contrôlant la presse et les parlements. Mais ce qui l'inquiète davantage, c'est la transformation qu'est en train de subir l'âme de la nation.

C'est pourquoi s'il est primordial pour les Canadiens français de reprendre le contrôle de l'économie, ce n'est pas, explique-t-il en 1936, parce qu'il s'agit seulement d'emplois à retrouver. La question va au-delà de cette seule dimension pour revêtir un aspect moral : «Ce qui est pire que tout, [c'est que] la dictature économique est en train de nous inoculer le germe d'inguérissables chancres sociaux.[92]» Plus fondamentalement, l'esprit de la nation est perturbé : les Canadiens français doutent de leur identité nationale, la domination économique ayant fait surgir chez le peuple un véritable «complexe d'infériorité». «Nous assistons, écrit Groulx, à ce mal grandissant qui, de son vrai nom, pourrait s'appeler: la destruction de la foi au génie national.[93]» Les nations succombant à la «dictature[94]» capitaliste s'en vont tout simplement grossir les rangs des «nations prolétaires[95]», celles qui, dans la «course au gigantisme économique», sont laissées à la marge «non point par manque de ressources naturelles, mais parce que ces ressources dont regorgent leurs pays, ne servent qu'à les prolétariser indéfiniment, en ne profitant qu'à d'autres.[96]»

Avec l'invasion du capitalisme industriel, c'est surtout le mode de vie américain qui s'incruste dans le corps national, puisque les Américains sont les véritables agents de la pénétration du capitalisme au Canada français. Aux yeux de Groulx, l'événement le plus important à survenir dans la première

---

[91] *Ibid.*, p. 76-77.
[92] «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 100
[93] *Ibid.*, p. 100.
[94] *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 158.
[95] Au Conseil de la vie française réuni à Québec, le 14 septembre 1953, «Survivre ou vivre ?», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 144.
[96] *Ibid.*, p. 144.

moitié du XX^e siècle serait l'irruption du mode de vie américain dans la vie du peuple canadien-français. Encore là, c'est dès les années vingt que le chanoine s'alarme plus particulièrement du péril américain. Il constate que, au moment où l'un des périls disparaît, soit l'impérialisme britannique, un autre prend sa place, à savoir le péril américain : «Les plus graves observateurs nous en avertissent : le centre de gravité du monde se déplace.[97]» Plus précisément, le déplacement du centre de gravité de l'Europe à l'Amérique le préoccupe grandement, car, prévient-il, cette «évolution vers une sorte de consortium économique et moral vers une solidarité continentale qui se développe méthodiquement, [...] demain peut opérer contre nous.[98]»

Dans les années trente, Groulx revient sur le changement de pouvoir entre les puissances, car cela pose un grave problème à la survie du Canada français. Le «microbe américain» se serait, à l'en croire, disséminé dans tous les recoins de l'organisme national pour le pervertir. Par exemple, il déplore, en février 1935, l'accueil trop empressé que font les Canadiens français aux films américains[99]. Il se lamente d'autant plus sur l'impuissance du peuple à résister à l'envahissement culturel américain que, d'après lui, cette culture est une sous-culture. Exclusivement centrée sur le matérialisme et sur «l'homo œconomicus», pense-t-il, elle constituerait une culture dénuée d'âme[100]. Basée sur une «conception purement matérielle du bonheur [...]» et affichant de l'indifférence envers «la table des valeurs éternelles [...][101]», la culture américaine mènerait donc au mépris de la personne humaine.

Le dédain de Groulx à l'endroit de la culture américaine le rend même aveugle à la vraie menace. Ainsi, dans les années quarante, il est davantage préoccupé par l'émergence, sur la scène internationale, de la puissance américaine que par la guerre en Europe : «Le monde, écrit-il en novembre 1941, s'achemine, c'est trop évident, vers de gigantesques concentrations de forces, vers des consortiums économico-politiques aux serres incommensurables.[102]» Ne semblant nullement

---

[97] «Notre avenir», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 137.
[98] *Ibid.*, p. 139.
[99] «Nos positions», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 255
[100] C'est ce qu'il explique, en juin 1935, à des Franco-américains réunis à Manchester (E.-U.), «Notre avenir en Amérique», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 291.
[101] *Ibid.*, p. 291.
[102] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 106.

alarmé par le spectre du nazisme, il s'attarde plutôt au fait que les «Américains prennent conscience de leur bloc». Ainsi, au moment où la guerre ravage le vieux continent, où une partie de la France est occupée par les forces allemandes, Groulx est surtout angoissé par l'unification du monde et «la vague niveleuse» en provenance de l'Amérique. «Et l'on se demande, dit-il, si la vague niveleuse, après avoir battu les frontières du Québec, ne va pas tout balayer sur son passage, ne laissant plus émerger, comme les eaux de nos grands lacs, à la place d'îlots hier verdoyants, que des croupes de calcaires mélancoliques.[103]» Groulx apparaît donc très peu sensible à la guerre qui se déroule en Europe. À cet égard, je mentionne qu'on ne trouve pas chez lui (dans ce qui est publié), et comme on aurait pu s'y attendre pour un intellectuel de ce calibre, une analyse articulée sur les causes des deux grands conflits mondiaux, comme si tout ce qui le préoccupait, c'est le sort de la nation canadienne-française. En réalité, Groulx parle de la guerre seulement pour déplorer le fait que la France vaincue, «la plus douloureuse des catastrophes», ne pourra reprendre «son même rôle mondial, sa même fonction de leader de la vie universelle.[104]» Or, si la France ne peut plus exercer son magistère intellectuel, qu'adviendra-t-il du Canada français ? «Et faudrait-il mesurer, de là, le contrecoup désastreux que pourrait éprouver notre fragilité de nation mineure ?[105]», se demande-t-il égoïstement. En somme, il est tourmenté par la perte du dernier rempart derrière lequel le Canada français aurait pu se réfugier pour se protéger de l'uniformisation (américaine) du monde.

L'anxiété de Groulx face à ce qu'il perçoit comme le péril américain prend de l'ampleur au tournant des années cinquante. D'abord, il continue d'exhorter les Canadiens français à créer une «atmosphère de culture» au sein de leur foyer familial tout en les mettant en garde contre la littérature américaine. «Achetez un peu moins aussi de magazines américains, recommande-t-il à des anciens du séminaire de Ste-Thérèse, ou du plus détestable caractère américain, ces *coca-cola* de l'esprit.[106]» Ses préoccupations au sujet de l'influence américaine font aussi l'objet de leçons d'histoire. Son *Histoire du Canada français* est émaillée de constats déplorant l'américanisation de l'organisme. Pour bien se faire comprendre, il utilise une métaphore bio-politique où la pénétration des valeurs américaines est comparée à l'intrusion d'un «virus» dans un corps sain : «Rien qu'à

---

[103] *Ibid.*, p. 108.
[104] *Ibid.*, p. 107.
[105] *Ibid.*, p. 107.
[106] «Professionnels et culture classique», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 45.

constater, du reste, des faits comme ceux-ci : l'aveuglement des colonisés sur les rapports de l'économie et du national, l'accueil facile accordé à toutes les formes de la pénétration américaine: modes, sports, mœurs, cinémas, journaux, magazines, etc., puis les ravages opérés dans le langage populaire par la langue technique de l'étranger, chacun peut apprendre la puissance du formidable virus.[107]»

À ses yeux, les Canadiens français se sont abandonnés, en particulier en matière d'enseignement (cf. chapitre sept), aux modes en provenance des États-Unis, alors qu'ils auraient dû offrir une résistance au «voisin du sud, au rouleau compresseur qui menace de tout écraser sous lui.[108]» En réalité, Groulx ne redoute pas la puissance militaire des États-Unis. Il craint les Américains parce qu'ils «exportent surtout leur style de vie, l'*American way of life*.[109]» À cet égard, l'idée d'une culture américaine représentant un danger pour la survie de la nationalité canadienne-française est omniprésente dans plusieurs des textes et conférences de l'ouvrage *Pour bâtir*. «Est-ce chose possible [de conserver l'héritage canadien-français], s'interroge-t-il, à un peuple minuscule, cerné comme nous le sommes par des forces écrasantes, aux portes du Moloch américain ?[110]». Car le «Moloch» vient bouleverser l'âme de l'organisme : «Cinéma, radio, télévision, presse, magazines qui trouvent leur synthèse dans l'*American way of life*, tendent à transformer un peu partout les modes de penser et de vivre.[111]» Les sirènes de l'américanisme conduiraient donc à une transformation des modes de penser. Jamais il ne vient à l'idée de Groulx que les individus puissent s'approprier des éléments de la civilisation américaine pour en faire une culture qui leur soit propre : il la voit toujours comme un péril et une menace pour le caractère de la nation[112].

Dans le courant des années cinquante, le propos de Groulx, plus raffiné, rappelle par son côté

---

[107] Tome IV, 1952, p. 200.
[108] *Ibid.*, p 214.
[109] *Ibid.*, p. 214.
[110] Conférence prononcée, en juin 1952, devant le premier ministre Maurice Duplessis, «Pour une relève», *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 50.
[111] *Ibid.*, p. 56.
[112] L'historien Gérard Bouchard montre bien à cet égard le fossé qui existe entre les représentations populaires et celles de l'élite : «Les classes populaires [...], explique-t-il, vivaient dans un contact direct, quotidien, avec l'américanité. Elles construisaient, à partir de cette expérience, leur imaginaire collectif, leurs légendes, leurs symboles, leurs repères.», dans «La trahison du peuple ?», *Le Devoir*, vendredi 19

antimoderne la philosophie heideggerienne[113]. Expliquant à son auditoire que l'unification a commencé «il y a trois siècles, à l'heure des grandes découvertes[114]», Groulx pense que le péril de l'uniformisation du monde sous une bannière américaine se serait considérablement accru au cours de l'après-guerre. «Pendant ce temps, le phénomène nouveau et troublant à la surface de notre monde, c'est son unification à vitesse accélérée.[115]» Il estime en effet que l'on serait en présence d'un phénomène profond : la «civilisation [...] tend à s'unifier dans l'occidentalisme.[116]» Ainsi, même si l'URSS et la Chine sont en lutte contre les États-Unis, elles «lui empruntent ses techniques pour s'en affranchir.[117]» Moscou a beau constituer un pôle autour duquel le monde s'organise, le «rouleau compresseur» américain, fer de lance de l'occidentalisation, n'épargne personne, jusqu'à ses opposants les plus irréductibles. Cela fait songer à ce que le philosophe allemand Martin Heidegger pensait, lorsqu'au milieu des années trente, il renvoyait dos à dos l'Union soviétique et les États-Unis. L'auteur d'*Être et temps* estimait que «la Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose, la même frénésie de la technique déchaînée.[118]»

Groulx croit que les historiens de l'avenir «pointeront du doigt le choc de la civilisation américaine[119]» comme événement crucial dans l'ébranlement du peuple. Fondamentalement, selon lui, la résistance à la culture américaine n'est pas une question purement économique concernant, par exemple, une industrie culturelle en mesure d'assurer des emplois à un certain nombre d'individus. Bien entendu, le «Moloch américain» est également effrayant parce qu'il est le «dictateur de l'économie mondiale [...].[120]» Mais Groulx se place sur un autre terrain, celui de la lutte morale. La culture américaine est accusée, par lui, de distiller toutes sortes de poisons dans l'organisme, telle l'idée néfaste du «birth control» qui ferait des États-Unis «le pays d'un meurtre à

---

novembre 1999, A-9.

[113] C'est au chapitre six que j'explique plus précisément pourquoi je me réfère à Heidegger.

[114] «Où allons-nous ?», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 81

[115] *Ibid.*, p. 81.

[116] *Ibid.*, p. 81.

[117] *Ibid.*, p. 81.

[118] Cité par Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Éditions du Seuil, 1995, p. 196. Je m'attarde aussi sur les analogies entre les deux pensées au chapitre six.

[119] «Où allons-nous ?», *op. cit.*, p. 86.

[120] «L'agriculteur canadien-français», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 129.

toutes les 40 minutes et de 60 suicides par jour [...].[121]» La civilisation américaine est donc dépourvue de morale et d'âme comme le prouve l'avortement de masse qui s'y pratique sans vergogne. La résistance à celle-ci devient ainsi une guerre obligeant les Canadiens français à faire un choix entre deux types d'humanisme : «Ce serait de choisir en définitive entre les deux humanismes qui s'affrontent actuellement et d'où dépend, chacun le sait, l'avenir du monde: l'humanisme chrétien ou l'humanisme matérialiste qui n'est pas si loin de l'humanisme athée.[122]»

Constant, Groulx ne cessera pas de mettre en garde les Canadiens français contre la culture américaine. Dans son dernier ouvrage, *Chemins de l'avenir*, il exhorte la jeunesse à mener une croisade, «une guerre sainte, contre les kiosques, les librairies, propagandistes de magazines provocateurs, obscènes, les petits romans à cinq sous, romans crapuleux; la guerre aussi contre les cinémas, les films qui semblent s'être conjurés pour abêtir, salir, corrompre jusqu'aux moelles, une jeune race qui aurait tant besoin de ses énergies.[123]» Dans cet ouvrage, la dénonciation de l'américanisation s'élève d'un cran pour devenir une critique antitechnicienne évoquant de nouveau Heidegger. Ce dernier, c'est bien connu, fut un virulent adversaire de «l'âge de la technique[124]». Ainsi que l'explique Jürgen Habermas, la «"technique" désigne une volonté de la volonté qui triomphe pratiquement dans les phénomènes que Heidegger avait toujours déjà critiqués : la science positiviste, le développement technique, la travail industriel, l'État bureaucratique, la guerre mécanisée, l'organisation de la culture, la dictature exercée par l'espace public, [...] la civilisation de masse urbanisée.[125]» En d'autres termes, la «technique» menaçait d'engloutir «l'Être».

La critique antimoderne chez Groulx s'enracine chez des penseurs français, par exemple Henri Bergson. Selon le chanoine, l'âme des individus ne se serait tout simplement pas adaptée au changement technologique : «"[C]haque machine nouvelle étant pour l'homme un nouvel organe artificiel qui vient prolonger ses organes naturels, son corps s'en trouve subitement et

---

[121] «Où allons-nous ?», *op. cit.*, p. 86.
[122] «Bourgeoisie et vie économique», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 113.
[123] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 132-133.
[124] Christian Delacampagne, *De l'indifférence, essai sur la banalisation du mal*. Éditions Odile Jacob, 1998, p. 113.
[125] «Martin Heidegger : l'œuvre et l'engagement», dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 183.

prodigieusement agrandi, sans que son âme ait pu se dilater assez vite pour embrasser ce nouveau corps."[126]» Il s'appuie également sur l'un des chantres de la Révolution nationale de Vichy, Gustave Thibon[127], pour déplorer les effets néfastes de l'avènement de la «technique» : «Si l'on ne doit plus forger que l'homme technique, n'aspirer plus qu'à la culture technique, ne parlons plus de civilisation.[128]» Pour la pensée traditionaliste, la technique seule, si elle ne s'appuie pas sur un supplément d'âme, n'est que pure folie. Dans le même sens que Heidegger, Groulx dénonce lui aussi la technique, qui aurait instauré une situation totalement nouvelle dans l'histoire de l'humanité. L'irruption de la technologie ayant inversé le rapport existant entre l'homme et le monde, l'âme même des individus s'en trouverait modifiée. Il est donc essentiel de revenir, pour Groulx, à «d'école des maîtres[129]» du passé. Cette peur de la modernité technologique explique probablement pourquoi, verrons-nous au septième chapitre, il ne cesse, d'une part, de louer les bienfaits de l'enseignement classique en tant que forme supérieure d'éducation et, d'autre part, de dénigrer l'enseignement technico-scientifique. Il faut également se rappeler l'estime que Groulx porte au monde paysan (réf. chapitre deux). Ainsi qu'il le dit, en 1953, les paysans appartiennent tout simplement à la plus haute forme de civilisation[130]. Cela explique qu'il dénigre la modernité technique, celle-ci venant altérer un des éléments constitutifs de l'âme de la nation.

Les périls assaillant les Canadiens français sont donc nombreux, et, par les effets qu'ils produisent, la vie de l'organisme s'en trouve profondément bouleversée, ballotté qu'il est dans un «monde volcanique» où «les traditions se dissolvent, les mœurs s'altèrent, l'âme perd son visage.[131]» Voilà sans conteste le constat le plus alarmant que Groulx puisse faire. Si l'âme change, cela indique qu'une profonde modification des Canadiens français est en cours. Le chanoine, ainsi qu'on va s'en rendre compte dans les pages suivantes, est persuadé que les Canadiens français ne savent plus guère qui ils sont.

---

[126] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 12.
[127] Gustave Thibon est présenté comme un «paysan philosophe», pour reprendre les termes de René Rémond. Représentatif du «traditionalisme organiciste», il fut considéré, «sans rire comme le Pascal du XX^{e} siècle.» *Les droites en France*, Aubier, 1982, p. 235.
[128] *Chemins de l'avenir*, op. cit., p. 144.
[129] *Ibid.*, p. 145.
[130] «L'agriculteur canadien-français», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 138.

Une «race de nouilles[132]»

En réalité, il commence à parler de l'inconscience dont souffriraient les Canadiens français à partir de la fin des années vingt. Par exemple, le narrateur de *L'appel de la race* remarque que le peuple semble se satisfaire de son état d'infériorité. «Lantagnac en est même à se demander si le destin suprême des grandes races impériales n'est pas de traîner à leurs chars ces cohortes d'asservis volontaires, ces passionnées de leurs chaînes.[133]» L'hypothèse selon laquelle certains peuples se complaisent dans l'esclavage est également émise dans la conclusion de l'enquête effectuée par *L'Action française* sur le problème économique au Canada français. Le retard économique est imputé au mal qui rongerait de l'intérieur le Canadien français. «Cette cause profonde, écrit Groulx, l'analyse que nous venons de faire a déjà permis de la pressentir : elle n'est pas en dehors de nous elle est en nous. [...].[134]» Il ajoute donc que «nous manquons de confiance en nous-mêmes.[135]» Le peuple est un adolescent à la personnalité mal définie qui «manque de confiance» en soi et de sens national.

Ainsi, le mal mortel qui peut atteindre un peuple, c'est celui de ne pas être suffisamment «nous». «*Le mal, c'est l'absence de sens national*[136]», clame Groulx, qui y va d'une série d'exemples où le «manque de sens national» de ses compatriotes est dénoncé. Oubliant qu'ils forment un «nous», les Canadiens français ne somment pas leurs députés de les défendre adéquatement, sont indifférents aux francophones habitant hors Québec et, surtout, incapables de défendre leur âme latine, préfèrent plutôt se laisser pénétrer par les influences étrangères. Voilà à quoi conduit le manque de sens national[137]. D'après Groulx, tous ces exemples illustrent une seule réalité, «c'est que nos maladies nationales ne portent plusieurs noms qu'en apparence. Elles se résument en un mal unique qui est

---

[131] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, 1952 tome IV, p. 241.
[132] *L'Action nationale*, vol. VII, no. 4, avril 1936, p. 233, sous le pseudonyme d'André Marois.
[133] 1980, p. 65.
[134] «Le problème économique (conclusion)», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 38.
[135] *Ibid.*, p. 38.
[136] «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 218.
[137] *Ibid.*, p. 218-19.

en nous, dans notre esprit et dans notre cœur.[138]» Au total, les Canadiens français, estime Groulx, se mourraient «d'anémie patriotique», et c'est pourquoi ce ne sont pas simplement quelques «onguents parfumés» qui pourront faire disparaître «cette maladie mortelle.[139]»

De nouveau dans les années trente, Groulx se désole de la «dissolution du sens national[140]» dont souffrirait le peuple. Vivant encerclé par 150 millions d'Anglo-saxons, «terrible atmosphère[141]» pour la préservation du sens et de l'âme de la nation, le peuple, incertain de son «être», doute continuellement de ce qu'il est. Le mal dont souffrent les Canadiens français, affirme Groulx, n'est pas hors d'eux, «le mal [...] est bien en nous.[142]» Mal funeste qui l'amène à conclure que le type canadien-français est en train de disparaître : «Le grand mal des Canadiens français, il faut oser le dire : il n'y a pas de Canadiens français.[143]» Souffrant «d'anarchie intérieure[144]», le peuple est littéralement en voie de tomber dans les limbes de l'histoire. Aux yeux de Groulx, les Canadiens français sont tout simplement incapables de réagir efficacement aux périls les menaçant et d'être soudés collectivement, ainsi qu'il estime les juifs et les Anglais capables de l'être (réf. chapitre deux). «Ainsi partout les malheurs d'un peuple qui oublie son passé, qui s'écarte de ses lignes de force : l'incohérence, la désintégration, l'abandon à la médiocrité, à la servitude, l'impuissance à vivre collectivement, le triomphe de tous les individualismes : tous les signes des nations qui s'en vont au vertige final.[145]», se désole-t-il.

Vieillard, le chanoine estime toujours que les Canadiens français font preuve d'une négligence et d'une désinvolture quasi criminelles envers les traditions et les coutumes des générations passées. Tel est le sens de la lamentation échappée lors d'une conférence à Montréal : «Et voilà que l'année 1952 nous aura trouvés aussi désunis, et surtout aussi désorientés qu'il y a un demi-siècle, plus peut-être que nous ne l'avons jamais été [...] par un déplorable négativisme, un scepticisme léger et frondeur sur les problèmes fondamentaux de notre vie, quand le tout ne se résume pas à une puérile

---

[138] *Ibid.*, p. 220.
[139] *Ibid.*, p. 218.
[140] «Pour qu'on vive», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 224.
[141] *Ibid.*, p. 229.
[142] *Ibid.*, p. 231.
[143] *Ibid.*, p. 231.
[144] *Directives*, *op. cit.*, p. 80.

et violente insurrection contre le credo des générations anciennes.[146]» Manque de solidarité et «négativisme», telles sont les racines du mal rongeant le Canada français et qui pousse la nation au «vertige final».

Lorsque les vents de la Révolution tranquille commencent à balayer le Québec, Groulx se montre particulièrement critique envers la jeunesse de l'époque. Amer, il déplore que la race nouvelle veuille faire table rase du passé. Il brosse un saisissant tableau montrant le résultat, selon lui, de ces années «d'anémie» nationale : «Race où la "bête" a pris le pas sur l'esprit ; race sans frein, race qui porte dans le sang un ferment révolutionnaire, une hostilité farouche à toute autorité, à toute règle, à toute contrainte, à toute tradition. Race qui piaffe d'impatience, rue dans les brancards, veut faire sauter les "vieux cadres" sans trop se soucier de ce qu'il faudra mettre à leur place.[147]» Cette «race où la bête a pris le pas» le désespère. N'ayant plus «foi» qu'en elle-même, la jeunesse trouve dorénavant répugnante toute autorité, et «un seul bien lui est valable : sa liberté.[148]» Profondément affligé parce que les jeunes gens de son époque n'ont plus aucun tabou ni interdit, Groulx estime que l'homme est «revenu à l'état naturel». À ses yeux, la jeunesse du temps a régressé moralement et intellectuellement, régression qui, comme le péché, produit des stigmates. En effet, «l'époque aphrodisiaque[149]» dans laquelle se vautrent les jeunes se reflète dans la physionomie des «galopins» au «visage chroniquement bourgeonné, stigmates implacables du jeune libidineux.[150]» L'acné constituerait ainsi une preuve des désordres intérieurs rongeant la jeunesse. Pour Groulx, les Canadiens français seraient toujours un peuple d'esclaves : «Depuis deux cents ans notre peuple s'applique à forger, de ses propres mains, les chaînes de sa servitude.[151]» La nation apparaît incapable de se ressaisir, le «recul démographique[152]» étant, selon Groulx, une preuve de l'incapacité du peuple à faire montre de solidarité nationale. Les Canadiens français s'exposent ainsi à l'assimilation par les Anglo-Saxons.

---

[145] *Ibid.*, p. 210.
[146] «Où allons-nous», *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 85.
[147] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 14-15.
[148] *Ibid.*, p. 15.
[149] *Ibid.*, p. 26.
[150] *Ibid.*, p. 27.
[151] *Ibid.*, p. 126.

Malgré tout, Groulx croit à la possibilité d'un redressement pour la nation, comme il le dit lors d'une conférence prononcée à Montréal en mars 1953. «Certains errements, y explique-t-il, certaines déviations dans la vie d'un peuple conduisent à d'inévitables catastrophes, de même que d'opportuns redressements peuvent enrayer la course à l'abîme.[153]» Car même si la croissance et la vie de la nation sont toujours grandement menacées, l'instinct de vie au cœur de l'organisme national est toujours parvenu à survivre soutenu par l'indéfectible volonté des «Pères» de la nation. En effet, malgré les menaces qui ont continuellement pesé sur la vie du peuple, celui-ci a surmonté tous les obstacles rencontrés sur sa route, ainsi que l'exprime Groulx dans ce passage :

> «Vivre malgré l'Iroquois, malgré l'Anglo-Américain. Vivre malgré la conquête anglaise, malgré les Craig, les Drummond, les Dalhousie, malgré les échafauds de Colborne; vivre malgré l'Angleterre de Durham, de Russel, de Sydenham, de Metcalfe; vivre malgré les lâchetés ou trahisons de leurs politiciens, malgré leurs propres lâchetés et leurs propres trahisons; vivre petitement peut-être, mais vivre quand même, pour l'amour de la vie, de la liberté, de l'indépendance, pour ce qu'il y a de bienfaisant et de sacré dans la fidélité à son être, à son âme, à sa foi, à sa culture, à sa civilisation.[154]»

En ce sens, l'histoire de la nation n'est pas seulement pure décadence : éternelle confrontation, la lutte porte en elle-même les motifs d'espérer puisqu'elle est la preuve éclatante que le peuple a survécu malgré toutes les embûches. Si la Conquête avait annihilé l'instinct de vie du peuple, il n'y aurait guère eu qu'à spéculer sur le moment de l'agonie finale. Autrement dit, poussant aussi loin que possible l'idée d'une Conquête désastreuse, Groulx a toujours cru à la vitalité de l'organisme : le «Que faire ?», question essentielle de toute idéologie nationaliste, reste ainsi ouvert. Tel est l'aboutissement du grand récit collectif de la nation canadienne française construit par Groulx.

Le récit, avons-nous vu, s'articule autour d'un événement fondateur, la Conquête, celle-ci se poursuivant sous la forme d'une offensive centralisatrice en provenance du gouvernement fédéral :

---

[152] *Ibid.*, p. 127.
[153] «Où allons-nous ?», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 79.
[154] *Ibid.*, p. 88.

«Le centralisme, demande Groulx, qui ne le voit cheminer sourdement au lendemain de 1867 à Ottawa et en chaque province [...] ?[155]». À cela s'ajoute ce qu'il appelle la «deuxième conquête» ou l'irruption de «*l'American way of life*» dans la vie de l'organisme dont l'âme serait profondément bouleversée par cette culture matérialiste et sans âme. Groulx ne cesse donc de dire que l'heure est grave ; il est d'autant plus inquiet que le peuple n'arrive pas, selon lui, à prendre conscience de l'acuité du problème, miné qu'il est par l'individualisme égoïste qui le rendrait *inconscient d'être*. «Ainsi, déplore-t-il, partout les malheurs d'un peuple qui oublie son passé, qui s'écarte de ses lignes de force : l'incohérence, la désintégration, l'abandon à la médiocrité, à la servitude, l'impuissance à vivre collectivement, le triomphe de tous les individualismes: tous les signes des nations qui s'en vont au vertige final.[156]»

Comment faire pour que la nation ne tombe pas dans le gouffre ? Puisque le mal est en eux, ce sont d'abord les Canadiens français qui seront l'objet de l'attention toute particulière de Groulx. Fondamentalement, le chanoine espère, avant toute réforme politique, faire naître un profond sentiment national chez ses compatriotes. Groulx est convaincu que les changements s'effectueront en profondeur. Il s'agit principalement, ainsi que nous allons l'examiner dans les chapitres à venir : de remodeler la culture politique (chapitre cinq), d'appeler l'élite (intellectuels et chefs) à freiner la déchéance nationale (chapitre six) et, enfin de mettre sur pied une véritable politique d'éducation nationale (chapitre sept).

---

[155] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, p. 204.
[156] «L'Histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 210.

CHAPITRE CINQ

La pensée politique de Groulx

L'organisme est profondément malade, peut-on diagnostiquer à la fin du chapitre précédent. Doutant de sa propre existence, affaibli au plus profond de son être, le peuple souffre «d'anémie nationale». Essentiellement, l'être national doit se reconstruire une conscience : «Une nation se détruit elle-même, de ses propres mains ; elle meurt par le suicide, par la pourriture morale, fruits de doctrines de lâcheté ou de dissolution. Ce qui importe, affirme Groulx, c'est de rester une nation saine.[1]» Il faut bien comprendre au départ que la forme du «Que faire ?» est tributaire de la nature du mal dont l'organisme national serait atteint. Pour freiner la dégénérescence du sens national, un type particulier de solution politique sera préconisé. Selon lui, l'ignorance du peuple sur sa véritable nature doit être combattue en procédant à une profonde réforme morale et intellectuelle de «l'esprit» de la nation. En d'autres termes, d'après Groulx, il faut agir sur un autre plan et privilégier, comme on le verra, ce qui apparaît être une solution «métapolitique», c'est-à-dire une action sur la culture politique de la nation.

C'est pourquoi je pense que l'on commet une erreur d'interprétation à toujours se demander si Groulx prône la séparation du Québec du reste du Canada. En effet, le caractère politique ou non de sa pensée apparaît trop souvent, sinon exclusivement, jugé à l'aune du séparatisme ou de la seule stratégie d'appropriation de la gouverne politique par le biais des partis politiques. La «valorisation du politique», pour reprendre le titre d'un chapitre du dernier ouvrage de Léon Dion[2], ne serait pas survenue avant les années soixante. Or, comme j'espère le montrer dans ce chapitre, si l'on se place dans la logique de Groulx, la question de savoir s'il cherche à séparer le Québec du Canada n'est pas la plus pertinente pour comprendre la véritable nature de son projet politique. En fait, c'est mal poser le problème qui est le sien en regard de son nationalisme.

---

[1] *Orientations*, *op. cit.*, p. 23.
[2] *La révolution déroutée, 1960-1970*, Boréal, 1998.

Puisque le mal touche l'âme de la nation, tant le changement des hommes politiques en place qu'un renversement d'allégeance politique eussent à coup sûr été insuffisants à ses yeux. La réaction à la déliquescence nationale n'intervient pas au plan des luttes électorales. Exécrant la démocratie représentative et le principe égalitaire sur lesquels la démocratie repose, Groulx préfère une culture politique basée sur la primauté du national en toutes choses et dont l'expression ultime est celle de «l'État français», où la coïncidence entre peuple et structure politique devient totale. On verra également que la conception groulxiste de la politique, sa «métapolitique», rejette l'idée de l'autonomie de la sphère politique par rapport à la sphère spirituelle et, surtout, par rapport à l'idée de nation.

La «métapolitique» et la construction de l'âme de la nation

Voulant influencer en profondeur la culture politique canadienne-française, Groulx engage d'abord la bataille au plan de la culture et des idées. Pour reprendre un terme qu'il connaît, il s'agit d'entreprendre une action «métapolitique». À au moins deux reprises, il emploie cette expression hautement révélatrice, à mon sens, de la façon dont il conçoit la politique. La première fois où il fait usage du mot, dans un ouvrage sur la confédération canadienne, c'est pour signifier l'existence d'une dimension au-delà de la simple politique. Croyant déceler, dans l'histoire canadienne, l'idée «métapolitique», il explique qu'à la Conférence de Québec d'octobre 1864, les personnalités présentes «sont pour la plupart des hommes d'honnête talent et peu enclins par nature à faire, selon le mot des Allemands, de la *métapolitique*.[3]» «Au cours de ces débats où s'agitèrent des problèmes de finance, d'intérêts et de commerce, où pleuvaient des orages de statistiques et de chiffres, y-a-t-il eu des «pères» qui ont revendiqué la part des choses supérieures, celles qui construisent l'âme d'une nation ?[4]». Or, les délégués français participant aux débats de la conférence auraient justement su se placer sur un plan supérieur.

Persuadés qu'il y avait des choses plus importantes que les questions pécuniaires, des questions

---

[3] *La Confédération canadienne, ses origines*, *op. cit.*, p. 59.
[4] *Ibid.*, p. 74-75.

touchant à l'âme même du peuple, les délégués canadiens-français auraient vu que l'entreprise fédérale était, plus qu'une simple histoire d'argent, une occasion où la survie de l'âme de la nation était en cause : «En 1864, les hommes de notre race se réservaient encore la spécialité des choses plus hautes que l'argent, se réjouit-il, ils revendiquaient ces intérêts méprisables que les Anglais de 1842 appelaient déjà, au parlement de Kingston, les *French questions*, les questions, les idées françaises.[5]» Tout de même, Groulx estime qu'en général, les «pères» de la Confédération auraient manqué d'envergure : «Avec leur esprit peu spéculatif, dépassant à peine les questions pratiques d'administration et de finance, ils se tiennent à la surface des problèmes de haute politique.[6]» Les «pères» de la Confédération se voient donc reprocher de n'avoir pas su élever leurs pensées vers les sommets de ce qu'il appelle la «haute politique». En une autre circonstance, l'expression «métapolitique» est employée par Groulx qui, discutant de l'ouvrage consacré à Papineau par l'historien Robert Rumilly, affirme : «Point de politique qui en définitive ne se rattache à une "métapolitique ".[7]» Ces deux extraits de son œuvre montrent bien que Groulx se fait une idée particulière de la politique. Plus précisément, il croit qu'au-delà de la politique partisane, il existe un autre niveau de réalité, celui de la «haute politique», ou une métaphysique de la politique.

Qu'il utilise le concept de «métapolitique» ne doit pas surprendre puisque, d'après Pierre-André Taguieff, bien avant aujourd'hui, certains penseurs ou groupes ont élaboré ce qu'il convient d'appeler une «métapolitique». Cette conception particulière de la politique repose sur la thèse voulant qu'il faut entreprendre une guerre des idées, ou une bataille culturelle, avant de s'emparer de la gouverne politique et du pouvoir[8]. Selon le philosophe et politologue, le terme apparaît, en mai 1814, dans un ouvrage de Joseph de Maistre[9] que Groulx connaît bien comme nous l'avons vu au chapitre trois. «Métapolitique» renvoie, chez le contre-révolutionnaire français, «à une pensée (métaphysique, philosophique) de la politique.[10]» Une telle pensée prétend se déployer sur un plan autre que celui de la politique partisane, de Maistre écrivant dans sa préface à l'*Essai sur le*

---

[5] *Ibid.*, p. 75.
[6] *Ibid.*, p. 232.
[7] *Notre maître le passé*, tome II, *op. cit.*, p. 163.
[8] Pierre-André Taguieff, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France (1968-1983)», dans *Vous avez dit fascismes ?* Éditions Montalba, Paris, 1984.
[9] *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines.*
[10] Pierre-André Taguieff, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France...», *op. cit.*, p. 68.

principe générateur des constitutions politiques : «J'entends dire que les philosophes allemands ont inventé le mot *métapolitique* pour être à celui de *politique* ce que le mot *métaphysique* est à celui de *physique*. Il semble que cette nouvelle expression est fort bien inventée pour exprimer la *métaphysique de la politique*; car il y en a une, et cette science mérite toute l'attention des observateurs.[11]»

Plus précisément, selon Taguieff, une conception «métapolitique» rejette la démocratie représentative (et l'égalitarisme qui la fonde) pour travailler à la propagation d'une conception politique se voulant différente (les conceptions variant selon les contextes). En fait, pareille conception de la politique vise à gagner la bataille qui se déroulerait au plan de la culture et des idées. Une telle pensée serait donc à la fois négative par le rejet de la politique partisane et des jeux électoraux, et positive, par la valorisation et la propagation d'une nouvelle conception du monde : «Le présupposé commun des deux emplois de métapolitique, écrit Taguieff, peut être défini par la notion (vague) d'un dépassement du lieu (normal) de la politique (normale), soit en-deçà — opinions, croyances, systèmes de valeurs — soit au-delà — la «grande politique», laissant au-dessous de soi la petite politique des politiciens.[12]» Que ce soit au-delà ou en deçà de la politique, l'idée fondamentale d'une pareille conception demeure la suivante : les luttes politiciennes et les rivalités partisanes pour le pouvoir constituent une étape à dépasser. Ou bien l'on considère qu'il s'agit là d'un lieu abject où, dans une optique chrétienne, on risque de perdre son âme ; ou bien l'arène politique n'est pas perçue comme le véritable lieu où se trouve le pouvoir. Si l'on veut voir les choses changer de manière authentique, alors, une stratégie fondée sur une révolution culturelle s'avère absolument nécessaire, suppute-t-on. Donc, le véritable combat politique n'est pas celui qui se livre dans l'arène électorale, mais plutôt celui par lequel on essaie de promouvoir une conception du monde au sein des milieux intellectuels.

Dans un langage plus moderne ou plus près des sciences sociales, il serait probablement plus exact de dire qu'une stratégie «métapolitique» a pour objectif de transformer radicalement une culture politique donnée. Certes, le concept de culture politique est chargé d'ambiguïtés, puisqu'il

---

[11] Dans *Considérations sur la France*, Éditions complexe, 1988, préface non paginée.

[12] Pierre-André Taguieff, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite"...», *op. cit.*, p. 71.

constitue la réunion de deux termes eux-mêmes difficiles à cerner. Cependant, certaines définitions peuvent se révéler utiles pour comprendre la portée d'une «métapolitique». Par exemple, si l'on comprend la culture politique, à la manière de l'historien Jean-François Sirinelli, comme «une sorte de code [...], un ensemble, formalisés au sein d'un parti ou plus largement diffus au sein d'une famille ou d'une tradition politiques[13]», alors, on peut penser qu'une stratégie «métapolitique» est une action visant à transformer la culture politique, à implanter un nouveau «code» au sein d'un milieu ou d'une nation. Pareille conception accorde donc une place primordiale au travail des idées pour faire avancer l'histoire. Quelques exemples, connus de Groulx, de groupes ou de penseurs ayant adopté une telle stratégie peuvent être donnés.

Ainsi, l'Action française[14], menée par Charles Maurras, pourrait bien être le premier groupe à avoir fonctionné suivant une approche «métapolitique»[15]. S'il est vrai que l'Action française avait fait du «politique d'abord» son slogan, il faut pourtant préciser, ainsi que le fait remarquer l'historien français René Rémond, qu'elle «n'a jamais pratiqué systématiquement les formes classiques d'activité politique.[16]» Plus préoccupée de doctrine que de politique partisane, cela ne l'empêche nullement, selon Rémond, d'avoir été une actrice importante du système politique français du début du XX^{e} siècle et d'avoir exercé «une grande influence, peut-être à tout prendre supérieure à celle de plus d'un parti.[17]» En ce sens, c'est par son action intellectuelle, plutôt que par son action parlementaire, qu'elle est dite politique.

Il y a de bonnes raisons de penser que l'idée de «métapolitique» peut également se retrouver dans le courant ultramontain canadien-français. D'après Fernand Dumont, l'idéologie ultramontaine envisage la politique en dehors des canaux traditionnels que sont les partis politiques, ainsi que le montre l'extrait suivant, puisé dans un journal ultramontain : «"Le Nouveau Monde est placé au-

---

[13] Cité par Serge Berstein, «La culture politique», dans *Pour une histoire culturelle*, sous la direction de Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 372.
[14] Si je mentionne l'Action française de Maurras, c'est parce que, ainsi que le souligne Susan Mann Trofimenkoff, l'organisation maurrassienne était bien connue ici : «The French Canadians were also familiar with many of the various means of propaganda used by the Action Française in Paris.», dans *Action Française : French Canadian nationalism in the twenties*, *op. cit.*, p. 24.
[15] Pierre-André Taguieff, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France...», *op. cit.*, p. 128.
[16] *Les droites en France*, Aubier, 1982, p. 284.
[17] *Ibid.*, p. 284.

dessus des luttes d'hommes et de partis. Son programme est basé sur quelque chose de plus large que sur les simples intérêts de tels ou tels hommes, de tels ou tels groupes."[18]» Dans le même contexte, j'estime que Jules-Paul Tardivel, considéré par certains comme le maître à penser du jeune Groulx[19], a élaboré une stratégie de type «métapolitique». En effet, selon l'historien Réal Bélanger, Tardivel aurait soutenu l'idée de la nécessité de préparer le terrain culturel pour que la séparation soit acceptée comme naturelle : «Il faut, précise Bélanger, non pas travailler activement à la séparation [...], mais se réserver et façonner les esprits afin qu'au moment fatidique choisi par la Providence l'objectif soit accepté de tous et se réalise pleinement.[20]» C'est ainsi que le nationaliste ultramontain n'aurait pas engendré d'actions politiques immédiates, puisqu'il s'agissait plutôt de «créer un état d'esprit d'attente [...].[21]» En ce sens, le nationalisme de Tardivel serait resté étranger aux moyens classiques de la «politique politicienne», car il n'encourage pas l'indépendance à court terme. Son nationalisme, explique Bélanger, «appuie plutôt sur la préparation adéquate des Canadiens français à ce moment tant attendu, préparation au cours de laquelle ces derniers doivent toutefois agir par des revendications et des actions visant le long terme.[22]»

Perspective plus large, vision à long terme, action destinée à modeler et à travailler la culture en vue de créer un type d'homme prêt à accepter la nouvelle organisation du politique : telles sont les grandes lignes d'une stratégie «métapolitique». Celle-ci délaisse l'action politique au sens habituel du terme au profit d'une conception autre des moyens et des enjeux du politique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les appels, nombreux comme nous allons le voir, lancés par Groulx en faveur d'une action culturelle. Croyant à la force des idées pour amorcer le redressement national, il est convaincu, ainsi que l'a bien remarqué Jean-Pierre Gaboury, de «l'efficacité de l'action intellectuelle. Ce sont les idées, les mouvements intellectuels et non les données matérielles qui, en définitive, orientent le monde [...].[23]»

---

[18] «Quelques réflexions d'ensemble», dans *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Les Presses de l'Université Laval, 1971, p. 11.

[19] Pierre Trépanier et Stéphane Pigeon, «Lionel Groulx et les événements de 1837-1838», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 45.

[20] «Le nationalisme ultramontain : le cas de Jules-Paul Tardivel», dans *Les ultramontains canadiens-français*, sous la direction de Nive Voisine et Jean Hamelin, Boréal Express, 1985, p. 292.

[21] *Ibid.*, p. 292.

[22] *Ibid.*, p. 300.

[23] *Le nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques*, *op. cit.*, p. 49.

Au tournant des années vingt, pressentant et dénonçant l'offensive conjuguée du colonialisme et de l'américanisme (cf. chapitre quatre), Groulx apparaît particulièrement soucieux de montrer que l'émergence d'une pensée prenant les choses de «haut» est nécessaire à la survie de la nation. À ses yeux, seule une stratégie culturelle d'implantation d'une vision nouvelle des choses pourra sauver le peuple des griffes de la modernité anglo-américaine. C'est pourquoi il faut préférer le «patriotisme organisateur» au «patriotisme militant[24]». Œuvrer sur le plan des idées pour que la situation change véritablement, constitue la première étape à réaliser. À cet égard, citant dans le texte le grand historien Fustel de Coulanges, Groulx écrit: «"C'est par l'ordre, par l'unité de direction, par la constance des efforts collectifs, par l'agencement de ses masses qu'elle [la stratégie victorieuse] produit ses grands effets, et qu'elle gagne ses batailles."[25]»

L'avenir n'appartiendrait pas aux militants mais à ceux qui sauraient se préparer adéquatement en instaurant une culture intellectuelle : «Tout l'ordre économique, tout l'ordre social et moral, estime Groulx, tiennent eux-mêmes à un ordre intellectuel.[26]» Il met l'accent sur la primauté des valeurs intellectuelles plutôt que sur l'action politique. À cet égard, dans l'article-manifeste de l'enquête instituée par *L'Action française* en 1920, il reprend à Georges Valois[27] l'idée selon laquelle : «Au commencement de toutes choses est le Verbe. L'action prend la direction que lui donne l'esprit [...].[28]» La nécessité d'une doctrine intellectuelle venant tout coordonner constituerait tout simplement «un principe de sagesse élémentaire» ainsi que l'illustre cet extrait : «Toujours l'esprit doit illuminer la volonté, la lumière, précéder et guider l'action. Vérité cruellement évidente pour nous, dont l'action collective, abandonnée si longtemps à de faux guides, s'est dépensée sans but défini, en des directions anarchiques, faute d'une doctrine qui, de haut, eût tout coordonnée.[29]»

---

[24] «Pour l'action française», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 56.
[25] *Ibid.*, p. 57.
[26] Conférence prononcée en 1919, «Si Dollard revenait...», *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 113.
[27] Maurrassien pendant un temps, Valois se brouille avec Maurras, voir Michel Winock, «L'Action française», dans *Histoire de l'extrême droite en France*, sous la direction de Michel Winock, Éditions du Seuil, 1994, 1994, p. 141-143.
[28] «Le problème économique», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 17.

En fait, Groulx insiste sur la nécessité d'instituer une doctrine qui procure un sentiment organique, appelé ici «action collective», plus fort à la nation. Convaincu de l'idée voulant que les peuples doivent être gouvernés par «une vision d'avenir[30]», il s'extasie, en 1937, au Deuxième congrès de la langue française, devant le modèle offert par Benito Mussolini. Le maître de l'Italie a su, estime-t-il, se détacher des choses courantes du gouvernement pour dépasser l'esprit administratif et bureaucratique : «Gouverner, disait, l'autre jour, le duce italien, ce n'est pas seulement administrer, c'est encore fixer de hauts signes au pays.[31]» Il importe, selon Groulx, de créer un idéal organisateur qui fixe «de hauts signes au pays», pour faire de la nation une collectivité organique exemplaire.

Ainsi, ses appels à une «unité de direction», ou encore à une «vision d'avenir», sont importants en regard de sa perspective nationaliste. L'auteur de *La naissance d'une race* espère vivement l'instauration d'une culture politique où le sentiment de former une collectivité organique nationale soit très fort. Il convient donc à ses yeux, ainsi qu'il l'écrit en janvier 1921 dans *L'Action française*, de faire émerger un sentiment national assez puissant pour que, peu importe l'évolution de la situation socio-politique, la nation soit en mesure de résister aux nombreuses attaques menaçant son âme et dont elle a été, est et sera victime (cf. chapitre quatre) :

> «Nous nous imposons, comme programme, souligne-t-il, de fortifier notre élément, de lui faire une riche et vigoureuse personnalité, pour que, quoi qu'il advienne demain, que s'écroule la confédération ou qu'elle se reconstruise sur de nouvelles bases, qu'il nous faille choisir entre l'absorption impériale ou l'annexion américaine, que l'une ou l'autre nous soit imposée ou qu'un État français surgisse du morcellement du continent, notre peuple soit assez robuste, ait accru suffisamment ses forces intègres pour faire face à ses destinées.[32]»

Construire la nation, telle était l'urgence. Celle-ci est d'autant plus criante que le changement vers une culture politique plus organique ne surviendra pas instantanément. «Il faut plus longtemps

---

[29] *Ibid.*, p. 17-18.
[30] *Ibid.*, p. 26.
[31] «L'Histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 221.
[32] «Notre doctrine», *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 133.

qu'une vie humaine, pense Groulx, pour faire triompher une doctrine, pour mettre d'accord les hommes d'une même patrie, sur quelques points fondamentaux[33].» À ses yeux, la survivance nationale ne sera possible que si la nation se dote d'un «esprit national» digne de ce nom. Dans une lettre adressée à René Chaloult, en 1936, il emploie précisément l'expression de «*renaissance spirituelle*[34]» (spirituelle étant entendue, explique-t-il, au sens le plus large du terme) pour qualifier l'entreprise de revivification nationale. Elle est «spirituelle» et intellectuelle avant d'être structurelle. Car la politique représente, selon Groulx, une conséquence des idées mises en place dans une société. Tel est le message qu'il livre, en 1936, à une partie de la future bourgeoisie en s'exprimant ainsi : «Au surplus nous pourrions peut-être aussi nous aviser que la politique est une résultante, un effet des idées qui prévalent, à un moment dans un pays.[35]» Voilà pourquoi il faut d'abord commencer par agir sur l'esprit de la nation avant de se lancer en politique. «Commencez par agir, préconise Groulx, à côté d'elle [la politique] et surtout au-dessus d'elle : sur les idées, sur les idées spirituelles et nationales.[36]» Fermement convaincu que la culture nationale ne sécrétera pas les véritables partis politiques susceptibles de protéger adéquatement les Canadiens français, qu'il croit menacés de toutes parts, il soutient l'idée selon laquelle il faut agir au plan «métapolitique», c'est-à-dire œuvrer en vue de construire l'âme de la nation.

À l'instar de ceux qui pensent ainsi, Groulx a en horreur la démocratie parlementaire : les institutions parlementaires (parlement et partis politiques) ne peuvent, à son avis, solutionner le problème politique majeur que constitue l'absence de sens national. La dévalorisation de la politique est un élément important pour les penseurs de ce type, car c'est à partir du rejet de la politique partisane que s'articulent et se renforcent la conviction de la nécessité d'une action culturelle sur les idées, et du point de vue de Groulx, sur l'esprit de la nation.

En effet, il a en aversion ce que l'on peut appeler, trivialement, la «politique politicienne», à savoir les luttes des partis pour le pouvoir. Jean-Pierre Gaboury fait judicieusement remarquer que, pour

---

[33] *Ibid.*, p. 135.
[34] La lettre est reproduite dans *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 158.
[35] Conférence prononcée devant la Chambre cadette de Commerce de Montréal, le 12 février, et trois jours plus tard devant le Jeune Barreau de Québec, «L'économique et le national», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 69.
[36] *Ibid.*, p. 69.

Groulx, les politiciens constituent «la classe qui a le plus mal servi la nation.[37]» Constamment et inlassablement, il revient sur l'idée qu'il y a divorce entre les politiciens et la nation. Posant à sa façon la question du «théologico-politique», il fustige les politiciens qui se seraient éloignés de leur religion en raison de leur engagement en politique. L'éloignement du catholicisme manifesté par Georges-Etienne Cartier est, aux yeux de Groulx, emblématique.

Observant qu'à la fin de sa carrière, Cartier était un mauvais catholique, il ajoute que la politique pourrait bien être la responsable d'une telle tiédeur envers la foi : «C'est sur la fin de sa carrière que Cartier devint suspect dans ses principes religieux. L'abominable politique avait-elle accompli une fois de plus son œuvre néfaste ? Nous le croyons fermement.[38]» La politique aurait empêché Cartier de mettre la doctrine catholique au premier plan de ses préoccupations. Le reproche me semble révélateur de l'idée selon laquelle, pour Groulx, un véritable politicien doit placer la foi catholique au cœur de sa pensée et de son action. C'est également en vertu de cette idée qu'il accuse Cartier d'avoir été fort malhabile à propos du «Programme catholique». En fait, le reproche va au-delà de la façon dont l'homme politique s'est comporté puisque Groulx en profite pour citer un extrait révélateur du «Programme catholique» de 1871, où l'accent est mis sur la soumission, des candidats aux suffrages, à la doctrine catholique : «"L'adhésion pleine et entière aux doctrines catholiques romaines, en religion, en politique et en économie sociale, doit être la première et principale qualification que les électeurs catholiques devront exiger du candidat catholique. C'est le critérium le plus sûr qui devra leur servir à juger les hommes et les choses."[39]»

Certes, il admet que l'on est en droit de ne pas partager cette «profession de foi politique», mais ajoute aussitôt que la soumission du député au catholicisme est tout de même chose essentielle. Le député ne doit donc pas abjurer le catholicisme en faveur d'intérêts politiques. Placée au fondement de la nation, la doctrine catholique, comme on l'a vu au troisième chapitre, est par le fait même au cœur de la régulation du social. «À des catholiques, et fussent-ils députés, pouvons-nous

---

[37] *Le nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques*, *op. cit.*, p. 143.
[38] «Les idées religieuses de Cartier», dans *Notre maître le passé*, tome I, Éditions internationales Alain Stanké, 1977, p. 218-219.
[39] *Ibid.*, p. 220.

demander moins que la soumission de tous leurs actes aux principes de la doctrine catholique ?[40]», s'interroge-t-il. Aux yeux de Groulx, l'homme politique n'a aucune raison d'échapper à cette règle, ce dernier devant obéir à autre chose qu'à la discipline du parti : «Car il n'est pas indifférent à l'homme politique qu'il soumette sa vie à une fin qui la dépasse, qu'il ait devant les yeux le ciel des philosophes ou le ciel de la foi.[41]»

Pareil mépris à l'endroit de la démocratie libérale ne peut être pleinement compris que s'il est mis en perspective avec son nationalisme. D'abord, son organicisme fait en sorte qu'il reproche fondamentalement à l'idée démocratique de ne pas respecter les hiérarchies naturelles existantes. Voilà précisément l'un des blâmes adressés par lui à la Confédération : ce régime politique, explique-t-il, n'aurait pas tenu compte des hiérarchies naturelles prévalant entre les individus au Canada. Tel est le sens de l'extrait suivant, tiré de son recueil de conférences intitulées *La confédération canadienne* : «Dans le domaine politique [...], nous paraissons avoir démontré notre impuissance à créer un type de démocratie originale et vigoureuse, fondée sur la hiérarchie naturelle des hommes, opérant une sélection des supériorités.[42]»

Une démocratie originale serait donc, à l'en croire, celle qui, respectant les hiérarchies de l'organisme, permet aux individus supérieurs de s'élever vers les postes de commande. À ses yeux, le degré d'évolution d'un peuple se mesure au degré de hiérarchisation, ce qui correspond à sa logique organiciste. Car, de la même façon qu'un organisme se maintient en vie si chaque organe reste à la place que la nature lui a impartie, de même, le sens de la hiérarchie doit être respecté pour qu'une nation puisse survivre. Le sens de la hiérarchie est donc l'indice d'une nation évoluée, comme l'indique le passage suivant : «On le sait, dans cette ordonnance des sociétés, les philosophes aperçoivent le signe et la condition des civilisations supérieures. Une certaine somme de bien-être et de culture consacre ou maintient les inégalités naturelles qu'ignore, au contraire, le nivellement absolu des peuples primitifs.[43]»

---

[40] *Ibid.*, p. 220-221.
[41] «Les idées religieuses de Louis-Joseph Papineau», *Notre maître le passé*, tome II, 1977, p. 211.
[42] *La confédération canadienne, ses origines*, *op. cit.*, p. 238.
[43] *La naissance d'une race*, 3ième édition, 1938, p. 266 .

Dans cet esprit, on reconnaît un organisme national en santé à l'harmonie qui y règne. On comprend dès lors que Groulx porte un regard positif sur le régime seigneurial, appréciation qui ne repose pas tant sur la valeur économique d'un tel système que sur sa qualité morale intrinsèque. «À chaque petite agglomération, il apporta un élément aristocratique, affirme-t-il, et d'une aristocratie à paliers franchissables, y entretenant ainsi, avec le sens des hiérarchies légitimes, l'aspiration à la montée sociale.[44]» En d'autres termes, sa peinture de l'état social qui prévalait en Nouvelle-France juste avant la Conquête, constitue un éloge de l'inégalité naturelle devant exister au sein de l'organisme national pour que l'harmonie sociale y règne. À la fin de sa vie, dans son dernier ouvrage, les *Chemins de l'avenir*, Groulx réitère l'idée selon laquelle le sens aristocratique est indispensable à la société canadienne-française. Persuadé que ce n'est pas tout le monde qui peut prétendre à la gouvernance des sociétés, il dénonce les supposés ravages de la démocratie : «Ajouterons-nous, à l'effarement des bonnes âmes, les ravages de la démocratie prônée jusqu'en ses excès ? Car la démocratie est passée par là. Depuis qu'on la pose comme un absolu, ainsi qu'autrefois la monarchie de droit divin, c'est entendu, la démocratie autorise tout, purifie tout. Le moindre hurluberlu se croit compétent à se prononcer sur tout, voire à gouverner l'État.[45]» La perversité de la démocratie avait déjà été dénoncée par Groulx, à la fin des années dix, lorsqu'il expliquait que la Première Guerre mondiale a été déclenchée par les «mirages d'une démocratie effrénée[46]», celle-ci ayant excité les peuples (il s'agit là d'une rare allusion au premier conflit mondial).

Plus fondamentalement, convaincu de la domination du politique par l'économique, Groulx reproche au parlementarisme de n'être au fond qu'un vil instrument de la bourgeoisie et de son argent. Idée qui ne doit pas surprendre, le mépris envers les partis politiques et les politiciens n'étant pas exclusif à Groulx, ni particulier au contexte canadien-français. À cet égard, François Furet rappelle combien il «est difficile d'imaginer aujourd'hui à quel point le personnage du député, à cette époque [autour de 1920], a suscité de haine [...].[47]» En effet, le député était perçu comme

---

[44] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome I, 1950, p. 111.
[45] *Les chemins de l'avenir*, Fides, 1964, p. 14.
[46] «Si Dollard revenait...», dans *Dix ans d'Action française*, op. cit., p. 114..
[47] *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle, op. cit.*, p. 285.

«l'homme à travers qui l'argent, ce maître universel du bourgeois, prend aussi possession de la volonté du peuple.[48]»

L'idée selon laquelle le politicien est un pantin aux mains du pouvoir économique est présente dans les critiques de Groulx dirigées contre la Confédération. Il reproche à cette dernière de ne pas avoir érigé une véritable démocratie, notamment parce que les parlements sont aux mains du pouvoir économique : «Nous avons importé en notre pays, explique-t-il, tous les abus du parlementarisme ; et qui dira jusqu'à quel point quelques-uns de nos parlements déchus sont aux ordres des barons de la finance ?[49]». Au total, il estime que les politiciens ont abjuré leur religion tout en étant à la solde des «barons de la finance». En outre, la démocratie parlementaire ne respecterait pas les «hiérarchies naturelles» propres à chaque organisme. Il faut donc alerter le peuple, le réveiller, pour qu'il prenne conscience de l'aliénation dans laquelle la classe politique le maintient. «Nous avons à réveiller un peuple qui s'endort, dans une tirade qui a l'allure d'un sermon, et qui s'épuise dans la routine ; nous avons à le guérir de l'obsession politique, la plus stérilisante et la plus démoralisante des passions [...][50]», lance-t-il.

Dans une étude consacrée à la genèse du «parti rouge», Groulx explique que l'obsession pour l'idéal démocratique serait profondément ancrée dans l'histoire canadienne-française. Racontant que la jeunesse groupée autour de l'*Avenir* accueillit avec joie la chute de Louis-Philippe, il laisse tomber, désolé : «On se figure à peine le naïf et fol emballement de ces jeunes esprits. La démocratie, ils y crurent comme à un «Messie politique»; ils y voient l'aurore d'une humanité nouvelle, d'une palingénésie.[51]» À partir de ce moment, les jeunes n'auraient plus eu qu'une idée en tête : faire triompher la démocratie au Canada. «Les voici donc à l'œuvre, raille Groulx, avec la solennité enfantine, la crédulité naïve et même un peu niaise, qu'ils empruntent à leurs inspirateurs parisiens.[52]» Crédule et naïve, la jeunesse d'alors aurait été ensorcelée par les sirènes (françaises) de l'idée démocratique...

---

[48] *Ibid.*, p. 286.
[49] *La confédération canadienne. Ses origines*, *op. cit.*, p. 238.
[50] «Pour l'Action française», dans *Dix ans d'action française*, *op. cit.*, p. 63.
[51] «Un mouvement de jeunesse vers 1850», dans *Notre maître le passé* tome II, 1977, p. 222.

D'après Fernand Dumont, c'est dans les années trente que la détestation de la politique et des politiciens aurait atteint des sommets chez Groulx : «Retenons combien, sous la pression de la crise, s'exaspère le mépris du politicien plus ou moins confondu avec la politique.[53]», fait observer Dumont. Le sociologue cite à l'appui un extrait d'un texte hautement significatif de l'aversion que Groulx portait aux politiciens et à la politique : «Il n'y a pas, en politique, de vérité objective. Il n'y a que l'objectivité du parti, de sa discipline, de sa caisse [...]. Les deux partis iraient au diable que pour nous, Canadiens français, nous ne voyons pas où serait la catastrophe [...]. Race perpétuellement trahie par les politiciens, y aurait-il, chez nous, des gens si stupides que les politiciens pussent encore être capables de les décevoir.[54]»

En fait, Groulx croit les politiciens attachés exclusivement à la «solidarité du parti, le plus destructeur de tous les individualismes.[55]» À ses yeux, les politiciens trahissent ainsi leur race. C'est pourquoi il s'enthousiasme pour les expériences européennes des années trente qui ont su transformer le système parlementaire. Dans *Le Devoir* du 26 juin 1937, à propos de l'ouvrage de Victor Barbeau, *Pour nous grandir*, il manifeste une grande admiration pour les régimes européens qui ont su contrer les démons du parlementarisme :

> «Les partis ne peuvent plus rester ce qu'ils sont ; ils doivent accepter de se réformer de fond en comble, et dans leurs cadres et dans leurs doctrines et dans leurs mœurs; et s'ils ne peuvent accepter de se réformer, il faudra bien qu'ils acceptent de disparaître. Même au Canada, des esprits réalistes commencent à savoir ce qui se passe dans le monde. Et nous croyons que peu de peuples prendront le risque de leur bonheur et de leur avenir pour la gloire puérile d'être les derniers à dépouiller la défroque verdissante d'un parlementarisme gâteux.[56]»

---

[52] *Ibid.*, p. 223.
[53] «Les années 30 : la première Révolution tranquille», dans *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, Les Presses de l'Université Laval, 1978, p. 4.
[54] *L'Action nationale* en mars 1935, sous le pseudonyme d'André Marois. Cité par Dumont *Ibid.*, p. 5.
[55] «L'histoire gardienne des traditions vivantes», *op. cit.*, p. 211.
[56] *Mes mémoires*, tome III, 1972, p. 299-300.

Étranger à l'idée démocratique et aux partis politiques, Groulx ne pense pas seulement que le député est possédé par les puissances d'argent. Plus fondamentalement, la politique est vilipendée en raison de son incapacité présumée à renforcer la cohésion organique de la nation. Scandalisé que l'on puisse croire à une coïncidence des intérêts du parti et de la nation, Groulx estime plutôt que l'esprit de parti aveugle le politicien au point où il confond intérêts partisans et intérêts nationaux. De là vient sa détestation de la politique. À ses yeux, la bourgeoisie a monopolisé la fonction politique et, surtout, elle «ne s'est pas arrêtée là. Après avoir identifié le politique et le national, continue Groulx, elle a évincé, expulsé le national du politique.[57]» Il rend coupable la «bourgeoisie politicienne» d'avoir évincé le national du politique et, pour ce faire, d'avoir renié son identité nationale. En ce sens, le parlementarisme, loin de représenter une solution, constitue une partie du problème puisqu'il est à l'origine du divorce entre le national et le politique.

Ce divorce, Duplessis en représente, pour Groulx, l'incarnation même. Certes, Groulx croit un bref moment, confesse-t-il dans ses Mémoires, que l'élection de 1936, où les libéraux mordirent la poussière après 40 ans d'exercice du pouvoir, en serait une «hors de l'ornière politicienne; [où] on s'élèverait jusqu'à l'idéalisme national.[58]» Mais voilà, il déchante rapidement et cette élection lui apparaît bientôt comme le «vol d'un avenir.[59]» En ce qui concerne les élections subséquentes, il confie à Anatole Vanier (16 août 1956) avoir espéré la victoire de Duplessis, mais «à deux ou trois de majorité au plus», et ce, parce qu'il n'a «jamais cru à la sincérité de l'actuel premier ministre.[60]» Globalement, Groulx est très critique envers le «chef» : lorsqu'il le rencontra en 1934, explique Jean-Claude Dupuis, il «fut irrité par l'inculture, le populisme et la vile partisanerie du chef conservateur.[61]»

---

[57] Cité par André J. Bélanger et Vincent Lemieux, «Le nationalisme et les partis politiques», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. XXII, no. 4, 1969, p. 543.
[58] *Mes mémoires*, tome III, 1972, p. 309.
[59] *Ibid.*, p. 300.
[60] La lettre est reproduite dans *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, automne 1997, p. 164.
[61] «L'appel au chef. Lionel Groulx et l'action politique», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, automne 1997, p. 97.

Groulx reproche tout particulièrement à l'avocat de Trois-Rivières de manquer de culture. Reconnaissant que l'homme est maître dans l'art du calembour et du trait d'esprit, il croit que sa pensée ne s'est pas aventurée au-delà de l'ironie. «Il n'avait guère, écrit-il, la réputation d'un esprit grave, ni même sérieux, ni même cultivé.[62]» Pour le démontrer, il cite des extraits d'un texte, paru incognito[63], de son «bon ami» Albert Tessier qui y allait d'un portrait vitriolique, endossé totalement par Groulx : «"Il lui a manqué une culture générale suffisamment approfondie, une ampleur de vision capable d'envisager les problèmes sous tous leurs aspects, *et, peut-être, le feu sacré des grands convaincus*. C'est ce qui explique pourquoi il n'a pu créer encore de programme strictement original, ni attacher son nom et son talent à aucune grande question nationale."[64]»

Le chef de l'Union nationale n'aurait pas seulement été un «esprit superficiel[65]», il aurait également été suspect quant à l'authenticité de son sentiment nationaliste. Fondamentalement, Groulx ne croit pas que le premier ministre soit un nationaliste vraiment convaincu. Ce qui aurait, selon lui, intéressé le célèbre politicien, c'est la politique en tant qu'activité «sportive» : «Pour lui la politique est devenue un sport, son sport favori, sport de célibataire qui l'incline à ne s'attacher qu'à soi-même, à sa fortune. Il use ses forces, son temps, au service d'un parti qui piétine, tourne en rond depuis des années.[66]» Aux yeux de Groulx, Duplessis est l'exemple parfait de «l'arriviste» et du «politicien jusqu'au tréfonds», prêts à tous les discours et retournements pour engranger le maximum de votes[67]. En somme, le chef de l'Union nationale incarne la figure du «pseudo-nationaliste», dépourvu de véritable doctrine sur la nation, et du vulgaire politicien, incapable d'élever son esprit au-delà des contingences du parti.

Lorsque, dans le dernier tome de ses mémoires, Groulx brosse le bilan de la période 1940-1950, l'amertume envers le régime y est nettement perceptible. Estimant que la Seconde Guerre mondiale a permis au gouvernement fédéral d'accroître son influence sur la scène mondiale et de consolider son emprise sur les finances des provinces, il déplore le manque d'opposition là-dessus, notamment

---

[62] *Mes mémoires*, tome III, 1972, p. 309.
[63] Dans *L'Action nationale* de novembre 1933, d'après Groulx.
[64] *Mes mémoires*, p. 310.
[65] *Ibid.*, p. 316.
[66] *Ibid.*, p. 311.
[67] *Ibid.*, p. 317.

de la part du gouvernement duplessiste lorsqu'il reprend le pouvoir: «Pas un chef national ne réussit à s'imposer dans le Québec. Le règne de Maurice Duplessis marque le retour du règne des politiciens. Le pseudo-nationalisme du chef de l'Union nationale — nationalisme qui se réduit, du reste, à une défense négative de l'autonomie provinciale — déprécie rapidement toutes les valeurs qui constituent le véritable fond de la doctrine.[68]»

Obnubilé par le pouvoir, Duplessis aurait manqué à son devoir de prendre la défense de la nation contre les attaques du gouvernement fédéral. Mais Groulx semble aussi avoir des motifs d'ordre quasi personnel de détester Duplessis ; ce dernier ayant supposément déchiré, en plein conseil des ministres, un chèque destiné à l'Institut d'histoire de l'Amérique française. La raison ? Un article de Groulx, peu flatteur, sur Chapais[69]. Cependant, le mépris entretenu par Groulx envers le chef de l'Union nationale repose sur des motifs plus sérieux : ce dernier représente à ses yeux l'archétype du politicien rompu à la stricte discipline du parti. Les parlements abritent donc des politiciens aux mains des «barons de la finance», pour reprendre les termes de Groulx, et qui trahissent la nation. Il ne faut pas en conclure pour autant qu'il est contre toute forme de politique. Bien au contraire. Il déplore dans ses Mémoires, que l'on n'ait pas saisi l'essence de sa conception de la politique : «Ma conception [est ...] trop hardie, inacceptable à la classe des politiciens et des bourgeois d'alors, aveuglés par l'esprit de parti, rouges et bleus, aussi bien à Ottawa qu'à Québec, unis souvent par la même caisse électorale et qui élevaient si haut leur double allégeance politique qu'on pourra entendre un homme pourtant intelligent, Ernest Lapointe, clamer un jour : "Le parti, c'est la patrie!"[70]»

Dans ces conditions où le discrédit est jeté sur le régime parlementaire, Groulx met en garde les étudiants de l'Université de Montréal contre toute tentation d'apporter des correctifs à la situation d'alors par des solutions électorales : «Résistez, les sermonne-t-il, aux invites trompeuses d'une action électorale prématurée.» Car il aurait été incongru «d'aller demander un suffrage national à un électorat qui n'avait rien de national.[71]» La véritable action politique changera profondément les

---

[68] *Mes mémoires*, tome IV 1974, p. 13.
[69] *Ibid.*, p. 155-162.
[70] *Mes mémoires* tome IV, 1974, p. 346.
[71] *Paroles à des étudiants*, Éditions de l'Action nationale, 1941, p. 48.

partis politiques, tout particulièrement celle qui procédera à «la substitution de l'esprit national à l'esprit d'oligarchie ou de clan.[72]» En d'autres termes, les partis politiques devront ni plus ni moins changer d'âme. Plus précisément, il faut, selon Groulx, entreprendre une réforme de «l'esprit» national. Ainsi qu'il l'explique au congrès national organisé par la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal (22 juin 1924), il faut créer un sens national plus fort : «Procédons pourtant avec plus de méthode : allons d'abord aux œuvres qui sont l'âme de toutes les autres ; commençons par le commencement ; n'allons pas commander des actes avant d'avoir créé la faculté, ne parlons pas des devoirs avant d'avoir éveillé la conscience. Nous croyons avoir démontré qu'une volonté plus énergique de vivre suppose plus de sens national. Eh bien, mettons notre premier et notre plus grand effort à acquérir ce sens indispensable.[73]»

En réalité, toute la critique du chanoine s'articule en fait autour de la question, ou du problème, «théologico-politique» de la dissociation du politique et du national. En effet, tant en ce qui concerne le non-respect des hiérarchies naturelles de l'organisme national que le reniement de la foi catholique par les politiciens et l'inféodation de la politique aux puissances de l'argent, on retrouve le même reproche de fond adressé à la politique : celui du divorce entre le national et la politique. Ce problème de l'autonomie du politique par rapport au national est aussi, comme nous le verrons dans les pages suivantes, bien présent dans sa conception de l'État français.

Conception de l'État français

Pour bien comprendre ses idées au sujet de l'État, il faut replacer Groulx dans la tradition fichtéenne, identifiée plus tôt dans le premier chapitre, laquelle présume que la nation, en raison de son antériorité historique, prime sur l'État. Si la nation précède l'État, cela implique, comme on l'a vu, que la gouverne étatique n'est légitime que dans la mesure où elle constitue un miroir de la nation. Comme on l'a aussi dit, dans le contexte français et surtout chez les maurrassiens, on parlait de la fracture (ou du divorce) entre le «pays légal» (la République) et le «pays réel» (le peuple français). La République est accusée d'être à la solde des «quatre États confédérés»

---

[72] *Ibid.*, p. 48

[73] «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française, op. cit.*, p. 228.

(protestants, juifs, francs-maçons et métèques). À l'aune du maurrassisme, l'État républicain est ainsi l'exemple d'un État qui ne représente pas la nation. Revenir au règne de la «nation-État» pour faire concorder l'ethnie et l'État, tel serait l'objectif à atteindre. Un objectif, comme on le verra, partagé par Groulx.

Préoccupée par le degré d'autonomie existant entre le politique et le national, sa pensée s'inscrit dans le cadre de réflexion qui privilégie l'unification des deux sphères. Trois conférences[74] prononcées au cours de l'année 1936[75] (février, septembre et décembre) sont plus éclairantes sur la conception groulxiste de l'État français et sur les problèmes qu'elle soulève. Elles sont ici citées dans l'ordre pour montrer l'évolution de sa pensée dans le courant de cette année. L'État, explique-t-il dans la première conférence, doit être «maître de sa vie, de ses forces économiques.[76]» Se référant sans le dire explicitement à la thèse de l'État-gendarme (la garantie de la sûreté publique), Groulx affirme que la mission principale de l'État est d'assurer «la paix publique par la détermination et la protection des droits civils et politiques.[77]» L'État aurait ensuite une «mission secondaire», celle «de promouvoir la prospérité générale de la société». En affirmant ainsi qu'il est du ressort de l'appareil gouvernemental de promouvoir et d'assurer ce qu'il appelle la «prospérité organique[78]», Groulx met l'État dans l'obligation de défendre la nation. D'abord, il estime que l'idée de faire de la province un État français constitue, en particulier depuis 1867, l'axe directeur de l'histoire canadienne-française. Les Canadiens français ont pour mission d'être et de demeurer français[79]. Abandonner cet axe reviendrait pour eux, selon Groulx, à renoncer à leur mission historique et à ce qui leur permet de s'épanouir, d'autant que l'État «a l'obligation de se rappeler que le bien national [...] fait partie intégrante du bien commun dont il a spécialement la

---

[74] Les trois allocutions sont reproduites dans *Directives*.

[75] L'on notera que ces trois articles ont été écrits l'année où Duplessis arrive au pouvoir, soit 1936. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, Groulx entretenait certaines espérances au moment de la première élection de Maurice Duplessis. Peut-être Groulx a-t-il senti à cette occasion une certaine urgence de définir sa conception de l'État ? Quoi qu'il en soit, cela confirme la thèse d'Alexim-Isabelle Thibouthot voulant qu'il y ait eu politisation de la pensée de Groulx, dans les années trente (voir l'introduction).

[76] 12 février 1936, devant le Jeune Barreau de Québec, «L'économique et le national», dans *Directives*, p. 52.

[77] *Ibid.*, p. 61.

[78] *Ibid.*, p. 61.

[79] *Ibid.*, p. 62.

responsabilité.[80]» Défendre et promouvoir ce que le chanoine nomme «notre avoir culturel[81]» constitue une fonction essentielle de la gouverne. C'est pourquoi l'État doit s'immiscer dans les affaires économiques lorsque le bien national en dépend[82], tout en veillant à se tenir «à égale distance de l'interventionnisme excessif et du libéralisme manchestérien.[83]» Groulx n'en attribue pas moins à la gouverne une «fonction directrice[84]» relativement à la définition du sens national canadien-français.

L'identification du national au bien commun, Groulx l'a également affirmée dans un discours prononcé devant de jeunes séparatistes, en septembre 1936. À cette occasion, le nationalisme est carrément identifié au bien commun. «Le politique, se demande Groulx, doit-il dominer le national? Ou, vice versa, le national le politique ?». Ils sont «en étroite dépendance», répond-il. Or, le politique est au fond subordonné, pour lui, au nationalisme :

> «Quel est le rôle du politique ? Procurer le bien commun. Or si le nationalisme est ce que nous l'avons défini : une portion du bien spirituel de la communauté, il devient une large part du bien commun et voire un moyen d'atteindre ce bien commun. Donc l'homme politique a le devoir de s'inspirer du national ; il lui est interdit de le négliger; il doit faire ce qu'il attend de lui pour assurer l'efflorescence de la culture nationale en vue de permettre aux nationaux de réaliser leur pleine humanité.[85]»

L'extrait est significatif, en particulier parce qu'il révèle l'habileté de l'auteur à se servir de la doctrine du catholicisme social en détournant, au profit du nationalisme, l'idée de bien commun. En posant que la politique cherche à atteindre le bien commun — et que le nationalisme est une partie de ce bien commun —, Groulx met la politique sous la tutelle du catholicisme et du nationalisme. Le lien de dépendance entre catholicisme et nationalisme s'en trouve ainsi renforcé,

---

[80] *Ibid.*, p. 62.
[81] *Ibid.*, p. 62.
[82] «L'économique et le national», *op. cit.*, p. 62.
[83] *Ibid.*, p. 62. Il faut rappeler qu'à la même époque, l'École sociale populaire dénonce violemment le communisme à qui l'on reproche en particulier l'étatisme.
[84] «Nos positions», *Orientations*, *op. cit.*, p. 270.
[85] 13 septembre 1936, «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, 106-107.

catholiques et nationalistes devant conjuguer leurs efforts pour instaurer le bien commun. Inféodé au national, le politique doit assurer, au premier chef, la survivance de la culture nationale, condition de «pleine humanité» pour les individus.

Après avoir montré que la réalisation du bien commun passe par le nationalisme, Groulx légitime l'État français au regard de l'histoire. L'avènement de celui-ci serait inscrit dans la trame historique même de l'évolution du peuple canadien-français. L'*Acte de Québec*, la Constitution parlementaire de 1791, l'attitude de LaFontaine en 1842, la Confédération de 1867 : voilà les étapes qui ont, d'après Groulx, conduit le Canada français «vers l'achèvement de sa personnalité politique.» «Telle est, poursuit-il, la courbe ascendante de notre histoire. Elle a ce sens, cette ligne ; ou elle n'en a point.[86]» Ainsi, pense Groulx, si le vouloir-vivre de la nation a survécu à la Conquête et à tous les Lord Durham, il est dans la logique des choses, selon lui, que l'État français constitue l'aboutissement de la survivance de la nation. C'est en ce sens que doit s'interpréter sa fameuse prédiction, lancée au Deuxième congrès de la langue française, le 29 juin 1937 : «notre État français, nous l'aurons[87]», l'avènement de l'État français étant inscrit au cœur de l'histoire de l'organisme. Déjà, la conclusion de l'enquête de 1922 renfermait l'idée que «l'être ethnique de l'État québécois [était ...] depuis longtemps irrévocablement fixé.[88]» Avec raison peut-il affirmer dans ses Mémoires avoir toujours cru au caractère français de l'État : «Il est un point néanmoins où mes convictions n'ont jamais dévié, et c'est dans le caractère de l'État du Québec : caractère de naissance, dirais-je, imprimé par ce qu'il y a de plus fort : la vie, l'histoire, l'essence même d'une nation.[89]» La nation est donc appelée à s'autoréaliser politiquement en se donnant un État qui la représente fidèlement au plan culturel. En ce sens, la question de l'État français précède celle de la séparation, qui demeure secondaire : «Le devoir certain, où il n'y a pas risques de se tromper, ni de perdre son effort, c'est, écrit Groulx, de travailler à la création d'un État français dans le Québec, dans la Confédération si possible, en dehors de la Confédération si impossible. Là réside le moyen d'atteindre notre bien humain, et peut-être, s'il n'est pas trop tard, de redresser la Confédération.[90]»

---

[86] *Ibid.*, p. 108.
[87] «L'Histoire, gardienne des traditions vivantes», *Directives*, 1959, [1937], p. 223.
[88] «Le problème économique», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 47-48
[89] *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 342.

À la fin de l'année 1936, Groulx précise à la fois sa conception de l'État français et ce qu'il en attend, ce qui nous donne l'occasion de comprendre qu'il s'inscrit dans la logique fichtéenne identifiée plus haut, où le national doit primer le politique. Il reprend la formulation maurrassienne de réconciliation entre «pays réel» et «pays légal», pour dire : «Au surplus, désirez-vous savoir ce que j'entends, au juste, par un État français ? [...] J'entends un rétablissement de l'accord ou de l'identité entre le "pays légal" et le "pays réel".[91]» La distinction établie par le célèbre nationaliste français d'extrême droite est de nouveau utilisée, en 1941, pour affirmer clairement l'urgence de réconcilier le national et le politique afin que cesse «le divorce entre le *pays légal* et le *pays réel*»[92]. Or, s'il se réfère à Maurras, ce n'est pas par admiration, mais plutôt parce que sa formule est une parfaite illustration de l'exigence de concordance entre système politique et nation. La conception organiciste de la nation ne pouvant souffrir du divorce entre les deux sphères, l'État doit s'investir dans la gouvernance de la société.

Groulx craint tout particulièrement ce qu'il appelle un État «craintif» et «timide». Par là, il entend un État qui ne gouverne pas dans les intérêts des Canadiens français[93]. Et gouverner dans l'intérêt des Canadiens français entraîne, selon Groulx, toute une série de mesures, par exemple, l'élaboration d'une politique économique qui «cesserait de détruire la foi au génie national [...].» L'État devrait aussi mettre en place une «politique sociale» ayant, entre autres objectifs, de freiner «la déchéance» des classes moyennes, tout comme de rétablir l'équilibre entre les populations urbaines et rurales. Croyant que l'appareil étatique devrait se doter d'une «politique culturelle», Groulx fait également de la culture un domaine d'intervention étatique. Cela revient à confier à l'État le rôle d'affirmer le caractère français de la nation. Essentiellement, il s'agit d'assurer la «primauté de la langue française» à l'école, puisque l'enseignement du français constituerait le moyen le plus sûr pour permettre une telle affirmation[94]. L'État doit donc devenir un instrument au service de la nation[95].

---

[90] «Labeurs de demain», *Directives*, *op. cit.*, p. 121-122.
[91] Conférence prononcée le 5 décembre 1936 à Montréal, «L'éducation nationale», *Directives*, 1959 [1937], p. 169.
[92] *Paroles à des étudiants*, Éditions de l'Action nationale, 1941, p. 48.
[93] «L'éducation nationale», *op. cit.*, p. 169
[94] *Ibid.*, p. 169.
[95] Selon Susan Mann Trofimenkoff, ce serait dès les années vingt que «la poignée de nationalistes», dont

Pourtant, Groulx est profondément déchiré par sa conception du politique. Si culture et politique sont inséparables, il faut que les Canadiens français aient leur État. Or, ceux-ci sont à la fois présents au Québec et ailleurs au Canada et en Amérique du Nord. Alors, que faire si l'organisme déborde les frontières du Québec et du Canada ? Vaut-il mieux sacrifier un membre (les minorités hors-Québec) pour sauver l'organisme ? Dans la seconde conférence, celle de septembre 1936, Groulx discute de la question des minorités françaises, qui seraient abandonnées «à travers la Puissance» – pour reprendre l'expression désignant le Canada – advenant la séparation du Québec. Selon son analyse, la séparation «ne serait pas l'abandon» des minorités. Le «séparatisme», précise-t-il, «se donne tout au plus comme la résignation à l'inévitable. Quand on ne peut tout sauver, on sauve ce que l'on peut.[96]» En tant qu'expression politique d'un organisme (le Canada français) aux frontières plus vastes que celles du Québec, l'État français a aussi pour mission de protéger les Canadiens français vivant à l'extérieur de la province québécoise. Ce n'est peut-être pas un «devoir politique», se justifie Groulx, mais c'est certainement un «devoir de charité nationale.[97]» Espérant que l'État français rétablisse l'accord entre «pays légal» et «pays réel» — entre État et nation —, Groulx est amené, par sa propre logique organiciste, à privilégier une vision canadienne des choses.

En effet, puisque la question du fait français concerne l'ensemble du Canada et une partie de l'Amérique, prôner le séparatisme constituerait un démantèlement du peuple canadien-français. La réconciliation du national et du politique tant espérée le mène logiquement vers un État français pan-canadien. Groulx se replie donc sur l'idée d'un État français au Québec qui, tout en redonnant un visage et une âme françaises à la nation, «collaborera» avec Ottawa, en autant que l'État fédéral reconnaisse l'autonomie provinciale[98]. En réalité, comment Groulx pourrait-il prôner la séparation sans renier son idée la plus chère, c'est-à-dire son culturalisme nationaliste ? Sa réponse est la suivante : fortifier l'âme nationale en assurant l'efflorescence de la culture française principalement

---

Groulx fait bien entendu partie, veulent un État prenant la défense et assurant le développement de la nation, *Visions nationales, une histoire du Québec*, *op. cit.*, p. 312.

[96] «Labeurs de demain», *op. cit.*, p. 118.

[97] «L'éducation nationale», *op. cit.*, p. 170.

au Québec mais aussi partout où le peuple canadien-français se trouve. La création de la conscience nationale constitue, d'après Groulx, la condition *sine qua non* de son apparition : «L'État français, il n'est d'ailleurs au pouvoir de personne de le créer artificiellement. Il existera lorsque nous en aurons créé les organes vitaux, et que ces organes, une âme puissante pourra les articuler. C'est pourquoi j'estime que ce n'est pas perdre son temps que de former la race de Canadien français qui sera la première richesse du futur État et qui aura, dans l'esprit et dans la volonté, assez d'audace, assez de force, pour nous forger ce grand avenir.[99]»

Une lettre (22 février 1936) à Pierre Chaloult, du journal *La Nation*, montre bien la logique groulxiste à propos de la question de la séparation. Groulx soutient qu'il aurait recommandé la séparation dans l'enquête de 1922. «Que depuis toujours, explique-t-il, notre avenir me soit apparu sous l'aspect d'un Canada français indépendant, il me serait bien difficile d'en disconvenir.[100]» Il ajoute que, dès ses premiers écrits, tels la *Croisade d'adolescents* en 1914, «cet idéal politique et national[101]» a été proposé à ses jeunes étudiants. «Toutefois, précise-t-il, pour réaliser cet idéal, ai-je jamais préconisé une rupture brusquée de la Confédération ? C'est une autre question.[102]» Il prend donc bien soin de préciser à son interlocuteur qu'il n'a jamais voulu «provoquer» ou «précipiter» le séparatisme. D'ailleurs, il juge que l'état mental de la nation ne permet pas d'envisager cette solution : «Dans l'état actuel de dépression morale, ou mieux de nihilisme moral et national, où nous nous débattons, nous jeter en cette aventure n'aboutirait pour nous qu'à changer de maîtres et de chaînes.[103]» En d'autres termes, la question d'une rupture avec le Canada est subordonnée à l'idée selon laquelle il faut avant tout créer une conscience nationale forte et sûre d'elle-même.

C'est donc en toute logique qu'il se défend d'être séparatiste[104], ce qu'on lui a d'ailleurs reproché : «[E]n certains milieux on me reproche volontiers mes hésitations, mes balancements entre le

---

[98] *Ibid.*, p. 170.
[99] *Ibid.*. 168.
[100] Cité dans *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 157.
[101] *Ibid.*, p. 157.
[102] *Ibid.*, p. 157.
[103] *Ibid.*, p. 157-158.
[104] *Mes mémoires*, 1974, tome IV, p. 331.

fédéralisme et l'indépendantisme[105]. Je n'ai jamais caché ma répugnance à me mêler de politique, à prendre parti en cette matière.[106]» Il faut admettre, rappelle Susan Mann Trofimenkoff, qu'il ait pu un temps, en 1922, flirter avec l'idée de la séparation, puisqu'à cette époque, «l'empire britannique présente tous les signes d'un effondrement imminent [...].[107]» Plus précisément, il aurait cru, confesse-t-il, «à l'hypothèse d'une rupture de la Confédération. La rupture n'ayant pas eu lieu, notre hypothèse ne s'étant pas accomplie, je suis revenu à l'idée de l'État français dont je ne démordrai plus.[108]» Mais lui-même de préciser, dans le même passage, qu'il ne s'agit là, au fond, que «d'une digression[109]». Pourtant, certains propos laissent songeurs et on ne peut totalement exclure qu'il songe à la séparation. En particulier à la fin de sa vie, quand il affirme à un journaliste venu l'interroger sur l'avenir du Canada que celui-ci paraît bien sombre : «Peu à peu mes idées se sont concrétisées, renforcées sur quelques-uns des problèmes qu'on me soumet ; et par exemple, l'avenir, je m'en convaincs de plus en plus, n'est pas au régime fédératif au Canada, pays fait de trop grosses parties pour n'en point venir à rêver d'indépendance ou de quelque chose d'assez proche.[110]»

De toute façon, qu'il n'ait pas été séparatiste ne fait nullement de Groulx un penseur apolitique, car il est plus fondamental, selon une perspective «métapolitique», de créer les conditions favorables à l'émergence d'un État français capable de réconcilier l'organisme national avec le pouvoir politique, que de séparer le Québec du Canada. La première condition pour que naisse l'État français est donc celle du réveil du peuple canadien-français, jugé inconscient de son destin par Groulx. Il faut créer une véritable âme sur laquelle reposera cet État français. Un État reposant sur une nation inconsciente d'elle-même, donc sans âme, ne serait ni plus ni moins qu'un tombeau : «Pourtant si cette race d'hommes a changé d'âme, trouvant la sienne trop lourde à porter ; si plus rien ne la distingue de son entourage que la tragédie de son abdication, cette race d'hommes pourra compter pour dix à quinze millions d'âmes ; elle pourra former un État politique puissant, regorger de

---

[105] Sur les hésitations de Groulx, on consultera avec profit l'ouvrage de Guy Frégault, *Lionel Groulx tel qu'en lui-même*, Montréal, Leméac, 1978.
[106] *Mes mémoires*, 1974, tome IV, p. 341.
[107] *Visions nationales, une histoire du Québec*, *op. cit.*, p.312.
[108] *Mes mémoires*, *op. cit.*, p. 348.
[109] *Ibid.*, p 348.
[110] *Ibid.*, p. 320.

richesses matérielles; elle n'empêchera point que ce pays n'ait la mélancolie d'un tombeau.[111]»

On retrouve donc une visée «métapolitique» ancrée au sein de la pensée de Groulx : commençons, préconise-t-il, par créer une race d'authentiques Canadiens français pour en faire la base du futur État français. C'est ainsi qu'à suivre son raisonnement, la création d'un tel État ne peut être que l'aboutissement d'un long travail de préparation intellectuelle, puisqu'il s'agit de créer une âme canadienne-française forte capable d'engendrer un État français fort. «Il est beau, écrit-il, de se gargariser des mots de l'indépendance du Québec. Encore vaudrait-il mieux préparer la génération de l'indépendance.[112]»

Certes, il faut reconnaître que Groulx n'est pas un penseur politique au sens classique du terme, qu'il n'a pas développé une pensée, ou philosophie politique, *per se* à la façon des Machiavel, Hobbes ou Burke. Au plan de l'action politique partisane, il est également exact de considérer sa pensée comme apolitique, la thèse d'André J. Bélanger gardant toute sa pertinence. Mais l'on ne peut se contenter de prendre en compte cette seule dimension : ce serait disqualifier l'aspect politique de la pensée de Groulx en regard de critères qui n'étaient pas les siens. La question du politique, chez lui, concerne plutôt les rapports du politique et du national. En ce sens, une philosophie politique émerge de son nationalisme organiciste, celle-ci étant essentiellement articulée autour de l'autonomie du politique à l'endroit du national, et l'État français constitue l'emblématique figure de la réconciliation entre les deux sphères. J'estime donc que Groulx a élaboré une «manière apolitique de faire de la politique[113]».

Mais voilà, comment créer la génération qui sera à la base de l'État français ? Deux grands moyens sont, à cet égard, jugés indispensables, l'un centré directement sur l'élite intellectuelle canadienne-française, l'autre, sur l'éducation nationale. Groulx exhorte l'intelligentsia canadienne-française à

---

[111] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 73.

[112] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 119.

[113] Je reprends ici le titre d'un article que j'ai publié sur le sujet («Lionel Groulx, ou la manière apolitique de faire de la politique» *Égalité. Revue acadienne d'analyse politique*, no. 44-45, automne 1998-hiver 1999). J'en profite pour dire que le titre m'a été inspiré par un commentaire de Maurice Bardèche à propos de la «Nouvelle Droite» française, voir Pierre-André Taguieff, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite"...», *op. cit.*, p. 55.

s'investir totalement dans le projet de renaissance nationale. Par elles-mêmes, les masses sont incapables de se diriger, elles ont besoin des lumières des intellectuels pour être entraînées dans la bonne direction : «Quand l'on scrute ce que l'on appelle les aspirations ou les mouvements populaires, l'on frémit à la pensée que ces entraînements irrésistibles et subits, où des millions d'hommes décident de leur destin, ont pris leur origine et leur élan sous la lampe d'un écrivain ou d'un philosophe, en quelques phrases ou quelques métaphores tracées tranquillement sur le papier.[114]»

Plus précisément, on verra ci-après que l'élite intellectuelle, les «travailleurs de l'esprit» pour reprendre une des expressions de Groulx, est conviée à travailler pour la nation. Groulx demande aux intellectuels canadiens-français d'être de leur nation et de leur race. Il espère, en particulier, que des chefs se lèveront pour venir guider le «petit peuple». Enfin, dans le septième chapitre, on découvrira qu'il élabore toute une philosophie de l'éducation visant essentiellement à revivifier l'esprit national et à créer des chefs pour la nation.

---

[114] «Nos responsabilités intellectuelles», *Orientations*, *op. cit.*, p. 22.

CHAPITRE SIX

Le rôle de l'élite

Le cinquième chapitre s'est clos sur l'idée selon laquelle il faut qu'émerge un État français, réconciliant le politique et le national. Dans *Paroles à des étudiants*, il soutient que le relèvement national ne surviendra que si l'élite intellectuelle et les chefs canadiens-français y prennent part : «Étudiants, étudiantes, préconise-t-il, quand vous discutez de la possibilité de la survivance ou d'un relèvement national, n'oubliez pas la part de volonté qui peut s'insérer dans la vie d'un peuple par une élite, sous l'influence d'une école ou d'un chef.[1]»

Pour bien comprendre sa conception de l'élite (intellectuels et chefs) et ce qu'il attend d'elle, il faut revenir à son organicisme. Selon ce mode de pensée, si le bon fonctionnement d'un organisme naturel dépend du travail accompli par chacune de ses cellules, il en va ainsi pour un organisme national. Au plan social, cela veut dire que chaque individu a une tâche particulière à accomplir au sein de la structure générale de la société ou de la nation. Dans cet esprit, l'élite intellectuelle joue un rôle crucial. On verra qu'aux yeux de Groulx, il revient à cette élite d'être des chefs de file, d'indiquer la voie à suivre et de guider le peuple tel le berger conduisant son troupeau : il ne veut en effet nullement d'une élite soucieuse de faire accéder à une plus grande autonomie intellectuelle le plus grand nombre possible d'individus. Estimant que la survivance ne sera possible que si les élites et les chefs prennent en charge le destin de la nation, Groulx espère créer une «mystique» qui porterait la cohésion nationale à son plus haut niveau, car il faut toujours se rappeler que la nation, selon lui, n'a pas conscience d'être (cf. chapitre cinq).

Avant de nous pencher sur la nature de ses attentes face à l'élite, il faut bien nous rendre compte du fait que ses attentes impliquent une manière particulière d'envisager le travail intellectuel, laquelle n'est pas sans présenter de profondes analogies structurelles avec la pensée de Martin Heidegger, mais aussi celle de l'écrivain nationaliste français Maurice Barrès. En effet, pour mieux

---

[1] 1941, p. 79-80

comprendre ce que Groulx attend des intellectuels, un petit détour philosophique est nécessaire. Si je parle de Barrès et Heidegger, c'est que le premier, un des nationalistes français les plus influents de son époque, est bien connu de Groulx, alors que le second est certainement un des philosophes à avoir légué une des plus impressionnantes œuvres philosophiques à la postérité[2]. On verra que les intellectuels sont obligés, pour faire œuvre «authentique», comme le dirait Heidegger, de s'abandonner au destin historique de la nation dont ils sont les membres : tant chez Groulx que chez Barrès et Heidegger, on retrouve cette même soumission au destin national.

Conception de l'élite

Avant d'en arriver à Heidegger, je vais d'abord présenter la conception barrésienne de l'intellectuel, Groulx ayant fréquenté l'œuvre de l'écrivain français. D'ailleurs, dans certains de ses textes des années dix, Groulx se réfère explicitement à Barrès[3]. Certes, dans ses Mémoires, il affirme ne pas partager les thèses de l'écrivain, mais il admet avoir vu en lui un maître du style[4] (ce qui n'est pas étonnant puisque, selon Michel Winock, en France même, Barrès a surtout eu de l'influence «par son sens de la formule, de la métaphore, de l'évocation» plutôt que par sa «rigueur théorique[5]»).

---

[2] Heidegger est avec Wittgenstein et quelques autres un des plus grands philosophes du XX[e] siècle. Avec sa critique de la modernité politique, il a mis en place un cadre de pensée dont plusieurs se sont inspirés. Michel Foucault, par exemple, disait que : «Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger.» (Cité par Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, 1985, p. 105). En somme, montrer les analogies entre Heidegger et Groulx, ce n'est pas vouloir faire de ce dernier un nazi, mais remettre son œuvre en contact avec un des plus importants courants de pensée du XX[e] siècle.

[3] Par exemple, dans un discours en juin 1912, «Les traditions des lettres françaises au Canada» et dans l'article «La neuvième croisade», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 18 et 25. Par ailleurs, si Groulx dit se méfier des idées barrésiennes, la raison en est probablement la même que pour Maurras, c'est-à-dire, comme le dit Zeev Sternhell, que Barrès ne s'intéressait pas à la «métaphysique chrétienne», et il avait une conception instrumentale de la religion, l'accent étant mis sur les «vertus sociales» du catholicisme plutôt que sur la foi. Voir Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Asheri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Gallimard, 1994 [1989], p. 168-169.

[4] *Mes mémoires*, tome I, p. 79.

[5] *Nationalisme, antisémitisme, fascisme en France*, Éditions du Seuil, 1990, p. 21.

Barrès s'est vigoureusement dressé contre la modernité libérale et démocratique[6]. Prenant le contre-pied de la philosophie des Lumières, laquelle affirmait la possibilité pour l'individu de s'arracher de ses «déterminations naturelles» (cf. chapitre un), l'écrivain récuse totalement la capacité pour l'individu de s'émanciper de son milieu national. L'individu, selon Barrès, doit obéir au déterminisme de la terre et des morts. C'est pourquoi Barrès est profondément révulsé par l'idée d'une raison individuelle s'affirmant orgueilleusement à la face du monde. Ainsi que l'écrit Zeev Sternhell : «À un rationalisme qui "veut ignorer les collines éternelles", Barrès oppose l'expérience, aux ressources de la raison individuelle ce "trésor lentement formé" qu'est la raison collective, elle-même formée par les forces de l'inconscient national.[7]» Pour Barrès, l'autonomie intellectuelle est littéralement une fiction. La raison, écrit-il dans son roman *Le jardin de Bérénice*, «perpétuellement s'égare[8]». Il affirme également que l'intelligence est une bien «petite chose à la surface[9]» de l'individu. Dans le même sens, Barrès attaque la notion de vérité. Citant Jules Soury, son mentor, il écrit dans ses *Cahiers*, que «[l]a vérité, les vérités, il n'y en a pas.[10]» Or, pour éviter l'anarchie intellectuelle qu'entraîne une telle position, et on verra plus loin que Heidegger fait la même chose, Barrès se réfugie dans le cocon national, celui-ci devenant le seul endroit où l'exercice de la pensée peut avoir encore un quelconque sens.

En effet, l'opposition à la raison et à la vérité amène Barrès à s'en remettre à l'esprit national, étalon à partir duquel toute réalité sera jugée. S'il en est ainsi, c'est que la nation, du fait de son antériorité historique, exprime davantage de sagesse que la raison individuelle, celle-ci n'étant qu'une parcelle de l'inconscient collectif national. Car, selon Barrès, c'est plutôt la nation qui s'exprime à travers l'individu, idée avancée, entre autres, dans *Les Déracinés* : «Certains Allemands ne disent pas *je pense* mais *il pense* en moi[11]». Le *il*, ce sont les morts reposant dans le sol de la nation et qui constituent l'esprit de la nation, seule véritable réalité. La vérité n'existe donc que par rapport à la nation : «L'ensemble de ces rapports justes et vrais entre des objets donnés et un homme déterminé, le Français, c'est la vérité et la justice françaises. Et le

---

[6] Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, Gallimard, 1997, p. XXXII- XXXIII.
[7] *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Armand Colin, 1972, p. 271.
[8] Cité par Sternhell, *Maurice Barrès...*, *op. cit.*, p. 271.
[9] Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, Gallimard, 1997, p. XXXI.
[10] Cité par Sternhell, *Maurice Barrès,... op. cit.*, p. 268.

nationalisme net, poursuit-il, ce n'est rien autre que de savoir l'existence de ce point, de le chercher et l'ayant atteint, de nous y tenir pour prendre de là notre art, notre politique et toutes nos activités.[12]» Dans cette optique où seule compte la nation, la question de la culpabilité de Dreyfus, lors de la fameuse affaire du même nom, ne se pose pas, pour Barrès, en termes d'une vérité judiciaire à établir. Car la culpabilité du capitaine Dreyfus se déduit de sa race et parce que l'intérêt national le commande. En d'autres termes, la «raison individuelle» doit se soumettre à la «raison nationale[13]» pour confirmer la préséance du national sur l'individuel.

L'intellectuel[14] est, dans cette logique, le porte-parole de la nation ou le véhicule qui permet à l'âme de la nation de s'exprimer. Ainsi, l'intellectuel n'a guère le choix de se plier au déterminisme le liant à sa nation. Barrès a mis cette conception très tôt en pratique lorsqu'il écrit dans la revue *Les taches d'encre* (1886) : «À nous il appartient de conserver le génie de la France, de l'aider en ses transformations, de le réaliser selon nos appétits [...].[15]» En ce sens, une collaboration profonde doit s'instaurer entre l'élite et le peuple : «Nous devons collaborer, nous les intellectuels, avec nos soldats et nos administrateurs.[16]» En fait, il s'agit beaucoup plus que d'une simple coopération, car un véritable intellectuel est celui qui entre en harmonie organique avec le peuple dépositaire de l'esprit national. En somme, l'intellectuel doit se mettre au service de la nation pour la préserver et l'aider à s'épanouir.

Cette conception de l'intellectuel valorise également les hiérarchies qui existent au sein de la nation. «Un peuple, une région qui manquent d'aristocratie n'ont plus de modèle, de direction vers laquelle se perfectionner», avance-t-il dans ses *Cahiers*[17]. Et à la tête de l'aristocratie devait se retrouver le chef. Barrès attendait ardemment la venue d'un chef qui vienne incarner l'âme du peuple, moment qu'il crut arrivé avec le général Boulanger : «Qu'importe son programme, écrit-il à

---

[11] Cité par Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 553.
[12] *Scènes et doctrines du nationalisme,* tome I, p. 13, cité par Sternhell, *Maurice Barrès... op. cit.*, p. 272.
[13] Sternhell, *Maurice Barrès...*, *op. cit.*, p. 277.
[14] En réalité, Barrès est anti-intellectuel lorsque l'intellectuel représente le rationalisme. C'est avec l'affaire Dreyfus, selon Sternhell, que Barrès accole une valeur péjorative au terme intellectuel, alors qu'auparavant lui-même se décrit comme tel. Sternhell, *ibid.*, p. 274.
[15] Cité par Henri Massis, dans *La pensée de Maurice Barrès*, 1909, Mercure de France, p. 15.
[16] Cité par Sternhell, *Maurice Barrès...*, *op. cit.*, p. 274.
[17] Tome 10, Plon, 1917, p. 74, cité par Michel Winock, *op. cit.*, p. 369.

propos du célèbre général, c'est en sa personne qu'on a foi. Mieux qu'aucun texte, sa présence touche les cœurs, les échauffe. On veut lui remettre le pouvoir parce qu'on a confiance qu'en toute circonstance il sentira comme la nation.[18]» Nous verrons, à la fin de ce chapitre, que Groulx juge de la valeur des chefs à l'aide de ce critère et, qu'à ses yeux, un vrai chef se doit d'incarner la nation. Voilà rapidement esquissée la pensée barrésienne en ce qui concerne la vérité, le rôle de l'intellectuel et celui du chef.

La pensée barrésienne aura une singulière influence sur le nationalisme. L'historien Zeev Sternhell fait même de l'écrivain français un précurseur du fascisme et du nazisme au sens où il aurait été l'un des premiers à fournir une armature intellectuelle à cette idéologie, la formule barrésienne de la terre et des morts ayant trouvé son équivalent dans celle, allemande, du sol et du sang[19]. Par exemple, Jean-Marie Domenach, dans un article à saveur hagiographique, fait de Barrès un penseur annonçant la révolution conservatrice allemande[20]. Il appartient d'ailleurs à un philosophe allemand d'avoir donné l'expression la plus achevée de cette conception de l'intellectuel.

Considéré comme l'un des philosophes les plus importants du XX^{e} siècle, Heidegger est probablement le plus illustre représentant d'une forme de pensée qui, tout en cherchant à promouvoir une nouvelle conception philosophique, aboutit malgré tout son génie à une solution platement nationaliste. Auteur d'un important ouvrage sur la pensée politique de Heidegger, Richard Wolin fait remarquer que l'on trouve dans l'œuvre heideggerienne «un mépris étudié pour les modes traditionnels d'argumentation et de discours philosophiques, qui est un produit de la compréhension que Heidegger a de lui-même : un intellectuel iconoclaste et un destructeur de traditions [...].[21]»

L'important pour mon propos, c'est que le «mépris» à l'endroit de la rationalité s'articule autour d'une conception particulière de la vérité, celle-ci débouchant, paradoxalement compte tenu de ce que Heidegger pensait de lui-même, sur la soumission aux traditions nationales. Dans un essai sur

---

[18] Cité par Winock, *ibid.*, p. 45.

[19] *Naissance de l'idéologie fasciste*, *op. cit.*, p. 31.

[20] «Barrésisme et révolution conservatrice», dans *Barrès. Une tradition dans la modernité*, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1991, p. 139-143.

la vérité, Heidegger explique que la liberté constitue «l'essence de la vérité.[22]» Or, si la liberté est au fondement de la vérité, alors la définition qu'il en donne devient fondamentale pour saisir ce qu'est la vérité. Aux yeux du philosophe, la liberté, c'est le «dévoilement de l'étant[23]». C'est seulement en se dévoilant que «l'étant» peut «ek-sister». La «véritable ek-sistence» est donc celle où un «étant» se dévoile : «L'ek-sistence, enracinée dans la vérité comme liberté, écrit Heidegger dans son obscur jargon, est l'ex-position au caractère dévoilé de l'étant comme tel.[24]» Il en ressort, si mon interprétation est exacte, que la vérité en tant que «laisser-être de l'étant», ne représente pas un processus de vérification entre les faits et la théorie ainsi qu'on peut le penser : «La "vérité", soutient le philosophe, n'est pas une caractéristique d'une proposition conforme énoncée par un "sujet" relativement à un "objet", laquelle alors "aurait valeur" sans qu'on sache dans quel domaine; la vérité est le dévoilement de l'étant grâce auquel une ouverture se réalise.[25]» En d'autres termes, ceux de son œuvre maîtresse, *Être et Temps*, la vérité va de pair avec le dévoilement de l'Être : «Être-vrai (vérité) veut dire être-dévoilant.[26]» L'élément central de la conception heideggerienne de la vérité, c'est de faire de l'existence l'ultime critère de la vérité. «Dans une philosophie de l'existence comme celle de Heidegger, écrit Wolin, tous les contenus et vérités traditionnels ont perdu de leur substance; et ce qui reste est la *facticité nue*, le simple fait de l'existence.[27]»

En conséquence, le philosophe avance dans *Être et temps* que «[l]a vérification se fait sur la base de l'étant qui se montre lui-même.[28]» D'après Heidegger, il n'y a donc pas de vérité objective à rechercher : la vérité *est* existence. Ainsi, explique le philosophe Gunnar Skirbekk, «[q]uand un grand homme politique, plein de pouvoir et de volonté, réussit à ouvrir un nouveau monde, c'est une aventure de vérité, tout simplement parce qu'il ouvre [c'est-à-dire que l'être se révèle au monde].[29]»

---

[21] *La politique de l'être. La pensée politique de Martin Heidegger*, Éditions Kimé, 1992, p. 41.
[22] *De l'essence de la vérité*, E. Nauwelaerts et Joseph Vrin éditeurs, 1948, p. 79.
[23] *Ibid.*, p. 85.
[24] *Ibid.*, p. 86.
[25] *Ibid.*, p. 87.
[26] Gallimard, 1986, p. 270.
[27] *La politique de l'être*, *op. cit.*, p. 61.
[28] *Être et temps*, *op. cit.*, 269-270
[29] *Rationalité et modernité*, L'Harmattan, 1993, p. 33.

Mais, comment faire pour juger d'une existence authentique ? Plus exactement, est-ce que cela signifie que tout homme arrivant au pouvoir est vérité ? Pour échapper à l'anarchie dans laquelle sa pensée sombre, le philosophe de l'Être se replie, selon Wolin, sur le concept *d'historicité,* qui devient le critérium pour juger de l'authenticité d'une existence. En clair, et c'est là la conséquence la plus importante pour mon propos, la soumission de l'étant au destin historique de la nation devient le critère d'une existence véritable. Bien qu'il emprunte des chemins plus philosophiques que Barrès, Heidegger fait également de l'existence authentique celle qui, se tournant vers le passé, prend conscience de son inscription particulière dans un «continuum historique». «L'historicité, explique Wolin à propos du philosophe, est *un mode de temporalisation authentique, tourné vers le passé*: le Dasein se met en relation avec un continuum historique signifiant, et donne ainsi un contenu et une direction à sa projection dans l'avenir.[30]»

Selon Jürgen Habermas, c'est en 1929, au contact de Ernst Jünger, que survient un tournant dans la philosophie heideggerienne. Celle-ci, individualiste jusqu'alors, se transforme «de telle façon que l'appel historique lancé par un destin *collectif* prend le dessus.[31]» Ce n'est plus l'étant qui «ek-siste» mais un «Nous». Et l'étant existe seulement s'il se soumet au destin du «Nous» national allemand. Paradoxalement, Heidegger, qui se considère comme un penseur en rupture avec la tradition philosophique occidentale, s'abandonne bêtement au nationalisme agressif du nazisme voyant là une promesse de résurrection nationale. À partir de 1933, il professe donc, pour reprendre les termes de Habermas, un «nationalisme sans fard[32]».

En conséquence, explique Wolin, le philosophe demande aux intellectuels de se mettre au service de la nation, le produit de leur travail intellectuel ou artistique devant être, au sens fort du mot, une véritable ode à la nation : «Le but final de l'œuvre — qu'il s'agisse de l'œuvre d'art, de l'œuvre de pensée ou de l'œuvre étatique — est plutôt de définir la destinée historique d'une nation.[33]» Fermement opposé à la liberté d'expression, le philosophe espère et demande à tous les

---

[30] *La politique de l'être, op. cit.*, p. 100 et 121.
[31] *Textes et contextes, op. cit.*, p. 180.
[32] *Ibid.*, p. 183.
[33] *La politique de l'être, op. cit.*, p. 162.

intellectuels de se mettre au «service du travail», au «service militaire» ou au «service du savoir[34]». Le philosophe affirme donc qu'une œuvre artistique ou intellectuelle n'a de grandeur véritable qu'à la condition d'être «enracinée» dans une tradition nationale. «D'après notre expérience et notre histoire humaines [...], écrit-il, je sais que toute chose essentielle et grande a pu seulement naître du fait que l'homme avait une patrie et qu'il était enraciné dans une tradition.[35]» En d'autres termes, tout travail intellectuel, pour être authentique, exige d'être enraciné dans une tradition nationale. Le philosophe n'a que mépris pour ceux se vouant à des «systèmes conceptuels artificieusement construits» : au contraire, croit-il, l'intellectuel ne peut rester impassible devant la «détresse (*Not*) de l'être-là historique[36]» du peuple. Il oppose donc la «*vôlkische Wissenschaft*» —la science enracinée dans la communauté du peuple — à la «*boden-und-machtlos*[37]» —la pensée privée de sol et de puissance, c'est-à-dire celle de l'intellectuel qui fait fi de son appartenance à une tradition nationale. Ainsi qu'il l'affirme dans son fameux discours de Rectorat, la pensée est soumise à ce qu'il appelle les «puissances configuratrices de l'être-là humano-spirituel», c'est-à-dire, «la nature, l'histoire, la langue, le peuple, les mœurs, l'État [...] les forces de la terre et du sang.[38]» En somme, l'intellectuel est assujetti au monde qui l'entoure.

À mon avis, c'est précisément sur la question de la résignation au destin national que l'on peut rapprocher Groulx de Barrès et Heidegger. Je précise de nouveau que je ne tiens nullement le chanoine pour un simple imitateur du philosophe. En réalité, je serais le premier surpris d'apprendre qu'il ait lu *Être et temps* ! Dans un contexte particulier et influencé plus qu'il ne veut bien l'admettre par Barrès, Groulx a produit, me semble-t-il, une pensée présentant des analogies avec celle du grand philosophe allemand. «Contre toute simplification arbitraire, écrit Domenico Losurdo, ne perdons [...] jamais de vue que le XX^{e} siècle voit fleurir, en Allemagne et hors d'Allemagne, les critiques de la modernité les plus diverses.[39]» C'est pourquoi j'estime que la parenté d'esprit avec celui à qui l'on doit la forme la plus élaborée de la critique antimoderne, permet de mieux comprendre la pensée groulxiste. En fait, cette pensée peut ainsi être située dans

---

34 *Ibid.*, p. 141.
35 Cité par Wolin, *op. cit.*, p. 73, note 44.
36 Domenico Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, PUF, Actuel Marx, 1998, p. 49.
37 *Ibid.*, p. 49.
38 *Ibid.*, p. 79.
39 *Ibid.*, p. 222.

un système philosophique systématique et cohérent. Notamment, on trouve chez Groulx, Barrès et Heidegger une démarche similaire, c'est-à-dire impliquant la même soumission au destin de la nation. On verra que Groulx demande aux intellectuels de révéler «l'être-là» du Canadien français : la mission qu'il attribue aux intellectuels ne consiste pas à rechercher la vérité, mais bien plutôt à *être*.

De prime abord, on peut penser que la conception groulxiste de la vérité, parce qu'elle s'appuie sur le catholicisme, diffère essentiellement de celle du philosophe allemand. «La puissance expansive de la vérité ne tient pas tout d'abord à la force, non plus qu'à l'étendue du foyer qui la reflète, mais à la substance même de la vérité.[40]» D'une part, il ne peut associer la vérité seulement à «l'étendue du foyer qui la reflète», puisque le «petit peuple» n'est nullement en mesure de se prévaloir d'une politique de puissance. En fait, à cette aune, la vérité serait américaine. Par ailleurs, si la vérité n'est pas attachée à la puissance, cela ne veut pas dire, comme nous allons le voir, qu'elle ne soit pas reliée à l'existence. D'autre part, il ne faut pas oublier, ainsi qu'il a été dit au troisième chapitre, que le catholicisme a été mis au service du nationalisme. Nous allons constater que Groulx délaisse la conception de la vérité entendue comme une et valide pour toutes les époques, pour se rabattre sur la notion de tradition. À mon sens, celle-ci joue chez lui le même rôle théorique que le concept d'historicité chez le philosophe allemand. À la manière de Barrès et Heidegger, Groulx croit en effet à la valeur intrinsèque de l'enracinement dans une tradition nationale particulière. On verra qu'il s'agit là du point de contact entre les deux penseurs.

C'est notamment à l'occasion d'un discours pour le Deuxième congrès de la langue française tenu à Québec en 1937 — où il prononce son fameux «notre État français, nous l'aurons» —, qu'il explique sa conception de la tradition. En cette circonstance, il exprime son profond désaccord avec ceux qui voient dans les habitudes familiales, telle la bénédiction paternelle, de «menues coutumes» relevant du folklore. Au contraire, insiste-t-il, ces «menues coutumes», loin de n'être que des survivances d'un passé archaïque, sont l'expression d'une tradition plus profonde, comme l'exprime le passage suivant : «Traditions, si l'on veut, mais fleurs ou fruits d'un tradition plus vraie, plus profonde, où chacun aperçoit l'esprit chrétien de la famille, l'autorité chrétienne,

---

[40] «Nos responsabilités intellectuelles», dans *Orientations*, *op*, *cit.*, p. 47.

patriarcale du père, elles-mêmes rattachées à la grande tradition catholique de notre race.[41]» La tradition revêt ainsi une importance vitale à ses yeux puisque c'est grâce à elle que le Canadien français reste véritablement conscient de son être historique. La citation suivante est une belle illustration de l'importance attachée par lui à la tradition. En particulier, elle montre le lien qu'il établit entre tradition et organicisme. D'après Groulx, la tradition est, en quelque sorte, le code génétique de l'organisme national : «Tradition veut dire livraison, transmission. Et puisqu'il s'agit de la transmission d'un legs moral, et d'une transmission par un organisme vivant, en évolution constante, forcément la réalité s'impose d'un legs moral qu'on peut supposer identique à soi-même en son fond, mais qui, de génération en génération, ne laisse pas de se modifier, de s'enrichir d'éléments nouveaux.[42]» Ainsi, dans l'histoire du développement de la race, la tradition est d'une importance cruciale en tant que révélateur du «plan architectural selon lequel un peuple bâtit son histoire, alors que, fidèle aux impulsions spécifiques de son âme, il vit, créé, évolue, mais sans jamais briser ses lignes de fond, restant consubstantiel à son passé, à ses ancêtres, au génie de sa race.[43]»

Aux yeux de Groulx, la tradition n'a pas le caractère statique et folklorique que ses détracteurs lui prêtent. Elle constitue au contraire le principe de vie d'un organisme en développement. C'est pourquoi il parle d'une «tradition vivante[44]». À juste titre d'ailleurs si l'on se place dans la logique de Groulx, puisque tout en garantissant à l'être national de rester conforme à ses racines, la tradition doit également lui permettre d'évoluer, c'est-à-dire de s'adapter au nouvel environnement qui devient le sien au fil du temps.

Tout au long de ce discours, le chanoine élabore donc l'idée selon laquelle la tradition représente la vérité du peuple, le plan ou le socle sur lequel il est impératif de fonder l'existence de la nation dans l'avenir. Alors que Barrès parle d'enracinement et Heidegger emploie le concept d'historicité, Groulx parle de tradition : mais les trois concepts insistent sur la nécessité de bâtir sur le passé et sur l'importance de l'enracinement dans un tuf national particulier. Ainsi que nous le verrons,

---

41 «L'histoire, gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 192.
42 *Ibid.*, p. 192.
43 *Ibid.*, p. 192-193.
44 *Ibid.*, p. 191.

cela veut dire que les intellectuels, pour avoir une pensée forte, devront être enracinés dans un «terroir» particulier, car c'est là que réside la vérité d'une existence authentique.

Le rôle de l'intelligentsia

D'après Groulx, le premier appelé dans l'entreprise de relèvement national demeure le prêtre, en particulier parce qu'il aurait historiquement rendu possible la survivance canadienne-française. Comme autrefois, c'est à lui qu'appartient la mission de canaliser l'ensemble des efforts et des actions. On peut d'ailleurs estimer que c'est dans cet esprit que lui-même conçoit sa vocation de prêtre : le sacerdoce lui permet en effet d'être au cœur de l'action et d'être en mesure de faire bouger les choses, ainsi qu'il s'en confesse dans une lettre à deux élèves, Lewis Gardiner et Louis Turgeon, de la classe de rhétorique du Séminaire Ste-Thérèse: «Quel est l'être au monde qui plus que le prêtre, a besoin d'être un homme d'action ?[45]».

Il faut bien comprendre cependant qu'il parle avant tout d'action intellectuelle. Bien entendu, il n'emploie pas une telle expression, mais ainsi qu'il l'explique aux convives réunis en son honneur, l'action du prêtre est déterminante au plan de ce type d'action. En effet, il affirme que «le rôle du clergé n'est pas d'enseigner les moyens tactiques ou techniques d'une libération. Son rôle, c'est toujours, dans la réforme de la cité, de travailler les esprits, les âmes par le dedans. [...] C'est de préparer l'état moral qui prépare la libération.[46]» En ce sens, le prêtre ne joue pas seulement le rôle d'un pasteur guidant son troupeau : il est également celui qui donne au troupeau l'idée même qu'il forme une telle chose. Il lui appartient de «former des libérateurs, des têtes bien faites et des cœurs solides.[47]» Bref, le prêtre crée le sentiment collectif permettant à la nation de se libérer.

L'impression ici produite, en conformité avec ce que l'on a vu au troisième chapitre est la prédominance de la figure de l'intellectuel nationaliste sur celle du prêtre, lequel apparaît nettement plus soucieux de créer un état d'esprit que de sauver les âmes individuelles. Groulx semble d'ailleurs lui-même en avoir eu bien conscience, puisqu'il avoue avoir éprouvé «d'angoisse» de

---

[45] *Lionel Groulx, Correspondances*, tome I, *op. cit.*, lettre 263, 12 avril 1903.
[46] «Au soir de mon cinquantenaire de sacerdoce», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 215.
[47] *Ibid.*, p. 215.

choisir entre son «métier d'intellectuel» et son «activité sacerdotale[48]». Certains extraits de son testament, dont quelques-uns sont publiés dans ses Mémoires, montrent qu'au terme de sa vie, il s'est rendu compte que l'action sacerdotale a été supplantée chez lui par l'action nationaliste : «[P]rêtre, j'ai fait peu de ministère auprès des âmes. Ce fut l'une des nostalgies de ma vie.[49]» Bref, la survivance du «petit peuple» semble l'avoir davantage préoccupé que le sauvetage des âmes.

Plus globalement, tous les intellectuels sont expressément conviés à créer le sens national. C'est probablement dans son premier recueil d'articles, *Dix ans d'Action française*, que la thèse selon laquelle les diverses productions de l'esprit doivent exprimer l'âme du peuple est le mieux articulée. Dès 1912, alors que Groulx est presque au mitan de la trentaine, il lui importe déjà beaucoup, ainsi qu'il le clame à l'occasion du Congrès de la langue française, que la «littérature d'un peuple» soit «consubstantielle[50]» à celui-ci. La littérature, explique-t-il en faisant allusion à Maurice Barrès, doit être une émanation de la culture nationale, car «les Déracinés seront toujours, quoi qu'on fasse, d'une espèce inférieure.[51]» Employant une image organique chère à Barrès, celle de l'arbre, il explique qu'un écrivain déraciné ressemblerait à ces érables plantés en Bretagne qui, une fois entaillés, ne produisent aucune sève. La «sève pure et vigoureuse» ne peut provenir que d'un arbre enraciné «dans les débris des ancêtres morts.[52]» Cela fait également songer à la critique heideggerienne dirigée contre les «littérateurs» et les «déracinés (*Bodenlosen*)[53]», c'est-à-dire ceux qui pensent sans tenir compte de l'historicité.

De nouveau, en 1917, Groulx avance l'idée selon laquelle le sens profond du travail intellectuel consiste à définir l'âme du «nous» national : «Chez nous, déclare-t-il, écrire c'est vivre, se défendre et se prolonger.[54]» En réalité, on a l'impression qu'il est en train d'annoncer la parution de son roman *L'Appel de la race* lorsqu'il interroge : «Qui donc voudra s'employer à définir avec précision notre âme de Français d'Amérique, notre âme canadienne ? Qui voudra démêler, en les

---

48 *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 195.
49 *Ibid.*, p. 321.
50 «Les traditions des lettres françaises au Canada», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 9-10.
51 *Ibid.*, p. 10.
52 *Ibid.*, p. 11.
53 Domenico Losurdo, *op. cit.*, p. 80.
54 «Une action intellectuelle», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 31.

analysant, les apports du temps et de l'histoire au tuf primitif, à la forme éternelle de notre esprit ?» [...]. «Qui nous peindra, par exemple, avec ses incidents dramatiques, le dualisme religieux et presque toujours national introduit dans nos foyers par le mariage mixte ?[55]».

Dans une conférence où il définit l'orientation de la revue *L'Action française*, Groulx établit clairement la thèse que tous les actes, même ceux de la vie courante, doivent être soumis à l'impératif suivant : «Qu'il s'agisse d'un acte grave de sa vie à poser, de relations d'affaires à nouer, d'un vote à donner, se fait-on quelquefois cette question : "Est-ce que je sers ainsi ma race ? Est-ce que j'aide mes compatriotes ?"[56]». Mais voilà, il se désole amèrement du fait qu'il y aurait eu trop peu de Canadiens français qui ont été et sont de leur race. Il regrette tout particulièrement l'absence de ceux qu'ils appellent les «travailleurs de l'intelligence», seuls en mesure d'instaurer un «esprit d'ensemble» selon son expression. Selon lui, «[n]ous avons eu trop peu d'esprits généralisateurs, à grande envergure, capables de ramasser les énergies d'un peuple et, du chaos des rêves flottants, dégager les formes de l'avenir.[57]» Un manque qui aurait eu pour conséquence d'abandonner le «petit peuple» à son triste sort, celui de s'éreinter sur son lopin de terre, inconscient de sa nature et de son destin en tant qu'entité nationale. «Pendant que le petit peuple s'absorbait sur son coin de terre ou sur ses outils, déplore-t-il, trop rarement se sont élevées les intelligences directrices, les esprits de grande lumière et de commandement, qui font collaborer les masses dans un effort d'unité.[58]»

Il ne faut pas s'y tromper : Groulx ne croit pas que les Canadiens français aient besoin d'intellectuels s'efforçant de leur enseigner à penser ou encore s'essayant à dégager des vérités (partielles) soumises à la libre discussion. Ce dont le peuple a besoin estime-t-il, c'est «d'élites qui voient haut et qui voient loin; il nous faut créer une haute direction.[59]» En ce sens, l'intellectuel n'est pas là pour défendre de grands idéaux, ainsi que le croyait un Julien Benda par exemple. Il a plutôt pour mission de magnifier le génie de la race et de la nation. «Mais quel est le puissant

---

[55] *Ibid.*, p. 40-41.
[56] «Pour L'Action française», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, 60.
[57] *Ibid.*, p. 63.
[58] *Ibid.*, p. 63.
[59] *Ibid.*, p. 64.

moyen d'accuser en relief le génie d'une race ? L'exprimer dans les œuvres de l'esprit.[60]» L'intellectuel est asservi à la cause nationale, comme il le dit dans le passage suivant : «Dès qu'une race s'est trouvé des artistes et des penseurs de génie, on peut dire qu'elle a conquis la durée.[61]» En conséquence, toujours dans la même conférence, Groulx demande aux artistes et aux écrivains de se vouer entièrement à la tâche de développer l'âme canadienne-française, celle-ci devant être forte pour résister à la menace anglo-saxonne. «C'est donc une tâche d'importance souveraine pour nos artistes et nos écrivains, que de nous garder une âme, une vie distincte, que d'accroître chaque jour les puissances de notre âme française. Comme nous avons besoin de fortifier notre jeune race, îlot solitaire, battu par l'immense vague protestante et saxonne ! [62]», s'exclame-t-il non sans lyrisme.

L'appel à fortifier les puissances de «l'âme française» est de nouveau claironné quelques années plus tard, en 1924, à l'occasion du Congrès national de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal. Se permettant même de fixer un échéancier, Groulx croit que «d'ici vingt ans», toute une «génération d'artistes et d'intellectuels» devra se consacrer à la réalisation «d'œuvres de vulgarisation patriotique» et faire en sorte que le «visage de la patrie soit enfin reconnaissable pour tous et que nul ne puisse se dispenser de l'aimer et de la servir.[63]»

Puisque l'organisme n'est pas limité au territoire québécois (cf. chapitre cinq), Groulx exhorte aussi les francophones hors Québec à prendre la défense du type ethnique français. En effet, s'adressant à des Franco-Américains, à l'occasion du Congrès de la *Fédération catholique des sociétés franco-américaines*, il leur prescrit la même médecine, si j'ose dire. Eux aussi doivent se doter d'une élite intellectuelle ; celle-ci, suggère-t-il, doit se rendre en France pour «apporter ici la discipline et tout le trésor du vieux génie», de même qu'elle aurait avantage à faire un détour par les universités d'ici[64]. Il en profite également pour rappeler que la défense du type français en Amérique n'obéit pas seulement à des motifs matérialistes (cf. chapitre quatre), puisque c'est de la défense de l'âme d'un peuple dont il est question. «Nous savons aussi, dit-il, que, dans ces luttes, dans ces résistances à l'absorption où nos frères déploient une si magnifique ténacité, affirmant, à la face des

---

[60] *Ibid.*, p. 65.
[61] *Ibid.*, p. 65.
[62] *Ibid.*, p. 65-66.
[63] «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 230.

peuples matérialisés, la prédominance des biens moraux, nous savons que parmi eux s'élabore une beauté française qui contribue à l'enrichissement de l'âme commune.[65]» Ainsi que l'indique la citation, Groulx pense que la lutte doit représenter le triomphe du spirituel sur le matériel, car il existe «des fidélités plus hautes que tous les orgueils de la terre.[66]» Le caractère spirituel de la lutte française en Amérique est donc réaffirmé.

Toujours en s'adressant aux Franco-Américains, il livre la façon dont on doit s'y prendre pour organiser la résistance. Plus précisément, il disserte sur les «organes de la propagande» qui propageront la mystique nationale dont a besoin l'organisme national[67]. Il répète la thèse selon laquelle les écrivains et les intellectuels doivent produire des livres et des journaux «vraiment expressifs de notre âme et de notre vie.[68]» À cet égard, il se montre même assez optimiste puisqu'il croit déceler un mouvement chez certains écrivains qui «nous ont donné des ouvrages où l'âme de la race et de la patrie s'incarne louablement.[69]»

Groulx élabore aussi la thèse de l'engagement des intellectuels dans *L'enseignement français au Canada* : «En définitive, explique-t-il, que demande-t-on aux travailleurs intellectuels ? Ceci tout au plus : être de leur race et ensuite de travailler avec toute leur âme.[70]» Dans cet ouvrage, Groulx consacre d'intéressants développements à ce que devraient réaliser ceux qu'il appelle les «travailleurs intellectuels». D'abord, à ses yeux, un écrivain mérite ce titre seulement s'il est enraciné dans «le tuf d'un pays ou d'une race.[71]» Pour appuyer son propos, il cite un historien, Camille Jullian, soutenant que Shakespeare et Dante doivent «une part de leur grandeur [au fait...] d'avoir été des poètes nationaux [...].[72]» Par conséquent, si ces deux monuments de la littérature ont été des génies parce qu'ils étaient enracinés dans un tuf particulier, alors, les intellectuels

---

64 «L'amitié française d'Amérique», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 186
65 *Ibid.*, p. 174.
66 *Ibid.*, p. 175.
67 *Ibid.*, p. 189.
68 *Ibid.*, p. 190.
69 *Ibid.*, p. 191.
70 *L'enseignement français au Canada, tome II, les écoles des minorités*, Éditions Leméac-Éditions d'Aujourd'hui, 1935 [1979), p. 258.
71 *Ibid.*, p. 258.
72 *Ibid.*, p. 252.

canadiens-français n'ont pas le droit de s'abandonner «aux aventures d'un esthétisme décadent[73]» ; ils doivent impérativement eux aussi magnifier le génie de la race. Certes, on pourrait en déduire qu'il invite seulement les intellectuels à descendre «sur le forum pour aider le peuple qui n'y peut rien, à résoudre les graves problèmes de la vie collective [...].[74]» Mais, il faut bien voir qu'ils ne sont pas uniquement conviés à éclairer le peuple de leur lumière particulière, qu'ils ont en outre pour mission de faire naître à la vie «l'être national». C'est pourquoi il les exhorte à «apporter à leur travail au moins une âme de Canadien français [...].[75]» L'intellectuel au sens groulxiste du terme ne doit pas être confondu avec la figure de «l'expert», l'élite ayant plutôt pour fonction de conforter le sentiment organique national . «À notre élite, intime Groulx, de nous fournir ce que j'appellerais nos deux convictions de base : conviction sur la valeur toujours actuelle de la culture française, conviction sur la valeur de notre réalité historique.[76]» Il est convaincu que l'être national survivra seulement si l'intelligentsia y apporte des efforts empressés et soutenus, puisque «[c]'est par l'élite de ses intellectuels, écrivains, penseurs, philosophes, artistes, qu'une nation projette dans la vie les monuments les plus remarquables, les plus imposants de sa civilisation ; c'est par la même élite qu'elle crée l'atmosphère spirituelle d'un pays, situe, à son point d'altitude, la pensée nationale.[77]»

De nouveau, il explique que, chez un véritable intellectuel, la pensée doit être subordonnée à une tradition nationale — à l'historicité, dirait Heidegger. Car, écrit Groulx, «[u]ne œuvre qu'aucune nation ne peut réclamer pour sienne est proprement [...une] œuvre insignifiante.[78]» Sans être des nationalistes, opine Groulx, Bossuet, Pascal, Corneille et Molière ne sont pas de bons écrivains parce qu'ils ont exprimé l'Universel en l'homme. Selon lui, «[l]e fond, le caractère de leur génie, ce qui est à eux, ce qui est spécifique et personnel dans leur œuvre et dans leur art, ce qui est incommunicable, ce n'est pas ce qui s'y trouve d'humain, mais ce qui s'y trouve de français.[79]» Il associe ainsi la valeur d'une œuvre, non à son universalité, mais à son enracinement dans le tuf

---

[73] *Ibid.*, p. 259.
[74] «Nos positions», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 272.
[75] *Ibid.*, p. 272.
[76] «Notre mission française» dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 85.
[77] *Ibid.*, p. 85.
[78] *Ibid.*, p. 89.
[79] *Ibid.*, p. 89.

d'une nation. En cela, sa critique rejoint ou rappelle celle de Heidegger quand ce dernier dénonce «d'intellectuel *freischwebend*» qui s'épuise dans la spéculation intellectuelle en élaborant une «pensée privée de sol[80]». Certes, Groulx affirme à des écrivains, lors d'une conférence au début des années cinquante, qu'ils n'ont pas nécessairement à faire du nationalisme littéraire, mais il ajoute aussitôt qu'ils n'ont pas non plus à semer la division — «l'esprit de déroute» — dans le peuple : l'intelligentsia ne peut donc pas, se permettre «de plus désolant neutralisme.[81]»

L'idée selon laquelle l'intellectuel est au service de la nation est bien présente à divers stades de sa carrière. Faire vivre l'être national : voilà la grande et impérieuse mission à laquelle l'intelligentsia est appelée par Groulx. À ses yeux, ce serait un «[d]ivorce fatal pour tout peuple», termes employés à Québec, en 1953, que de voir l'élite refuser de jouer son rôle d'éveilleur de conscience nationale auprès de la masse[82]. Il demande expressément aux intellectuels de son temps la lourde tâche *d'être*, c'est-à-dire de maintenir vivantes les traditions nationales. Lourd engagement qui exige d'eux d'être une incarnation de la race. À cet égard, il faut parler de la notion de mystique, celle-ci indiquant les sommets à atteindre.

La notion de mystique, cependant, n'est pas la mieux explicitée, ce qui s'explique peut-être par le fait qu'elle renvoie au mystère et à la croyance et qu'elle cherche à exprimer l'inexprimable. En effet, selon Ernesto Laclau, le mystique «aspire à exprimer le contact direct avec Dieu, c'est-à-dire avec quelque chose de strictement ineffable parce qu'incommensurable avec quoi que ce soit qui existe.[83]» Dans ces conditions, que peut bien vouloir dire la notion de mystique nationale ? À mon sens, pour en comprendre la signification, il faut revenir à l'organicisme de Groulx et se rappeler que, dans la logique de la pensée groulxiste, l'urgence suprême est celle de la survie de l'être national. Or, ainsi qu'on l'a vu, les membres de l'organisme n'ont plus foi en lui. Plus exactement, d'après Groulx, les Canadiens français ignorent qu'ils forment un peuple (chapitre quatre). Il importe donc par-dessus tout de créer un fort sentiment d'appartenance. Ce serait d'ailleurs en ce sens que Charles Péguy et Simone Weil utiliseraient le concept. Selon Benoît Chantre, la mystique

---

[80] Domencio Losurdo, *op. cit.*, p. 49
[81] *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 97-98.
[82] «Survivre ou vivre ?», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 147.
[83] *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, La découverte, M.A.U.S.S, 2000, p. 129.

serait, pour les deux intellectuels français , «le moteur de l'enracinement [et] de la réinsertion d'une mémoire au cœur d'une modernité amnésique.[84]»

Groulx veut aussi faire de la mystique un «moteur de l'enracinement» et, plus exactement, le principe actif de la reviviscence nationale si ardemment désirée. «Il faut [...] une mystique à notre action[85]», écrit-il dans le texte consacré à Dollard des Ormeaux en janvier 1919 (dont nous avons parlé au chapitre trois). La notion de mystique dépasse celle de doctrine, au sens où elle n'est pas simplement récitation mécanique de slogans, mais bien plutôt intériorisation profonde de la manière d'être canadien-français. En d'autres termes, la mystique nationale se rapproche de la foi puisqu'elle doit s'enraciner au plus profond de l'esprit humain, ainsi que l'exprime le passage suivant : «Elle ne doit pas être une simple application positive et extérieure, un pur déploiement d'activité mécanique. Elle doit procéder d'un psychisme intérieur puissant.[86]» En catholique croyant à la force du surnaturel et à l'existence des forces «cachées dans l'atmosphère supérieure[87]», Groulx élève la mystique au-delà de la doctrine.

En ce sens, parce que la mystique représente le principe actif de la régénération nationale, elle atteint le politique. En effet, Groulx en fait une condition préalable à l'existence de l'État français : «Point d'État français, affirme-t-il en février 1935, point de peuple français sans une mystique française.[88]» La «mystique organique» serait essentielle à l'émergence de l'État parce que c'est grâce à elle que l'on pourra créer l'état d'esprit soutenant les fondations de ce dernier, il faut donc cesser «de demander à notre peuple des actes dont il n'a ni l'idée ni le sentiment. Il faut qu'ayant une destinée, nous commencions par le savoir et par savoir laquelle. Et il nous faut une mystique organique. Il est temps que notre peuple, tout notre peuple, sache enfin pourquoi, depuis trois cents ans, nous n'avons pas démissionné [...].[89]» Un an plus tard, soit en février 1936, Groulx se montre toujours aussi soucieux d'imprimer dans l'esprit des futures élites économiques québécoises, qu'un grand avenir attend le peuple s'il s'abandonne à une mystique organique : «Que ne pourrions-nous

---

[84] «La mystique républicaine de Charles Péguy et Simone Weil», dans *Esprit*, no. 257, octobre 1999, p. 57.
[85] *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 118.
[86] *Ibid.*, p. 118.
[87] *Ibid.*, p.119.
[88] «Nos positions», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 266.
[89] *Ibid.*, p. 266.

obtenir de notre peuple, non par de simples appels à l'estomac comme on lui en prodigue trop souvent, mais au nom d'idées-forces qui ont coutume de déterminer les suprêmes impulsions collectives, au nom d'une mystique où il verrait engagés toute son âme, toute sa culture, toute sa mission, tout le destin d'un peuple français ?[90]».

Dans un discours au titre évocateur, «Notre mystique nationale», Groulx sent le besoin de mieux définir sa conception de la mystique. Probablement désireux de justifier sa conception face aux événements en cours en Europe (le discours est prononcé le 23 juin 1939), il commence par expliquer que le terme est souvent mal défini et nébuleux (et on lui accorde volontiers raison). C'est pourquoi il propose de revenir au «sens original, religieux, par quoi l'on entend communément la science de la contemplation.[91]» Selon Groulx, l'action contemplative peut s'exercer, d'une part, au plan surnaturel — «le contemplatif regarde la Vérité essentielle dans une vue éblouissante [...]» — ; d'autre part, au plan naturel qui est rejoint lorsque l'on tente «une ascension de l'esprit, non pour chercher la solution pratique de chacun de nos problèmes nationaux, mais pour atteindre, comme dirait Maritain, un "ciel doctrinal", c'est-à-dire, au-dessus des contingences, un faisceau de vérités maîtresses, saisies à leur point de jaillissement, éminemment propres par conséquent, à éclairer notre route.[92]» Essentiellement, le «faisceau» d'idées devrait révéler aux Canadiens français la nature de leur «particularisme historique[93], car dans la logique du nationalisme organiciste, l'objectif est de réunir les masses en un ensemble organique.

La conception groulxiste de la mystique se rapproche, à mon sens, de celle du mythe, défini à la manière du philosophe Eric Voegelin. Selon ce dernier, «le mythe est généré de manière consciente, pour lier affectivement les masses et pour les mettre dans des états d'attente de rédemption qui seront efficaces politiquement.[94]» Dans cette veine, Groulx explique, en novembre 1941, que «d'on émeut et que l'on ébranle un peuple, non par des abstractions, mais par des images et même par des mythes héroïques [...].[95]» L'idée d'une mystique organique apparaîtra, à ses yeux,

---

90 «L'économique et le national», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 82-83.
91 *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 21.
92 *Ibid.*, p. 22.
93 *Ibid.*, p. 22.
94 *Les religions politiques*, Les Éditions du Cerf, 1938 [1994], p. 91.
95 «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 85

toujours essentielle à la survivance. À un point tel, d'ailleurs, qu'il affirme, lors de son cinquantenaire de sacerdoce (21 novembre 1951), en avoir fait pratiquement son idée phare. «Persuadé, écrit-il, que la vie d'un peuple est une synthèse vivante, une "métaphysique en acte", pour employer une parole célèbre, le problème canadien-français [...], je ne l'ai jamais conçu que sous cet aspect ou en ce contexte.[96]» En cette même occasion, il tempère un appel à la modernisation des «tactiques», en rappelant qu'il ne faut surtout pas «oublier la mystique essentielle.[97]»

Il est si obsédé par la nécessité d'une mystique qu'il se réclame, toujours lors de son cinquantenaire, de l'exemple de l'Union soviétique. En effet, relate-t-il avoir assisté, dans la capitale française en 1922, à une conférence où l'invité — dont l'identité n'est pas précisée— était venu expliquer que si les armées russes ont été en mesure de repousser les Allemands, c'est parce que, en plus d'enseigner les tactiques militaires, on avait aussi consacré deux heures par jour à passionner les jeunes russes pour la «mystique bolcheviste[98]», concept que Groulx laisse inexpliqué. «Que l'exemple nous serve», laisse-t-il tomber. Même au début des années cinquante, il faut une certaine dose de culot pour citer en exemple la mystique bolchévique. Est-il besoin de rappeler qu'un bon ami de Groulx, le jésuite Joseph-Papin Archambault (directeur de l'École sociale populaire), fut peut-être le plus féroce pourfendeur du Démon communiste dans les années trente et même quarante ?[99]

Ainsi, à diverses étapes de sa carrière, l'idée de mystique demeure présente chez Groulx, encore qu'il n'ait jamais pris la peine de bien définir cette notion, comme si le seul fait de s'en réclamer suffisait pour se faire comprendre. Quoi qu'il en soit, la création d'une mystique apparaît d'une certaine façon l'aboutissement du travail des intellectuels : ceux-ci ne doivent pas seulement échafauder une doctrine, mais accoucher d'un état d'esprit propre à soulever le peuple. Ne se contentant pas d'exhorter les intellectuels à se consacrer à magnifier le génie national, Groulx espère tout autant l'émergence de véritables chefs qui viennent incarner la nation dans leur personne. «Vous pensez à l'Italie, à l'Irlande, au Portugal, à l'Autriche, à d'autres. Et vous vous

---

96 «Au soir de mon cinquantenaire de sacerdoce», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 212.
97 *Ibid.*, p. 216.
98 *Ibid.*, p. 216. Groulx dit bel et bien 1922, mais on voit mal à quel événement particulier entre les deux pays il se réfère.

dites : ces heures, notre province, notre race, les verront-elles jamais ? [...] J'en perçois le signe, dans ce cri d'inquiet et de souffrant qui monte parfois de la masse : cri vers un chef qui réparerait tout, qui sauverait tout ; appel infiniment tragique, mais combien réconfortant [...].[100]» Comme on va le voir ci-après, il insiste beaucoup sur l'idée que, peu importe les moyens mis en œuvre, il faut encore qu'un homme providentiel, à la manière de Dollard des Ormeaux jadis, se porte à la tête de la nation et indique la voie à suivre.

L'appel au chef

Dans plusieurs de ses textes, notamment ses travaux historiques, Groulx accorde une attention particulière à l'idée de chef. Par exemple, dans une étude (1921) sur Louis-Joseph Papineau, il insiste sur l'importance des chefs sur le déroulement de l'histoire : «En histoire, s'il faut admettre le déterminisme de causes permanentes, dont la vertu puissante tend à développer des lignes droites, d'autres causes néanmoins peuvent imprimer à l'évolution de brusques courbes, telle l'apparition, le rôle du grand homme.[101]» S'il accorde tant d'attention au besoin d'un chef, c'est que ce dernier, écrit-il dans les années quarante, «se trouve au principe de toute évolution, en quelque domaine que ce soit.[102]» «Le chef, poursuit-il, c'est l'intelligent animateur qui sollicite toutes les collaborations, exalte, coordonne toutes les puissances d'action pour les suprêmes redressements.[103]» En ce sens, le chef représente la consécration, avec l'État français, de la logique organiciste puisqu'il permet à la nation d'être organiquement soudée autour d'une figure humaine. C'est en effet, explique Groulx, «un rassembleur d'esprits et de volontés qui, au-dessus de toutes nos désunions, nous fera nous retrouver dans la joie de notre fraternité, dans l'orgueil d'un incomparable destin à vivre, côte à côte, dans le même rythme du cœur.[104]» En d'autres termes, le chef est celui par lequel la nation peut véritablement vivre en tant qu'incarnation charnelle. Point de vue réitéré dans le premier tome de son *Histoire du Canada français*, alors qu'il avance : «Rien de grand ne s'accomplit, à moins que quelqu'un de grand ne s'en mêle. Formule qui mériterait l'autorité d'un axiome. Elle indique,

---

99 *Brève histoire du catholicisme au Québec*, *op. cit.*, p. 135.
100 «L'économique et le national» dans *Directives*, *op. cit.*, p. 87.
101 *Notre maître le passé*, tome I, *op. cit.*, p. 195.
102 *Paroles à des étudiants*, *op. cit.*, p. 79.
103 *Ibid.*, p. 79.
104 *Ibid.*, p. 79.

dans l'histoire humaine, le rôle d'un facteur qu'on ne saurait négliger: rôle des "Héros" à la Carlyle, qu'il faut simplement appeler les grands hommes.[105]» Dans le second tome du même ouvrage, il prend bien soin de distinguer ceux qui, à ses yeux, ont montré des qualités de chef de ceux qui n'en possèdent pas, soit les Vaudreuil, Beauharnois, Bégon et Hocquart qui furent tous plus ou moins, aux yeux de Groulx, de mauvais meneurs[106]. Mais être persuadé du rôle des grands hommes dans l'histoire est une chose, croire qu'il faille absolument des chefs pour diriger la nation, une autre. Or, Groulx espère et demande des chefs. Quelle est sa conception du chef ou, plus exactement, qu'est-ce qu'un chef selon lui ?

Revenons au texte consacré à Louis-Joseph Papineau. Les raisons pour lesquelles ce dernier y est présenté comme un véritable coryphée sont intéressantes, dans la mesure où elles révèlent ce que devrait être un vrai chef national. Se lançant dans une description de l'homme politique, Groulx écrit : «Le tribun parlait des droits constitutionnels violés, de l'accaparement, par une seule race, de la liberté, des honneurs, du domaine national, propriété de tous.[107]» Il apprécie tout particulièrement de voir Papineau se faire le porte-parole de la nation bafouée, comme on peut en juger d'après le passage suivant : «N'atteint à cette longue magistrature morale que l'homme assez heureux pour personnifier les aspirations d'une nationalité.[108]» Aux yeux de Groulx, Papineau serait de la trempe des vrais chefs parce qu'il serait ni plus ni moins qu'une incarnation de la nation: «La force de Louis-Joseph Papineau [...], ce fut d'être la conscience de sa nationalité, la voix de l'irrédentisme français.[109]» En d'autres termes, Papineau a été «nous» pendant un moment, et c'est pourquoi, croit-il, il a pu coordonner «des efforts après avoir restauré la confiance». Il est donc celui qui, pendant près d'un quart de siècle, a incarné «l'entreprise collective» de la «survivance», tenant «dans ses mains, l'âme d'un peuple [...].[110]» Certes, Groulx le critique pour son imprudence et son imprévoyance ; de même lui reproche-t-il d'avoir été «moins un directeur qu'un excitateur d'action frémissante.[111]» Mais aussitôt il rassérène le lecteur, Papineau et le

---

105 *Op. cit.*, p. 70.
106 Tome II, 1951, p. 27-30.
107 «Louis-Joseph Papineau, l'homme politique», dans *Notre maître le passé*, tome I, *op. cit.*, p. 195.
108 *Ibid.*, p. 197.
109 *Ibid.*, p. 197.
110 *Ibid.*, p. 197-198.
111 *Ibid.*, p. 199.

peuple ayant été soumis à tant «d'humiliations» et de «vexations», on peut bien comprendre la tentation du chef d'employer des moyens extra-légaux[112]. Dans un compte rendu de l'ouvrage de Robert Rumilly consacré au chef des patriotes, Groulx redit tout le bien qu'il pense de Papineau. Si ce dernier est toujours aussi admirable, selon lui, c'est en particulier parce qu'il «nous» a «habitués aux gestes collectifs, [...et] donné le sens d'une unité morale.» En d'autres termes, il croit toujours que Papineau a symbolisé le «nous». «À une période décisive, écrit-il, il devint l'incarnation puissante de l'idéal, de la volonté de vivre des siens.[113]» Cela rappelle ce que Barrès pensait du général Boulanger.

Aux yeux de Groulx, un «vrai» chef est donc celui qui devient «un homme-peuple», expression qu'il dit emprunter à nul autre qu'à Victor Hugo[114]. Un «homme-peuple», c'est celui qui, à l'instar de Papineau, laisse s'exprimer à travers lui l'esprit de sa race, ainsi que le montre la citation suivante de Robert Rumilly, reproduite par Groulx : «"Ce qui à son insu, lui dictait le sens de ses paroles, c'était la foule des morts qui avaient façonné son âme [...].[115]» L'idée selon laquelle le chef est seulement le canal par lequel se manifestent les ancêtres de la nation apparaît hautement révélatrice de la symbolique du chef. Car faire ainsi du chef des patriotes celui qui «portait sa race[116] dans ses veines», rapproche dangereusement Groulx de la conception allemande du *Führer*, ainsi que l'a décrit Eric Voegelin : «Chez certains hommes, un petit nombre, le *Volksgeist* vit plus fortement, tandis que chez d'autres, la multitude, il vit plus faiblement, mais c'est seulement dans un seul qu'il s'exprime pleinement, dans le *Führer*.[117]»

Certes, d'aucuns feront valoir que les appels au chef sont caractéristiques d'une certaine tradition catholique. J'estime néanmoins que les espoirs placés par Groulx dans l'apparition d'un chef national le mettent en porte-à-faux par rapport au catholicisme. Ainsi que l'explique Émile Poulat, on peut identifier, en ce qui concerne la question de l'autorité, au moins deux traditions au sein du

---

112 *Ibid.*, p. 199.
113 Texte paru dans *Le Devoir*, (1 et 3 décembre 1934), «Le "Papineau" de M. Rumillly», dans *Notre maître le passé*, tome II, *op. cit.*, p. 157.
114 *Ibid.*, p. 158.
115 *Ibid.*, p. 158.
116 Groulx aurait pu dire «nation» ici que cela ne changerait rien à mon interprétation.
117 *Les religions politiques*, *op. cit.*, p. 96.

catholicisme, chacune révélant une sensibilité politique particulière. Pour les catholiques intransigeants (cf. chapitre trois), l'autorité ne constitue pas la valeur première: «Dans cette tradition, en dépit de toutes les apparences, l'autorité n'est jamais une valeur ni première ni dernière, sinon par manière de commodité [...], disposition de tempérament et pente de l'institution: elle est service et moyen.[118]» «L'intransigeantisme», ou intégrisme, catholique véhicule, d'après Poulat, une conception de l'autorité distincte de celle du catholicisme autoritaire, tendance maurrassienne : «Jamais ce catholicisme [l'intransigeant] n'exalte le charisme et la mission du *chef*, de l'homme fort : le pape y est d'abord le mainteneur de la foi, en son intégrité et intégralité, et le défenseur des droits de l'Église.[119]» C'est pourquoi, il me semble, Groulx s'est senti obligé de justifier sa conception du chef et de montrer que son admiration envers un coryphée national est compatible avec le catholicisme.

De la même façon, lorsqu'au milieu des années trente, il consacre un texte à Louis-Hyppolite LaFontaine, lui aussi considéré comme un chef illustre, on le sent soucieux de se justifier. Groulx s'interroge en effet sur les raisons expliquant l'émergence d'un chef à un moment donné de l'histoire. Il récuse alors l'idée de «collectivité créatrice», qu'il impute à Durkheim : «Il n'est pas vrai, du moins pas entièrement vrai, qu'un milieu humain surexcité, surchauffé d'attente messianique, fasse surgir, par quelque génération spontanée, les individualités fortes qui lui servent ensuite à s'affirmer et à s'exprimer.[120]» Au contraire, soutient-il, l'émergence d'un chef doit plus à la volonté et à la force dont la Providence a bien daigné le pourvoir, qu'au milieu social : «Le chef a ceci de propre que, s'il doit quelque chose à son milieu, il doit d'abord ce qu'il est à soi-même, à son esprit, à son caractère, et, par delà, à Celui dont il tient ses facultés d'exception.[121]» Selon Groulx, un chef se distingue surtout par «deux qualités maîtresses» : d'une part, la prescience, ou faculté de déceler les problèmes avant qu'ils ne se présentent, d'autre part, la volonté qui anime et soutient l'action du meneur. «Au sens le plus philosophique du mot, affirme Groulx, le chef est une personnalité, un être *sui juris*, c'est-à-dire un esprit à soi, une volonté à soi. Intuitif, ou quasi-

---

118 *Église contre bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 97.
119 *Ibid.*, p. 97.
120 Article paru dans *L'Action nationale* de mai 1935, «Un chef de trente-trois ans», dans *Notre Maître le passé*, tome II, *op. cit.*, p. 142.
121 *Ibid.*, p. 142.

intuitif, il voit plus vite et plus à fond que les autres les déficits, les misères de son milieu et de son temps: et il voit aussi, d'une vision obsédante, l'action qui s'impose.[122]»

Voilà précisément les qualités démontrées par LaFontaine : vision à long terme et audace de proposer une politique constructive. «Finie la politique inféconde de l'Éternel protestataire [contre la constitution de 1840].[123]» Avec LaFontaine, se réjouit Groulx, est mise de l'avant «une vue féconde, libératrice [...][124]». Une telle politique a été possible, selon Groulx, parce que, chez LaFontaine, «le national n'a jamais cessé d'inspirer et de régler la politique.[125]» Rompant avec le négativisme, ce dernier serait parvenu à réaliser une politique nationale digne de ce nom en mettant fin, notamment, «aux incessants et humiliants pèlerinages au parlement impérial et au Colonial Office.[126]» En d'autres termes, LaFontaine aurait bien compris, peut-être avant tous les autres, que l'émancipation des Canadiens français passait d'abord par celle du Canada d'avec la métropole. Il s'agissait là d'une «[p]olitique hardie qui, par un soudain et merveilleux retournement des choses, promettait de transformer en instrument de libération nationale le régime de servitude si soigneusement forgé par Durham, Russel et Sydenham.[127]» Groulx présente donc LaFontaine comme un chef digne de ce nom parce qu'il est parvenu à accomplir «le miracle de maintenir, parmi ses compatriotes, l'unanimité spirituelle.[128]» Il a su vibrer au diapason de l'âme nationale. «Le chef, explique Groulx, ne serait pas le chef d'un groupe, mais le chef de sa nationalité ; et les Canadiens français, arc-boutés de nouveau pour la suprême lutte de leur vie, auraient la fierté de se sentir race d'hommes ![129]» En somme, tant Papineau que LaFontaine ont été des chefs de leur nationalité[130]. Dans les années trente et quarante, Groulx ne manque guère d'occasions de rappeler la nécessité de voir émerger des chefs pour sauver la nation. Plus précisément, face aux Franco-Américains, dans le texte cité précédemment, il demande que le chef s'appuie sur une mystique :

---

122 *Ibid.*, p. 142-143.
123 *Ibid.*, p. 145.
124 *Ibid.*, p. 146.
125 *Ibid.*, p. 146.
126 *Ibid.*, p. 146.
127 *Ibid.*, p. 147.
128 *Ibid.*, p. 150.
129 *Ibid.*, p. 150.

> «Là seul, pour le chef, écrit-il en parlant de la mystique, réside le secret des prises toutes puissantes sur les masses. [...] Ni l'agitation, ni le dévouement, ni l'argent, ni votre presse, ni vos sociétés nationales, ni vos écoles, fissent-elles ensemble tous les prodiges du monde, ne remplaceront l'idée-force agitée par le chef. Ainsi le veut l'éternelle psychologie : on ne meut la volonté individuelle ou collective qu'au nom d'une idée ou d'une passion déguisée en idée.[131]»

Ainsi, les chefs savent mettre les questions nationales au premier plan et agiter une «idée-force» qui résume toute l'essence de la nation, ce que Groulx appelle «un idéal national précis», «un credo spirituel où éclatent en formules magiques toutes nos raisons de vivre.[132]» C'est d'ailleurs, constate-t-il, ce que certains pays européens ont la chance de connaître, c'est-à-dire des dirigeants politiques ne se contentant pas de simplement gouverner comme on fait du sport, ainsi que Groulx le pensait à propos de Duplessis (cf. chapitre cinq). Au contraire, ils symbolisent la nation, ainsi que l'exprime le passage suivant : «L'Irlande, l'Autriche ne s'éveillèrent que le jour où des hommes d'une lucidité et d'une énergie extraordinaires, Valera, Dollfuss, incarnèrent dans leur personne l'idée irlandaise, l'idée autrichienne, l'idée d'une mission historique de leur pays conforme à un potentiel de culture et de civilisation.[133]» Il faut bien voir que si Dollfuss, Valera et Mussolini[134] sont jugés admirables, c'est que ceux-ci ont su relever leur nation. Régénérer la nation, n'est-ce pas aussi précisément ce qu'a fait le maréchal Pétain, auquel Groulx voue un grand respect, au point de sortir l'encensoir en 1941 pour louer son courage ? Selon Groulx, le héros de Verdun, comme on disait en France, se comporte en véritable chef d'État puisqu'il se rallie à la France éternelle, telle Jeanne d'Arc à une autre époque :

---

130 Dans *L'indépendance au Canada*, *op. cit.*, on retrouve sensiblement le même portrait héroïque des deux hommes, p. 108-111.
131 «Notre avenir en Amérique», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 297.
132 *Ibid.*, p. 298.
133 *Ibid.*, p. 298.
134 *L'Action nationale*, novembre 1934.

> «Nous connaissons tous d'ailleurs un vieillard impavide qui joue en maître la partie la plus difficile qu'ait actuellement à jouer un chef d'État, écrit Groulx dans un texte de novembre 1941. Et, à ce grand Français que peu de ses pires adversaires osent attaquer de front — ce qui suffirait à faire de lui la plus haute incarnation de son pays — on peut reprocher de ne pas se rallier à celui-ci ou celui-là. Qui peut lui reprocher de ne pas se rallier, autant que d'autres à Jeanne d'Arc et à la France ?[135]».

C'est d'ailleurs en tant qu'incarnation du peuple ou de la race que Dollard des Ormeaux est proposé en exemple par Groulx en 1919. En effet, celui qui jadis s'est opposé aux Amérindiens, représente carrément la plus haute expression de la race canadienne-française : «Comme Henri Martin l'a écrit de Jeanne d'Arc, Dollard pouvons-nous dire, c'est "une expression de la race".[136]» Et à l'instar de tout «Sauveur», il est prêt à donner sa vie, nous dit Groulx dans le passage suivant : «Chef, il doit l'exemple : plus que les autres, il doit payer de sa personne; et il sait jusqu'où doit aller le sacrifice d'un soldat.[137]» (Cf. chapitre trois.)

Groulx a toujours cru à l'idée selon laquelle un homme à la «lucidité» et à «l'énergie extraordinaires» doive venir faire barrage aux forces assaillant le Canada français, car il ne faut pas oublier une chose, ainsi qu'on l'a vu au chapitre quatre : le «petit peuple» subit les attaques d'Ottawa et des États-Unis. «Donc besoin d'hommes, besoin de chefs en état de parer à la tourmente.[138]» Selon Groulx, qui ne peut envisager une nation organique où les chefs naturels de la société ne soient pas là pour entraîner les masses à leur suite, il y a absence criante de chefs. L'exemple d'un Duplessis qui se contente de faire de la «petite politique» (cf. chapitre cinq) en est, d'après Groulx, la meilleure illustration. Ainsi qu'il l'écrit en 1965, à l'endos d'un carton d'invitation (il écrit sur tout ce qui lui tombe sous la main) : «Toute notre histoire fut celle d'un

---

135 «Notre mission française», dans *Constantes de vie, op. cit.*, p. 11. Pour une analyse plus détaillée du pétainisme de Groulx, je renvoie au texte suivant, «Un pétainiste convaincu : le chanoine Lionel Groulx», *Cité libre*, vol. 26, no. 2, avril-mai 1998. J'ai également procédé à une analyse comparative de leur conception respective de l'éducation dans le cadre d'une communication (non publiée), présentée à l'Université Laval. «L'éducation nationale chez Lionel Groulx et Philippe Pétain : analyse comparative», ACFAS, mai 1998.

136 «Méditation patriotique», dans *Dix ans d'action française, op. cit.*, p. 87.

137 «Si Dollard revenait...», dans *Dix ans d'Action française, op. cit.*, p. 93.

138 *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, 1952, p. 215.

peuple qui s'est cherché des chefs [...].[139]» De son vivant, l'un des seuls en qui il ait vraiment cru est, probablement Henri Bourassa.

Il faut lire en effet les pages de ses Mémoires où il décrit le discours prononcé, le 10 septembre 1910, par le fondateur du *Devoir*. Elles nous montrent que la conception groulxiste du chef est similaire à celle décrite par l'historien Philippe Burrin. Aux yeux de l'historien, le mythe du chef est une manière de «refouler le "désenchantement du monde" dont parlait Max Weber [...] en faisant revivre la relation d'homme à homme caractéristique des temps passés.[140]» Bien entendu, Groulx ne parle pas de Weber, mais sa description du déroulement de la soirée, telle que lui la perçoit, montre que le chef est celui qui vient refaire l'unité perdue entre le peuple et ses élites. Il s'agit, selon Groulx, d'un «[d]iscours historique qui a atteint à la taille d'un événement majeur, parce qu'un soir, une voix d'homme fut véritablement la voix d'un peuple.[141]» Lorsque Bourassa paraît, raconte-t-il, la foule se précipite vers lui, brise le cordon de police, et se masse le plus près possible de l'orateur. Groulx monte sur sa chaise : «Et que vois-je ? Une foule qui fait corps et âme avec l'homme qui lui parle, qui la soulève, la manie comme un magicien. Des milliers de visages tendus vers un même point, avec du feu dans le regard, des gestes identiques, des poings qui s'allongent ensemble, pour une adhésion, une protestation péremptoires.[142]» À ses côtés, une jeune fille laisse échapper quelques sanglots. Si l'on ne savait pas qu'il s'agit de Bourassa, on croirait bien lire la description d'un quelconque tribun démagogue et populiste. En tout cas, la description des circonstances entourant l'allocution fait la synthèse de la conception groulxiste du chef : «Canadien français jusqu'aux moelles, catholique sans marchandage, catholique ultramontain, déclare-t-il à propos de Bourassa, que demander d'autre à un chef ?[143]». Ainsi qu'il l'affirme dans un ouvrage collectif en hommage au fondateur du *Devoir*, Groulx affirme que Bourassa, par son combat contre l'impérialisme britannique, a été «la plus fière incarnation de sa

---

[139] Centre de recherche Lionel-Groulx, document MA-786.
[140] «Politique et société : les structures du pouvoir dans l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie», dans *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, présenté par Marc Ferro, Hachette, Littératures, 1999, p. 63.
[141] Tome II, 1971, p. 198.
[142] *Ibid.*, p. 199.
[143] *Ibid.*, p. 206.

race.[144]» Malheureusement, le fondateur du *Devoir* le déçoit amèrement lorsqu'il s'oppose à lui, d'après Groulx, à partir de 1922[145].

Bien sûr, Groulx espère l'émergence d'un chef spirituel et intellectuel à la manière de Bourassa. Mais on ne peut s'empêcher de songer que la perception groulxiste du chef fait l'économie de toutes les effusions de violence et de sang, nécessaires pour que les chefs parviennent au pouvoir. Historien de talent et lecteur vorace, Groulx ne pouvait ignorer que les grands hommes qui se sont imposés dans l'histoire y sont parvenus plus souvent par la force et la brutalité que par la persuasion et le compromis. Mais cette réalité-là ne compte pas à ses yeux : seule demeure l'idée selon laquelle un individu doit, à un moment ou l'autre, personnifier la nation.

Groulx demande donc à tous les intellectuels de se dévouer à la création d'une atmosphère véritablement canadienne-française, et même de créer une espèce de foi nationale (la mystique). À cet égard, on a vu qu'il partage avec Barrès et Heidegger sa conception de l'intellectuel : ce dernier veillera à ne pas s'abandonner à la pure spéculation intellectuelle, à la «pensée privée de sol», pour parler à la manière du philosophe allemand. Au contraire, tout intellectuel, estime Groulx, devra illustrer par ses œuvres le génie de la nation. Les intellectuels sont donc au service de la nation. Dans cette veine, il espère aussi ardemment la venue de chefs qui incarnent la nation en leur personne afin de «nous» développer. Mais voilà, les chefs espérés, le Canada français n'en a pas. Parlant de l'économie, il écrit : «Une conquête économique exige des chefs. Ces chefs, à nos grandes écoles de nous les donner.[146]» C'est pourquoi le prochain chapitre sera consacré à la conception groulxiste de l'éducation, celle-ci voulant qu'il incombe à l'école, ainsi qu'on le verra, de créer une génération d'individus convaincus de leur appartenance à une nation organique. Ce n'est également qu'avec une politique d'éducation nationale que les chefs tant attendus pourront émerger.

---

144 «Le rôle politique de Henri Bourassa», *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 29.
145 Sur les dissensions entre Groulx et Bourassa, on consultera Susan Mann Trofimenkoff, *French Canadian nationalism in the twenties*, *op. cit.*, p. 106-109.
146 *Paroles à des étudiants*, *op. cit.*, p. 57.

CHAPITRE SEPT

La conception de l'éducation chez Groulx

Nous avons vu plus haut (chapitre cinq) que Groulx espérait voir naître un État français. Pour atteindre cet objectif, il voulait régénérer la conscience nationale parce que, selon lui, on ne pouvait rien attendre d'un peuple qui ignorait sa propre existence. Or, il associe le succès de cette entreprise de réfection de l'esprit national à une participation totale de l'intelligentsia canadienne-française (chapitre six). Plus particulièrement, il compte sur la venue de chefs pour guider le peuple hors de son état de servitude. Mais voilà, en raison de l'absence de sens national, les vrais chefs manquent affreusement au Canada français. Il est donc urgent de créer un véritable terreau canadien-français qui permettra l'éclosion de tels chefs.

Il n'est donc pas étonnant que Groulx accorde une grande importance à l'éducation comme instrument de création de la conscience nationale. Dans son ouvrage consacré au nationalisme de Groulx, Jean-Pierre Gaboury note d'ailleurs combien est importante, chez celui-ci, la question de l'éducation : «L'abbé Groulx, qui était mécontent de la médiocrité du Canada français, comptait sur les jeunes pour modifier cette pénible situation, d'où l'importance capitale de l'éducation.[1]» Toutefois, il a une conception précise de ce que devrait être «l'éducation», qu'il distingue de ce qu'il appelle «l'instruction» : «Instruire ou former : ces deux mots résument tout le débat. Si la formation est ce qui importe, le choix, l'ordonnance des disciplines, dans un programme d'études, ne se détermine point pour leur caractère pragmatiste, mais bien plutôt pour leur aptitude à l'exercice et à la formation de l'esprit.[2]» Un peu plus loin dans le même ouvrage, il écrira «[à] ceux qui disent : Instruction, instruction! d'autres répondent: Éducation d'abord ![3]» Il se place bien entendu dans le camp de ceux qui préfèrent la seconde à la première.

---

[1] *Le nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques*, *op. cit.*, p. 79.
[2] *L'enseignement du Français au Canada. I. Dans le Québec*, Montréal-Paris, Éditions Leméac, Éditions d'Aujourd'hui, 1931 [1979], p. 300.
[3] *Ibid.*, p. 313.

Groulx manifeste fréquemment et clairement son désaccord avec cette idée qu'il faut juste instruire : jusqu'à son dernier ouvrage, les *Chemins de l'avenir*, il ne cesse pas de déplorer ce qu'il perçoit comme le «divorce croissant entre l'enseignement et l'éducation [...].[4]» À ses yeux, «[p]lus l'enseignement a progressé, plus, semble-t-il, l'éducation a reculé.[5]» Or, la distinction établie par lui, pour juste qu'elle soit, ne reflète cependant pas toute la complexité de la question. En effet, bien des gens seraient d'accord avec Groulx, et moi le premier, lorsqu'il affirme la nécessité de prodiguer une formation qui aille au-delà de la simple instruction, surtout si cette dernière est associée à un processus de gavage de notions apprises par cœur. Néanmoins, le nœud du problème ne tient pas tant dans le fait de découvrir s'il faut instruire ou éduquer que dans celui de comprendre la signification de sa conception de l'éducation. D'où la nécessité, comme on le fera dans ce chapitre, d'approfondir les deux conceptions majeures de l'éducation et d'étudier laquelle est préconisée par Groulx. Rappelons enfin que, dans le cadre de la présente thèse, la notion d'éducation nous intéresse essentiellement dans son rapport avec la volonté du chanoine de revivifier le nationalisme canadien-français.

Éducation et sens de la nation

Afin de mieux cerner la conception de l'éducation chez Groulx, il est utile, au préalable, de distinguer deux grandes conceptions de l'éducation. Si la citoyenneté et l'appartenance à une nation se définissent par un acte de la volonté, au sens d'un «plébiscite de tous les jours», selon la formule de Renan, alors, l'éducation visera à rendre l'individu autonome intellectuellement et moralement, notamment au regard des traditions. Dans cette logique, dont Kant a été le grand promoteur, il s'agit de faire en sorte que l'individu devienne un être de raison, apte à exercer sa libre volonté en conformité avec certains droits politiques : l'émancipation individuelle repose sur l'acquisition de la lecture, de l'écriture et du calcul, base à partir de laquelle l'individu pourra par la suite sortir de son «état de minorité» comme il le dit dans «Qu'est-ce que les Lumières ?». Pour employer un lieu commun, selon cette conception, l'individu doit devenir son propre guide. L'autonomie signifie donc la volonté de sortir l'individu de la «pensée grégaire[6]», pour reprendre

---

[4] 1964, p. 13.
[5] *Ibid.*, p. 13.
[6] *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 1998, p. 74.

l'expression de l'historien Georges Bensoussan, en vue de favoriser une pensée capable de fonctionner par elle-même.

Par contre, ceux qui font de l'appartenance à la nation la valeur première, n'envisagent nullement de promouvoir une éducation visant l'autonomie de l'individu. En effet, la conception ethno-culturelle de la nation, dont le fondement est l'homogénéité de culture et de langue, postule que l'individu reçoit son identité de la collectivité qui l'a fait naître. L'éducation alors promulguée visera à façonner des individus conformes au «génie» et à «l'âme» de la nation. Une telle conception, qui se déploie au sein ou dans les cadres mentaux d'une vision organiciste, vise à former non pas un citoyen autonome, mais plutôt des «nationaux», c'est-à-dire des individus conscients de leur place dans la nation. Loin d'être émancipatrice, cette éducation inculquera la soumission aux traditions et aux valeurs nationales. Par exemple, si le catholicisme est considéré comme l'âme de la nation, l'enseignement devra obligatoirement être catholique pour que l'éducation puisse former de «vrais» nationaux. Régénérer la nation, voilà l'objectif premier ici.

Un des défenseurs les plus connus de cette dernière conception est assurément Fichte, dans ses *Discours à la nation allemande* en 1807-1808. Blandine Barret-Kriegel a bien souligné, par son texte sur «Fichte et le nationalisme», que les *Discours* n'est pas un traité politique conventionnel mais plutôt un «traité de pédagogie dévolu à l'Éducation nationale.[7]» Selon elle, le philosophe allemand a voulu démontrer la nécessité de créer un nouveau type d'homme, davantage conscient des réalités de la nation. Pas question pour lui de former un individu capable de raisonner par lui-même et de prendre du recul par rapport aux traditions nationales. Il faut plutôt remplacer l'éducation basée sur «la raison froidement calculatrice», qui a fait de «l'amour national» une «tromperie[8]», par une éducation au «moi général national». Il ne s'agit donc plus de rendre l'individu autonome, mais bien de briser et de soumettre la volonté individuelle en vue de la mouler dans le moi national : «L'éducation nouvelle, écrit Fichte, devra [...] s'appliquer [...] à détruire totalement la libre volonté dans le sens de la rigoureuse soumission à la nécessité [...].[9]»

---

[7] «Fichte et le nationalisme», dans *La politique de la raison*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1994, p. 45.
[8] Extrait du *Discours* cité par Kriegel, p. 46.
[9] *Ibid.*, p. 47.

En somme, l'éducation est ici création d'un individu soumis à un «moi national» qui lui est antérieur.

Lorsque Groulx dit et écrit qu'il prend fait et cause pour l'éducation, on ne sait pas s'il veut éduquer l'individu pour le rendre autonome dans une logique kantienne ou si, au contraire, dans une logique fichtéenne, il veut l'éduquer pour qu'il se soumette au moi national. Promeut-il vraiment une vision autonomiste de l'éducation lorsqu'il fustige ceux qui ne cherchent qu'à instruire les individus ? Pour répondre à cette question, mieux vaut examiner d'abord le sens qu'il donne à l'instruction ou plus exactement, les reproches qu'il lui adressait.

À ses yeux, le premier tort de l'instruction, c'est d'être «matérialiste» et «pragmatique». Groulx formule surtout cette critique dans le premier tome d'un ouvrage paru au début des années trente, *L'enseignement du Français au Canada*, lorsqu'il y parle d'une éducation «pour gens pressés». «Le but suprême n'est plus, semble-t-il, de former les esprits, mais de les instruire, de les outiller, de les dresser.[10]» Selon lui, ceux qui «voudraient leurs compatriotes mieux outillés pour la résistance, plus orientés vers les carrières économiques [...][11]» ne sont en fait que les promoteurs d'un enseignement individualiste préparant à la libre concurrence. Pareil type d'éducation, basé sur des valeurs pragmatiques, Groulx croit le voir se mettre en place alors qu'il écrit son ouvrage *L'enseignement du Français au Canada*, et il s'en désole. Cet enseignement vers l'apprentissage des carrières scientifiques et économiques se serait implanté au cours du XIX^{e} siècle, explique-t-il, dans le dernier tome de son *Histoire du Canada français*. Ainsi juge-t-il, les programmes éducatifs, sous l'Union, «trop surchargés par un détestable utilitarisme.[12]» Ceci, explique-t-il, a «un singulier accent de modernité[13]», laissant entendre par là que l'éducation contemporaine est, elle aussi, entachée «du détestable utilitarisme.» Bien qu'il reconnaisse l'inspiration et l'esprit catholiques du système éducatif du dernier tiers du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècles, il n'en dénonce pas moins avec force la «concession au pragmatisme contemporain[14]». «Utilitarisme», «pragmatisme» : voilà deux vocables utilisés par Groulx pour fustiger l'enseignement qui s'est

---

[10] *L'enseignement du Français au Canada. I. Dans le Québec, op. cit.*, p. 297.
[11] *Ibid.*, p. 299.
[12] Tome IV, 1952, p. 55.
[13] *Ibid.*, p. 54.

mis en place au cours du XIX[e] siècle. Ces deux termes représentent à ses yeux une conception de l'éducation trop axée sur l'apprentissage d'une profession. Ce que lui-même voudrait, c'est une conception de l'éducation plus soucieuse de préoccupations morales et spirituelles et surtout, comme nous allons le voir, plus soucieuse de la nation.

En effet, Groulx pense que l'enseignement technique et scientifique menace la nature profonde de la nation. Il ne nie pas le manque d'ingénieurs et de techniciens de toutes sortes au Canada français et reconnaît qu'il y a des «retards [...] à rattraper dans le domaine scientifique.[15]» Néanmoins, il demeure profondément réticent face à ce type d'enseignement, dans la mesure où, comme on l'a vu au chapitre quatre, il reproche à la culture américaine d'avoir amorcé une «deuxième conquête» : le Canada français serait menacé d'une dénaturation profonde depuis la fin du XIX[e] siècle avec la montée de la puissance américaine. C'est pourquoi il parle d'un «problème de coordination» entre l'humanisme hellénique et l'humanisme techno-scientifique. «Quelles passerelles ménager, se demande-t-il, par exemple, entre l'humanisme traditionnel, l'école scientifique et l'université ?[16]». Et n'oublions pas que, comme on l'a vu au quatrième chapitre, Groulx abhorre la modernité et la technologie.

Selon lui, la pertinence d'instaurer un enseignement professionnel et scientifique s'évalue à l'aune de l'organisme national. Il ne faut permettre cet enseignement que dans la seule mesure où les ingénieurs et les techniciens deviendront de futurs agents du relèvement national : «À moins de nous laisser emporter par la rafale [...], il nous faudra compter davantage avec la géographie économique de notre terre, et par conséquent avec le savant, l'ingénieur, le technicien. Quoi qu'on fasse ces hommes compteront plus que jamais parmi les chefs de la nation.[17]» Ainsi, l'ouverture aux matières scientifiques n'est bien-fondé qu'en fonction de la survie de la nation : il s'agit de poser dès le départ que la tâche des savants est de devenir des «chefs de la nation». En réalité, Groulx ne peut acquiescer à l'enseignement scientifique que s'il ne menace pas la nature profonde du Canada français. À cet égard, l'enseignement des techniques agricoles est

---

[14] *Ibid.*, p. 167.
[15] *Ibid.*, p. 216.
[16] *Ibid.*, p. 216.
[17] «Professionnels et culture classique», dans *Pour bâtir*, *op. cit.*, p. 36.

emblématique puisque, comme nous le verrons plus loin en parlant des humanités classiques, il ne se justifie que parce qu'il permet au caractère paysan de la nation canadienne-française de perdurer.

Toutefois, si l'on peut être d'accord avec Groulx pour dénoncer un trop grand utilitarisme à l'école, ce que d'aucuns reprochent d'ailleurs aujourd'hui avec justesse au système d'éducation québécois, il faut bien voir que sa critique ne débouche pas sur un appel à une éducation valorisant l'autonomie individuelle. Au contraire, il croit que les individus doivent être pris en charge au plan spirituel comme le montre une autre critique qu'il adresse à l'instruction. Pénétré de la doctrine du péché (cf. chapitre trois), il est convaincu que l'instruction ne s'occupe pas de l'âme des individus. Aussi croit-il, d'abord en bon prêtre mais surtout en nationaliste pour qui le catholicisme est l'âme de la nation, que l'éducation à la morale constitue une dimension essentielle d'une éducation digne de ce nom. Nous parlerons plus loin et plus en détail de l'enseignement des humanités classiques, mais l'on peut d'ores et déjà dire que celles-ci ont, aux yeux de Groulx, l'incomparable mérite de ne pas séparer l'éducation de l'esprit de l'éducation morale : «Il [le système d'éducation du milieu du dix-huitième siècle] est de son temps ; il met l'accent sur la formation religieuse de l'homme ; il ne sépare pas la formation de l'esprit de l'éducation morale.[18]» Et lorsqu'un système d'éducation parvient à équilibrer formation de l'esprit et éducation morale, cela aboutit, selon Groulx, à la création «d'une élite de l'esprit [...].[19]»

Lors d'un congrès d'instituteurs tenu à Trois-Rivières en juillet 1934, il explique que la valeur de l'enseignement ne tient pas à la somme des connaissances qu'on acquiert, mais à l'idéal moral proposé : «Nous ne sommes pas seulement des éducateurs d'intelligence, mais des éducateurs de toute l'âme.[20]» Le bon maître, pour être digne de ce nom, veillera donc à transmettre, au-delà des connaissances, une morale pour ainsi dispenser une «éducation intégrale.[21]» Le

---

[18] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome II, *op. cit.*, p. 149-150
[19] *Ibid.*, p. 150.
[20] «L'éducation nationale à l'école primaire, dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 155.
[21] *Ibid.*, p. 155.

catholicisme, parce qu'il insiste sur la primauté du spirituel dans la formation de l'individu, constitue un élément essentiel de l'éducation selon Groulx.

Jusqu'à la fin de ses jours, il déplorera amèrement que l'éducation soit dorénavant sans âme et dépourvue de préoccupation spirituelle. Ses propos sont acerbes touchant ce qu'il appelle «l'éducation à l'américaine», œuvre perverse des sociologues et des psychiatres, disciples de Freud «habitués à ne voir dans l'enfant où l'homme, moins un composé d'âme et de corps et d'une âme prévalente et informante qu'un mécanisme ingénieux [...où] l'activité du surnaturel n'entrent pour rien.[22]» Le reproche essentiel qu'il adresse à une telle forme d'éducation, c'est d'avoir oublié la partie surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire l'âme. Dans la logique de Groulx, une véritable éducation remettra à l'honneur la dimension spirituelle de l'homme, surtout la notion de péché originel que l'enseignement des années cinquante et soixante a oubliée comme on peut en juger dans l'extrait suivant : «Mieux encore, pour ne point les affliger de "complexes", il fallait ne pas terroriser la conscience des enfants par la notion du péché, par le rappel des lois divines et humaines, surtout ne leur point montrer le long de la route les abîmes béants ouverts sous les pieds des indisciplinés.[23]»

Ainsi, l'éducation doit être «intégrale» ; elle doit toucher l'âme de la personne, par la peur s'il le faut, en réveillant les vieilles craintes au sujet de l'enfer. Pour lui, l'éducation n'est pas seulement affaire d'intelligence, mais aussi de cœur et d'âme, alors qu'instruction rime avec matérialisme, utilitarisme et déni de la condition spirituelle de l'homme. Cette critique d'un enseignement trop utilitariste et dénué de spiritualité est révélatrice de ce qu'il attend de l'éducation, compte tenu de son projet nationaliste, «l'instruction» ne parvenant pas à enraciner l'homme dans son milieu.

C'est ainsi, par exemple, que sa conception de l'éducation s'articule à sa manière d'envisager la Conquête, événement qui a profondément bouleversé l'être national (cf. chapitre quatre), au point de générer un traumatisme dans la psyché du peuple, plus précisément un «irrésistible penchant à la domesticité[24]». Bref, un état d'esprit menant à la soumission envers le conquérant. Et Groulx

---

[22] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 14.
[23] *Ibid.*, p. 14.
[24] *L'enseignement français au Canada, tome I. Dans le Québec* , *op. cit.*, p. 313.

attend précisément de l'éducation une solution à ce qu'il perçoit comme de la domesticité de la part des Canadiens français : «Il y faudrait un vaste mouvement, un mot d'ordre souverain qui éveillerait, soulèverait tout le peuple, atteindrait les maîtres, toutes les écoles, depuis l'école de rang jusqu'à l'université.[25]» La Conquête, vue par Groulx, a donc ouvert la voie à une dynamique d'asservissement collectif que l'école doit combattre.

Or, il croit que l'école a échoué à cet égard. Pour bien le comprendre, il est utile de revenir en 1922, à *L'appel de la race*, où l'auteur explique, par la voix du narrateur, que l'éducation «patriotique» a «affreusement» manqué à Jules de Lantagnac, héros du roman[26]. Ce dernier confie au Père Fabien qu'il ne fut pas mis en contact, lors de son passage au collège, avec ce qu'il appelle un «patriotisme rationnel», c'est-à-dire un patriotisme «fondé sur la terre et l'histoire». Groulx veut dire par là que l'instruction d'alors faisait valoir les bons côtés du régime britannique, ou comme il le fait dire à son héros, «les avantages des institutions britanniques, la libéralité anglo-saxonne, la fidélité de nos pères à la couronne d'Angleterre.[27]» Ainsi, le reproche fondamental qu'il adresse, à travers Lantagnac, à l'enseignement prévalant depuis la fin du siècle dernier, c'est que la jeunesse des années 1890 a été trop exposée aux valeurs de l'occupant et du colonisateur. En d'autres termes, l'enseignement n'a pas su montrer le véritable visage du «conquérant» britannique, si bien que la jeunesse, dont le personnage principal de *L'appel de la race* est une illustration, ne sait pas où se situent les véritables priorités nationales. «Sait-on que, explique-t-il au Père Fabien, dans le monde d'alors [les collèges en 1890], l'état d'âme, l'attitude du vaincu, du perpétuel résigné, nous étaient presque prêchés comme un devoir?[28]». Créer de «perpétuels résignés», voilà, aux dires de Groulx, le résultat de fond de l'enseignement de jadis. L'importance de l'éducation nationale est également affirmée dans *L'indépendance du Canada*, où on peut lire qu'il aurait été nécessaire, selon lui, d'instaurer une politique d'éducation nationale dès 1867 pour contrecarrer le «jeu fatal des idéologies politiciennes [...].[29]»

---

[25] *Ibid.*, p. 313.
[26] *Op. cit.*, p. 13.
[27] *Ibid.*, p. 15.
[28] *Ibid.*, p. 15.

Au début des années cinquante, dans son *Histoire du Canada français*, il récrira, avec la plume de l'historien et non plus celle du romancier, que l'éducation n'est malheureusement pas une réalité au Canada français, fait qui se traduit par une «ignorance» ainsi décrite : «L'incohérence des idées ou l'ignorance satisfaite sur les fondements même de la vie nationale, l'impuissance du patriotisme canadien-français à se définir, à se prévaloir de ses droits légitimes, comme à prendre position nette en des débats où se joue l'avenir de la culture et de la nationalité, autant de misères qui, pour tout peuple éveillé, prendraient valeurs d'avertissement sur la qualité de ses écoles.[30]» Groulx pense donc que l'éducation n'a pas réussi à inculquer aux Canadiens français l'idée qu'ils ont des «droits légitimes» et doivent s'impliquer quant à l'avenir de la nation. Convaincu des ravages occasionnés par la Conquête, désolé que la politique d'instruction n'ait pu renverser la situation, il voudra, en conséquence, mettre sur pied une politique d'éducation qui régénère la nation et fasse une «race adulte[31]».

Puisque c'était la politique d'instruction en vigueur dans les collèges de jadis qui avait contribué au pourrissement de la situation, il appartenait à l'école de corriger la situation. Celle-ci, prenant le contre-pied de l'enseignement décrit par Lantagnac, devait se donner pour objectif principal de créer, ou produire, une nouvelle race, consciente de son envergure et de son essence nationale. Ainsi, pour bien comprendre le sens donné par Groulx aux mots éducation et instruction, il faut revenir à son projet de régénération nationale. La conception de l'éducation groulxiste est en effet indissociable de son projet nationaliste, elle ne procède pas d'un désir d'émancipation individuelle, mais d'un désir de relèvement national dans une logique fichtéenne.

Dans cet esprit, Groulx attend d'abord de l'école qu'elle crée les chefs qui manquent tant à la nation. En effet, croit-il, une véritable politique d'éducation devra faire infiniment plus qu'instruire, soit pallier le manque de chefs. Il va jusqu'à dire que le rôle des maîtres d'école est de se substituer aux chefs. Autrement dit, les chefs, qui ont tant manqué pour guider les Canadiens français (chapitre six), ont enfin trouvé des remplaçants en la personne des instituteurs, véritable «armée de propagandistes», pour reprendre l'expression employée lors

---

[29] *L'indépendance du Canada*, L'Action nationale, 1949, p. 51.
[30] Tome IV, *op. cit.*, p. 167-168.
[31] «L'inquiétude de la jeunesse et l'éducation nationale, dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 115.

d'une causerie prononcée en octobre 1934[32]. Une armée qui sera, selon lui, la seule en mesure, dans le contexte canadien-français, de procéder à la réconciliation entre le peuple et la nation. C'est en effet la teneur des propos de Groulx lorsqu'il écrit, toujours en 1934, dans un texte de *L'Action nationale*, «qu'en l'absence de chefs véritablement nationaux pour ressaisir la conscience de notre peuple [...], une seule institution [peut] suppléer l'affreuse carence d'en haut : le maître et l'école. Une formule exprimerait en la matière notre juste sentiment : presque tout par eux, presque rien sans eux.[33]» Explicitement, Groulx appelait les instituteurs à jouer le rôle de guide que les chefs canadiens-français ne revendiquaient pas à ses yeux.

Dans ce même texte, il insiste pour dire que parmi tous les moyens de propagande (livres et journaux, par exemple) utilisés pour toucher la population nationale, «[u]n seul atteint la masse : le maître d'école.[34]» Les régimes autoritaires l'ont d'ailleurs bien compris, ajoute-t-il en ces termes : «Les dictateurs actuels de peuples le savent bien dont le premier souci est de s'emparer des maîtres et des écoles, et non pas tant [...] pour des fins d'enseignement que pour des fins d'éducation.[35]» Lorsqu'il parle d'éducation, par conséquent, il ne s'agit pas «d'une réforme superficielle ni facultative ; il s'agit d'une question de vie ou de mort.[36]»

Si Groulx pense que l'école supplée au manque de chefs canadiens-français, c'est qu'à son avis, d'une part, les maîtres d'écoles remplaceront les chefs manquants, d'autre part, l'école produira les futurs chefs de la nation. Il incombe à l'école, sous la responsabilité du berger (l'Église), de faire en sorte que le divorce entre le national et le politique cesse, en formant une génération de chefs capables de mettre en œuvre une véritable politique nationale. Comme nous l'avons vu au chapitre cinq, Groulx croyait que les politiciens pouvaient seulement trahir leur race parce qu'ils étaient trop attachés à la «solidarité du parti politique[37]». Convaincu en effet que les politiciens sacrifiaient les intérêts de la nation à ceux du parti (le meilleur exemple à cet égard étant Duplessis, cf. chapitre cinq), il aimait citer, Ernest Lapointe qui aurait dit : «Le parti, c'est la

---

[32] «Pour qu'on vive», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 232.
[33] «L'éducation nationale et les écoles normales», dans *Orientations*, *op. cit.*, 158.
[34] *Ibid.*, p. 167.
[35] *Ibid.*, p. 168.
[36] *Ibid.*, p. 179.
[37] «L'histoire gardienne des traditions vivantes», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 210.

patrie ![38]». C'est dans ce contexte, où les politiciens sont considérés comme des «traîtres», que naquit en lui l'idée d'une éducation permettant de créer les vrais chefs canadiens-français et de mettre le «nous», au contraire des Ernest Lapointe, au premier rang de leurs actions politiques. Il se demande, dans son dernier livre, si une «éducation nouvelle [et] régénérée» parviendra finalement à créer une «autre espèce d'hommes» différente de ce type de Canadiens français incapables, selon lui, de «mettre la nation au-dessus du parti», et qu'il qualifie de «rois nègres[39]».

C'est ainsi qu'aux yeux de Groulx, une éducation nationale appropriée débarrasserait le Canada français des chefs de pacotille qui pullulent à Ottawa, des chefs incapables de penser nationalement et, par conséquent, tout aussi incapables de tenir tête aux anglophones. Pour lui, l'école constitue le lieu d'affrontement des croyances nationales, et a un rôle primordial à jouer dans son entreprise de renaissance nationale. «C'est, écrira-t-il, toujours dans le même ouvrage, en partie par ses institutions scolaires qu'un peuple se maintient dans la ligne de son esprit.[40]» Le contrôle du système éducatif constitue donc à ses yeux un enjeu de toute première importance, l'école ne pouvant pas être abandonnée aux mains de la première puissance venue.

On verra à cet égard, Groulx exprimer à de nombreuses reprises le souhait de voir l'école échapper au contrôle de l'État. C'est encore au nom de l'importance cruciale de l'école, qu'il se réjouira du fait que celle-ci soit parvenue à échapper aux griffes du politique. Certes, personne n'ignore que, traditionnellement, l'Église voulait garder la haute main sur l'éducation, mais, chez lui, cette idée se double de la thèse selon laquelle il y avait un divorce entre le national et le politique, le «pays réel» ne correspondant pas au «pays légal». En effet, Groulx pense que l'État, comme nous l'avons vu au cinquième chapitre, n'est pas national et que, de surcroît, les politiciens sont incapables de mettre en branle une véritable politique nationale. Il serait donc absurde de laisser l'éducation aux mains de l'État et des politiciens, alors même qu'il les accuse de ne pas être au service des Canadiens français.

---

[38] *Mes mémoires*, tome IV, 1974, p. 346.
[39] *Chemins de l'avenir*, *op. cit.*, p. 112.
[40] *Histoire du Canada français*, *op. cit.*, p. 214.

Groulx était persuadé que l'éducation devait échapper aux tentacules du politique, ce qui est d'ailleurs le cas, selon lui, depuis la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Il se réjouit du «[r]espect de la confessionnalité et de la liberté, [et du] maintien de l'école hors de la politique [...][41]» qu'il dit observer à cette époque. Le Conseil de l'Instruction publique (loi de 1875) serait resté relativement indépendant du pouvoir politique, surtout grâce à M. de Boucherville, homme d'État et grand chrétien aux dires de Groulx. Selon lui, de Boucherville serait parvenu à «deux fins principales: mettre l'école hors de la politique, assurer à tout le système plus de stabilité et de liberté.[42]» Comprenant qu'un ministre est un personnage trop falot, trop accaparé par ses fonctions politiques pour diriger un service aussi complexe que celui de l'Instruction publique, de Boucherville serait parvenu, selon Groulx, à cantonner l'État dans la seule fonction qu'il puisse légitimement réaliser, soit un «rôle de surveillance et de suppléance.[43]» Il est de nouveau tout aise, vingt ans plus tard, de constater, dans le dernier tome de son *Histoire du Canada français*, que l'appareil étatique n'est pas parvenu à mettre la main sur l'éducation : «L'État québécois aurait donc donné cet autre exemple au Canada et au monde contemporain, d'avoir pratiquement libéré l'école des servitudes de la politique pour la confier à une commission [le Conseil de l'Instruction publique fondé en 1859] largement indépendante où l'État et les confessions religieuses peuvent collaborer dans un minimum de heurts.[44]»

Or, si le contrôle du système éducatif est jusqu'alors parvenu à échapper au politique, Groulx pense déceler au même moment un mouvement de centralisation étatique qui l'effraye : «Un peu partout, et le Québec n'y fait pas exception, sévit [...] la centralisation administrative, ambition tentaculaire d'un socialisme d'État qui, pour s'ignorer, n'est pas moins envahissant.[45]» Sa méfiance envers le politique et l'État doit être comprise en relation avec ce que nous avons vu au chapitre cinq : puisqu'il déplorait l'absence de concordance entre «pays légal» et «pays réel», il ne pouvait vouloir que l'État québécois, jugé par lui pas assez national, gère l'éducation.

---

41 *L'enseignement français au Canada, tome I, op. cit.*, p. 283.
42 *Ibid.*, p. 285.
43 *Ibid.*, p. 285-286.
44 Tome IV, p. 164-165.
45 *Ibid.*, p. 167.

C'est que l'enjeu politique sous-jacent à la conception de l'éducation se définit par rien de moins que le fait de devenir ou non «maîtres chez nous». Il explique, dans une causerie prononcée devant un auditoire composé des Jeunesses patriotes, que pour être «maîtres chez nous», il faudra «une éducation volontaire, virile» qui produise «dans dix ans, une race nouvelle de Canadiens français [...].[46]» Devenir «maîtres chez nous», tel est l'objectif auquel doit tendre l'éducation dans la perspective de Groulx. Il s'agit, pour l'atteindre, de faire en sorte que l'école devienne un milieu rendant possible l'assimilation comme il le souligne à l'occasion de la même causerie. Une éducation digne de ce nom permettrait aux Canadiens français, selon lui, d'être véritablement en mesure d'assimiler ceux qui ne sont pas assimilés (il n'indique pas de qui il s'agit, mais on devine qu'il parle des immigrants plutôt que des anglophones québécois).

La nation canadienne-française, croit Groulx, ne survivra que dans la mesure où elle se montrera capable d'assimiler les éléments étrangers, chose qu'elle ne parviendra à réussir que si elle demeure résolument française. «Assimilateurs, comment le deviendrons-nous ? Une seule méthode, un seul moyen : l'éducation nationale s'impose chez nous, avec une urgence, un caractère de nécessité qui n'échappent qu'aux aveugles volontaires.[47]» En ce sens, cette éducation s'inscrit dans une optique volontariste, mais sous un double rapport, c'est-à-dire qu'elle vise à transformer les Canadiens français, elle vise aussi à assimiler les «étrangers». En d'autres termes, pour être «maîtres chez nous», il faut créer une race de «vrais» Canadiens français aptes à assimiler les nouveaux arrivants au Québec. L'éducation a donc un but explicitement et clairement politique pour Groulx.

On commence à mieux entrevoir ce que Groulx attendait de l'école et de l'éducation : la régénération de l'âme nationale par le biais de la création d'une génération de chefs. Mais comment faire surgir cette génération de leaders vraiment canadiens-français, cette «espèce nouvelle d'hommes», pour reprendre ses termes ? Globalement, et nous le verrons en détail plus loin, il n'est pas question de former des individus autonomes, mais des «hommes» qui se définissent par leur appartenance à la nation. C'est précisément pourquoi le terme d'instruction a une valeur péjorative dans ses textes, Groulx méprisant l'idée d'instruction parce qu'elle va à

---

[46] 13 septembre 1936, «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 105.

l'encontre de son culturalisme nationaliste. L'éducation, dans sa conception, ne vise donc pas tant à transmettre des connaissances qu'à affermir et renforcer les liens entre individus et nation. Il est temps maintenant d'examiner plus précisément le sens donné chez lui à l'éducation nationale.

Définition et contenu de l'éducation nationale

C'est au tournant des années trente que Groulx commence à insister sur l'importance de doter le Canada français d'un véritable système d'éducation nationale. Dans *L'enseignement français au Canada* et *Orientations*, notamment, il consacre de nombreuses pages à la nécessité d'une éducation propre à ranimer le sens national anémié des Canadiens français, comme s'il avait peu à peu pris conscience du fait que l'éducation serait le moyen privilégié par lequel s'effectuerait le redressement de la nation canadienne-française. Certes, une telle idée était à la mode dans les années trente, comme nous l'apprend Fernand Dumont : «Qu'il s'agisse des menaces extérieures ou des ressources du dedans, le problème essentiel et la solution suprême relèvent de la formation des hommes, de l'éducation.[48]» Loin donc d'être en rupture avec son époque, Groulx est convaincu que l'éducation constitue la solution au problème canadien-français qui, je le rappelle, est l'absence de sens national.

On trouve dans *L'enseignement français au Canada* (tome I), une réponse précise quant à l'orientation à donner à l'éducation nationale, lorsqu'il explique que «[t]oute génération qui entre dans la vie, porte en son âme un double dynamisme : l'impulsion du passé, la sollicitation de l'avenir [...].[49]» Le premier dynamisme est «fait de doctrines, d'hérédités, de forces subconscientes [...], l'autre, élan vital, originalité en puissance que portent en eux les hommes de chaque époque [...].[50]» Selon Groulx, tout l'art d'une éducation bien conçue consiste à équilibrer ces deux dynamismes, alors que certains, déplore-t-il, ne cherchent qu'à les opposer, au détriment

---

[47] *Ibid.*, p. 93.
[48] «Les années 30 : la première Révolution tranquille», dans *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, sous la direction de Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, p. 9.
[49] *Op. cit.*, p. 298
[50] *Ibid.*, p. 298.

du passé, notamment par la dévalorisation des humanités classiques au profit des matières scientifiques. Ce faisant l'individu n'est pas en mesure d'agir pour sa «race», but que précisément une politique d'éducation digne de ce nom arriverait à lui inculquer : «Affaire d'éducation, enfin, que le sens social ou national, l'ambition de réussir, non par égoïsme ou cupidité, mais pour aider les siens, écarter les servitudes étrangères, relever sa race, servir sa foi.[51]»

Ainsi, Groulx veut mettre sur pied un système d'éducation qui enracine l'homme dans ses traditions et son milieu originel. C'est à cette seule condition que l'éducation pourra être dite nationale. En septembre 1936, devant les Jeunesses patriotes, Groulx définit l'éducation nationale comme une entreprise de redécouverte de l'être national vouée à faire vibrer l'âme de chaque individu au diapason de celle de la nation. Une telle éducation a pour objectif d'assurer la pérennité de l'être national, de façon à ce que la cohésion de la nation soit garantie. Elle est ce qui permet au «nous» d'être, de savoir, pour reprendre les termes de Groulx, «que nous ne pouvons rester nous-mêmes sans éducation nationale.[52]» Ainsi est-elle placée sous le signe de la construction nationale :

> «L'éducation nationale [...], je la définis, quant à moi, une prise de possession de notre richesse culturelle, prise de possession qui s'opère par l'enseignement, par l'éducation, et surtout par l'atmosphère de l'école (école primaire, couvent, collège, université). Mettre nos âmes françaises en possession de toute la richesse culturelle de France et de notre apport original à cette richesse, voici bien, pour nos institutions d'enseignement, un devoir rigoureux.[53]»

L'éducation, telle que l'entendait Groulx, devait donc, en premier lieu, reconstituer l'âme même de la nation et faire prendre conscience à l'individu de son appartenance à une entité nationale. Mais quel type d'organisation, aux plans théorique et pratique, permettrait-il à l'éducation d'être véritablement nationale ? Plus prosaïquement dit, quelles matières enseigner pour arriver aux résultats espérés, c'est-à-dire procéder à une refonte de l'homme et faire surgir le véritable

---

51 *Ibid.*, p. 312.
52 «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 93.
53 *Ibid.*, p. 94-95.

Canadien français ? Essentiellement, nous verrons, dans les pages à venir, que le choix des matières à enseigner a pour but de faire redécouvrir aux Canadiens français leur profonde subordination à l'égard de l'organisme national.

La façon dont Groulx conçoit l'éducation est intimement liée à sa conception organiciste de la nation. Essentiellement française et catholique, la nation s'exprime par une langue (le français), possède une histoire propre, distincte de celle de la mère-patrie, et adhère à une confession religieuse, le catholicisme, vu comme l'un des éléments essentiels de l'originalité du peuple canadien-français. Il est essentiel, explique Groulx, à un congrès d'instituteurs tenu à Trois-Rivières en juillet 1934, que le catholicisme soit au fondement de l'éducation nationale : «L'éducation catholique importe, certes, beaucoup plus que l'éducation nationale, et celle-là est la première condition de celle-ci ; mais il y a aussi, entre les deux, échange d'influences.[54]» L'enseignement du catholicisme est, selon cette conception, une condition essentielle de l'éducation nationale. Au début des années cinquante, Groulx affirme toujours la nécessité de ne jamais cesser l'enseignement religieux parce «[l]à s'est forgé, écrit-il, l'armature spirituelle de la famille et de la paroisse canadiennes [...].[55]»

Néanmoins, bien que pour lui, l'enseignement du catholicisme soit d'une importance capitale, il reste que cet enseignement demeure au service du nationalisme. C'est ce que montre sa critique d'un certain enseignement religieux qui lui apparaît trop désincarné et pas assez enraciné dans le terreau national. Groulx déplore en effet, dans les *Chemins de l'avenir*, que l'enseignement religieux soit trop spéculatif, voulant dire par là qu'il le trouvait trop éloigné des réalités nationales : «Le défaut, je dirais même l'erreur suprême de notre enseignement religieux, de notre catéchèse, disons même de l'enseignement de la théologie et de la prédication, pourrait s'exprimer en cette formule: enseignement trop spéculatif, trop détaché, science trop séparée de la vie.[56]»

---

[54] «L'éducation nationale à l'école primaire», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 54.
[55] *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome II, *op. cit.*, p. 210.
[56] *Op. cit.*, p. 29.

Cette critique de l'enseignement religieux confirme l'interprétation proposée au chapitre trois, voulant que, chez Groulx, le catholicisme soit en quelque sorte subordonné au nationalisme : il explique en effet que, sans vouloir le bannissement de «l'enseignement spéculatif[57]» dans les séminaires, il voit l'enseignement religieux comme subordonné lui aussi à des buts nationaux. Plus particulièrement, le reproche s'adresse aux Sulpiciens de France en poste au Grand séminaire: «Mais ceux du Grand séminaire, vivant presque cloîtrés, étaient restés combien étrangers au pays. [...] À Montréal, je regrette de le dire, on ne formait, en mon temps, qu'un prêtre anonyme, préparé aussi bien pour la lune que pour le Canada français.[58]» En d'autres termes, l'enseignement du catholicisme a plutôt pour objectif d'enraciner l'individu dans le tuf national que de prodiguer un enseignement visant l'universalisation des principes chrétiens.

Dans le même sens, Groulx, en conformité avec son culturalisme nationaliste, fait de l'enseignement de la langue un élément essentiel de sa conception de l'éducation. L'enseignement du français est une des pièces maîtresses de son programme éducatif, car la connaissance de leur langue permet aux Canadiens français de renouer avec *l'être* même de la nation ou plutôt constitue un moyen pour celle-ci d'exprimer sa voix dans le concert des nations. En effet, la langue maternelle devient l'un des instruments privilégiés pour entrer en possession de la culture canadienne-française, comme le laisse voir les profondes réticences de Groulx à l'endroit de l'enseignement de la langue anglaise. Certes, il se montre un tantinet tiraillé là-dessus, car il se rend bien compte que, pour les Canadiens français, «l'étude de la langue anglaise» a «une importance majeure.[59]» Toutefois, il demeure convaincu qu'on l'enseigne trop et que cela entraîne une véritable assimilation. «Puisque l'anglais envahit surtout les programmes de l'enseignement primaire et moyen, n'est-ce point parler d'assimilation à propos des sujets hors d'état d'assimiler ?[60]». Bref, enseigner l'anglais à de jeunes enfants, c'est les assimiler à la culture anglaise, croit-il.

---

[57] *Ibid.*, p. 30.
[58] *Ibid.*, p. 31-32.
[59] *L'enseignement français au Canada, tome I, op. cit.*, p. 300.
[60] *Ibid.*, p. 300.

Pour bien comprendre sa position, il faut se rappeler, que dans la logique de Groulx, la nation parle seulement d'une voix, car, tout comme un individu a une âme unique, une nation a une langue. Vue ainsi, cette dernière cesse d'être un simple moyen de communication pour devenir l'expression de l'âme culturelle de la nation. Elle est, déclare-t-il dans une conférence prononcée le 5 décembre 1936, «la plus haute puissance éducatrice du milieu culturel, le moyen le plus approprié, le plus fécond, de modeler nos esprits, selon le moule héréditaire, [...]. Une éducation nationale aura donc pour premier souci de nous mettre en possession de notre langue maternelle.[61]» Cette éducation doit, en conséquence, privilégier quasi exclusivement le français, dans une optique dépassant de loin les seules considérations pratiques relatives aux aptitudes à la communication : parler français, ce n'est pas seulement s'exprimer d'une manière particulière, ni même seulement se conformer à l'usage linguistique de la «majorité» sur le territoire québécois ; cela traduit surtout, dans l'optique de Groulx, l'idée d'un «individu collectif» qui s'exprime à travers des individus. Donc, parler français, c'est assurer la survie de la nation. La tournure de phrase est peut-être boiteuse, mais parler français, c'est vivre.

Nous avons vu plus haut qu'un des objectifs proclamés de l'éducation, chez Groulx, consiste dans la création d'une génération de chefs. L'enseignement des humanités, selon lui, répond à cet objectif, car il forme une élite de l'esprit, en permettant aux Canadiens français de demeurer en contact étroit avec la tradition française. Un enseignement mettant de côté ce que Groulx appelle le classicisme les entraînerait au contraire vers la «décadence» : «On aura beau parler du déclin du classicisme, on ne pourra le faire qu'au nom d'une décadence irrémédiable de l'humanité. La vieille discipline classique [...] traîne avec elle une expérience décisive.[62]» Si Groulx est convaincu de la supériorité d'un tel enseignement, c'est que «[r]ien ne l'égale pour la formation humaine de l'esprit au sens intégral du mot.[63]» C'est pourquoi il s'insurge contre ceux qui veulent l'abolir : «Qu'ils complètent, qu'ils parachèvent! mais qu'ils détruisent le moins possible.[64]»

---

61 «L'éducation nationale», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 137.
62 *L'enseignement français au Canada, tome I*, *op. cit.*, p. 306.
63 *Ibid.*, p. 306.
64 *Ibid.*, p. 314.

Ainsi, pour Groulx, l'enseignement des humanités classiques possède l'insigne qualité de former une élite de l'esprit, une «aristocratie», comme il l'écrit à un moment donné. C'est dans ce sens que vont les propos suivants, écrits au début des années cinquante et extraits de son deuxième tome de l'*Histoire du Canada français* :

> «Le Collège implantait au Canada la tradition scolaire des Humanités classiques: disciplines restées incomparables pour la formation des élites intellectuelles, et dont l'un des mérites pourrait bien être, pour peu qu'elles plongent dans les couches populaires, de refaire constamment à un peuple une aristocratie de l'esprit. Mais qui ne voit que la tradition des Humanités menait encore beaucoup plus loin ? Mettre à la portée de la jeunesse la meilleure essence de l'esprit humain, tout le butin de la culture française et des cultures grecque et romaine, qu'était-ce sinon établir le Canada dans un type de civilisation et l'on sait bien lequel ?[65]».

Les humanités classiques constituent donc une matière indispensable à la création des chefs canadiens-français tant désirés par Groulx, car, écrit-il, à la fin de son premier livre sur *L'enseignement français au Canada*, elles s'adressent d'abord à eux : «De ce que la culture classique soit la plus parfaite des disciplines pédagogiques, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit faite pour tous, ni même pour le plus grand nombre.[66]» Certains individus devront être réorientés vers l'enseignement à caractère économique et scientifique. Groulx veut donc un système éducatif à deux étages, ou à deux vitesses, constitué d'un côté d'une «élite» bénéficiant de l'éducation classique, d'un autre côté de ceux à qui elle ne convient pas et qui devraient être en conséquence dirigés vers une formation beaucoup plus pratique, notamment vers l'apprentissage des techniques agricoles[67].

L'accent mis par Groulx sur l'enseignement de l'agriculture est significatif de ce qu'il attend de l'éducation. En fait, le choix de cette formation pour une partie de la jeunesse se justifie non seulement en raison de l'inégalité qui prévaut entre les individus, mais aussi et surtout en raison

---

[65] *Op. cit.*, p. 146.
[66] *Op. cit.*, p. 310.
[67] *Ibid.*, p. 311.

du fait qu'il permet d'assurer la perpétuation du caractère paysan de l'identité nationale (cf. chapitres deux et quatre). Aux yeux de Groulx, l'éducation doit valoriser ce qui constitue l'une des lignes de forces de l'histoire canadienne-française. «Orientez-les autant que possible vers la terre, dit-il dans les années quarante, la terre qui ne fait pas toujours l'homme riche, mais qui fait l'homme libre.[68]» Une telle orientation se fera donc en vertu de la défense d'une caractéristique essentielle de la nation, mais aussi parce que la vraie richesse, la plus satisfaisante, est celle que l'homme retire de la culture de son lopin de terre.

Parlant ainsi, Groulx favorise une éducation qui fasse une plus large place à l'enseignement des techniques agricoles. Or, cet enseignement a, selon lui, été marginalisé, malgré certains efforts louables de la part des autorités. Pour en rehausser la qualité, il faut qu'il débouche sur la création d'une véritable ambiance paysanne : «Un effort méritoire se dessine [...] pour mieux adapter à son milieu l'école rurale, l'imprégner d'une véritable atmosphère paysanne [...].[69]» Groulx espère donc que l'école sera imprégnée des valeurs campagnardes, car, comme toujours chez lui, l'enseignement des connaissances doit s'accompagner d'un «esprit». Ainsi que nous venons de le constater, s'il veut diriger certains individus vers les techniques agricoles, c'est parce que, les humanités classiques étant réservées à l'élite, l'enseignement des techniques agricoles rapproche de la terre et de ce fait, renforce la nation. En aucun cas, on ne doit voir là une valorisation de la formation technique et scientifique en soi.

Par ailleurs, dans l'entreprise de construction nationale visée par Groulx, il y a une discipline qui se détache particulièrement des autres et à laquelle il accorde une attention toute spéciale : l'histoire. Déjà, nous avons parlé de sa vision personnelle de l'histoire au moment d'aborder le thème de la Conquête (cf. chapitre quatre), mais il importe d'y revenir tant l'enseignement de cette discipline joue un rôle considérable et prépondérant dans la conception de l'éducation de Groulx. Pour faciliter la compréhension de ses idées en matière d'enseignement de l'histoire nationale, il faut se rappeler les deux façons d'aborder l'histoire exposées au premier chapitre.

---

[68] Conférence prononcée le 24 juin 1940 à Rouyn-Noranda, «Nos problèmes de vie», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 58.
[69] *L'enseignement français au Canada*, tome I, *op. cit.*, p. 291.

Selon une première approche, l'historien a un rapport critique avec le passé, alors que dans la seconde, comme on l'a vu, l'historien veut forger et créer une conscience nationale.

Si l'on revient maintenant à Groulx pour se demander quel rôle il assignait à l'histoire, on voit qu'il avait clairement conscience de la place prépondérante tenue par elle dans le processus de création nationale. Dès 1917, dans un article publié dans *L'Action française*, il explique qu'après la langue et la culture classique, l'histoire, parce qu'elle a formé le milieu national, représente un élément essentiel de l'éducation du peuple. «Ce serait un lieu commun, y lit-on, que de rappeler le rôle de l'histoire pour l'éducation du sens patriotique.[70]» Lieu commun que lui-même répétera quatre ans plus tard, toujours dans *L'Action française*, lorsqu'il défend de nouveau la thèse selon laquelle, si l'histoire nationale a une telle importance, c'est qu'elle permet au peuple de rester en possession de son fonds moral et d'être conforme à son être national : «Par l'histoire qui maintient la continuité entre les générations, qui charrie de l'une à l'autre, ainsi qu'un fleuve, le flot accumulé des vertus de la race, un peuple reste en possession constante, actuelle, de sa richesse morale.[71]»

L'histoire, aux yeux de Groulx, est la discipline mettant les individus en contact avec «d'être fondamental de la nationalité [...][72]», formule qui repose sur l'idée que le peuple est un être moral traversant les âges. Or s'il en est ainsi, c'est que la valeur attribuée par lui à l'histoire va au-delà d'un simple magma incohérent de faits. Au contraire, il y voit un processus où les traditions nationales s'élaborent et se perpétuent : «Par l'histoire enfin restera mêlé à nos âmes l'ensemble de nos traditions, celles du moins qui contiennent de la vie et qui ne sont que le prolongement de l'âme des ancêtres.[73]» Dans cette perspective, observer les faits et scruter le passé constituent une entreprise intellectuelle non pas de redécouverte d'un passé révolu, mais de scrutation de l'âme des ancêtres de la nation en vue de donner du sens au présent et à l'avenir, le passé continuant de vivre dans le présent par le biais des traditions.

---

70 «Une action intellectuelle», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 39.
71 «Notre doctrine», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 129.
72 *Ibid.*, p. 130.
73 *Ibid.*, p. 130.

Cette conception particulière est bien cernée par Fernand Dumont selon qui Groulx a privilégié «d'instinct une troisième voie[74]», opposée à deux manières positivistes de faire de l'histoire. La «troisième voie», selon Dumont, est celle où l'historien se situe à mi-chemin «entre la tradition et l'histoire[75]» : son rôle ne consiste pas simplement à reconstituer le passé, ce qui laisserait entendre que ce dernier est irrémédiablement révolu, mais à souligner qu'il continue de vivre dans le présent et d'être un phare pour l'avenir. «Pour Groulx, l'histoire comporte des leçons parce qu'elle est le milieu de l'homme, le devenir où il livre sa configuration, et donc les axes de sa continuité.[76]» En d'autres termes, estime le sociologue, Groulx se serait situé là où l'histoire devient tradition. La fonction de l'historien est de faire œuvre de réconciliation pour que la tradition, loin de rester désincarnée, devienne porteuse de sens. Dumont termine son texte en concluant que le nationalisme de l'auteur de *Notre maître le passé* «fut la poursuite passionnée de cette interprétation de l'existence dont la condition tragique rappelle que le recours à l'histoire est aussi un destin.[77]» Plus qu'un simple historien, Groulx, ainsi interprété, était un oracle qui révélait le destin de la nation : la connaissance du passé était d'abord pour lui un moyen d'assurer l'unité et la cohésion dans le temps et dans l'espace de la nation.

C'est d'ailleurs dans cet esprit qu'en septembre 1922, à Lowell, aux États-Unis, Groulx soutient que l'histoire permet aux Français de toute l'Amérique de communier entre eux. Il explique à des Franco-Américains que l'histoire constitue «d'élément le plus actif de notre amitié.[78]» C'est parce qu'elle permet essentiellement de faire communier les Français d'Amérique à la même source ancestrale et aux mêmes aïeux. «C'est le magistère de l'histoire, incessante transfusion de l'âme des pères dans l'âme des fils, qui maintient, dit-il, une race invariable en son fond.[79]» L'histoire acquiert, à ses yeux, une valeur incomparable dans l'entreprise de reconstruction du sens national. Un retour au passé s'impose donc, et c'est d'ailleurs, si l'on en croit son allocution en juin 1924, ce que l'histoire des peuples prouve. Groulx essaie en effet de légitimer son action en disant que tous les peuples qui ont entrepris de sortir de l'hibernation dans laquelle ils étaient

---

[74] «Mémoire de Lionel Groulx», dans *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 319.
[75] *Ibid.*, p. 320.
[76] *Ibid.*, p. 320.
[77] *Ibid.*, p. 324-325.
[78] «L'amitié française d'Amérique», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 191.
[79] *Ibid.*, p. 191.

plongés ont commencé par connaître leur histoire nationale et «tous ils ont commencé par un retour vers le passé.[80]»

Selon la vision de Groulx, pour inculquer ce fameux sens national qu'il n'a cessé de réclamer, le moyen se démarquant le plus nettement des autres «par son efficacité suprême [...], c'est la diffusion de l'histoire, la vulgarisation du passé.[81]» Ainsi, pour que le peuple devienne enfin adulte et conscient de lui-même, l'éducation doit nécessairement faire une place à l'histoire, cette *magistra vitae*, selon le mot de Cicéron cité par Groulx en novembre 1925 à la Semaine d'histoire du Canada[82]. Il était donc convaincu du rôle essentiel de l'histoire comme discipline mettant le peuple en relation avec sa tradition nationale, et il était urgent à ses yeux que les Canadiens français redécouvrent le passé (un certain passé en fait) de la nation canadienne-française.

L'objectif principal d'une telle conception de l'histoire consistait à fournir au «nous» national une pleine conscience de soi et des motifs pour croire en l'avenir. L'historien, dans la perspective de Groulx, en vient ainsi à appartenir à la catégorie des prophètes et des créateurs de mythes nationaux. En ce sens, il ne doit pas tant viser à établir des vérités historiques qu'à tirer des «leçons», pour reprendre le vocabulaire de Groulx. L'histoire doit servir de phare au peuple, ainsi qu'il l'explique à l'occasion du banquet de la Saint-Jean-Baptiste, en juin 1935 : «Souvenez-vous que c'est le propre des races usées, aux nerfs détendus, de ne plus se mirer dans le passé que pour y satisfaire un mol dilettantisme, de lasses nostalgies, au lieu que le propre des races jeunes, en marche vers la vie, est d'aller chercher dans les grands spectacles de l'histoire et ses viriles leçons de quoi se retremper indéfiniment.[83]»

S'il est de bon ton aujourd'hui, chez une certaine élite intellectuelle, de se lamenter sur le fait que l'histoire ne soit pas assez connue des jeunes élèves, particulièrement au secondaire, il faut savoir que Groulx s'en désolait lui aussi dès le milieu des années vingt : «L'histoire n'est pas assez

---

[80] Discours prononcé au Congrès national, organisé par la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 225.
[81] *Ibid.*, p. 230.
[82] *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 258.

connue : matériel déficient, manque de livres font qu'une bonne partie des hommes de la classe ouvrière et bourgeoise ne connaissent pas leur histoire.[84]» En fait, il faut bien comprendre que l'on peut déplorer cette ignorance de deux manières. D'une part, on peut trouver affligeant que l'histoire ne soit pas assez connue parce qu'on y voit une discipline fondamentale pour quiconque tend vers l'autonomie intellectuelle et morale. Dans cette optique, l'étude de l'histoire est un moyen pour établir des vérités historiques. Mais d'autre part, on peut se désoler d'une telle méconnaissance à cause de ses effets sur le sens national. Ici, l'étude de l'histoire ne vise pas tant la recherche de la vérité historique que l'édification d'un projet social et national (j'aborde aussi la question de la fonction de l'histoire au dernier chapitre). Or, Groulx fait une distinction, à l'adresse de ceux qui confondraient éducation nationale et «étude de l'histoire nationale», montrant que l'histoire est vue par lui comme une entreprise visant à ancrer l'individu dans sa culture nationale. Voilà ce qui est expliqué dans le second tome de *L'enseignement français au Canada* :

> «Formation d'âme que n'apporte point [...], l'étude rapide d'un manuel primaire de géographie ou d'histoire nationales, mais qui requiert l'imprégnation lente, active et profonde de l'esprit par toutes les puissances de l'atmosphère, de la terre et du passé. Qu'il en advienne ainsi, et l'on cessera de poser au "citoyen de l'humanité" sans prendre garde que cette attitude hautaine procède, au fond, d'un individualisme effréné.[85]»

La distinction entre éducation nationale et étude de l'histoire nationale peut sembler de prime abord obscure, elle est terriblement révélatrice de ce que Groulx entendait par éducation. À ses yeux, en effet, l'histoire nationale ne vise pas seulement à inculquer des connaissances historiques : si elle se contentait d'en arriver seulement à ce résultat, elle tomberait dans la catégorie de l'instruction platement utilitariste dénoncée par lui. Dans un des rares documents cinématographiques qu'il reste de Groulx, celui-ci déclare détester l'enseignement de l'histoire où l'élève mémorise et récite une série de dates dont il ne saisit pas l'importance fondamentale. En fait, on peut être d'accord avec lui pour déplorer à sa suite un enseignement de l'histoire trop

---

[83] *Orientations*, *op. cit.*, p. 305.
[84] «Nos devoirs envers la race», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 226.
[85] *Tome II, Les écoles des minorités*, 1935 [1979], p. 258.

scolaire et trop centré sur la mémorisation de dates. Toutefois, l'essentiel de sa critique est d'un autre ordre et ce qu'il reproche fondamentalement à une telle approche, c'est de ne pas ancrer au plus profond des esprits l'idée d'appartenance nationale.

Pour Groulx, l'histoire nationale doit être la discipline par laquelle la collectivité acquiert une genèse, un présent et un futur en tant que nation et non plus seulement en tant que simple société. Tel est le sens des propos tenus par lui lors d'une conférence prononcée le 5 décembre 1936, et justement consacrée à l'éducation nationale, où il veut montrer que la collectivité d'aujourd'hui est reliée à celle d'hier d'une manière quasi mystique et charnelle. Il explique d'abord, de manière classique, que l'histoire est un «guide» tant pour le peuple que pour l'individu. Car si ce dernier, explique Groulx, doit sans cesse se remémorer son passé parce que cela constitue son «capital d'expérience[86] — le passé servant ici de boussole qui donne sens au présent et oriente les actions futures — ; il en va de même pour le peuple qui doit se rappeler qui il était pour que la «ligne de sa vie[87]» ne se brise pas. Or, il est conscient qu'il s'agit là d'un truisme, c'est-à-dire que personne n'est en désaccord avec l'idée que l'on puisse tirer des enseignements de l'histoire de nature à guider les hommes. C'est pourquoi, dans ce même texte, il «discerne, dans les âmes, une action encore plus profonde[88]» de l'histoire, car elle permet la reviviscence de certaines figures du passé, voire la capacité d'entrer en communion avec les morts : «Comme tous les cimetières, l'Histoire est peuplée de morts, mais de morts qui parlent, qui agissent, qui trouvent en nous d'irrésistibles complices. Elle remue, éveille au fond de notre être tout un monde de passions latentes, d'images subconscientes, fantômes de la vision d'Ezéchiel, qui n'attendent, pour prendre des nerfs, de la chair et une voix, que l'appel du prophète.[89]»

On est ici clairement situé dans une perspective historiciste où l'histoire a un sens que le passé révèle et le futur parachève ; l'historien jouant le rôle d'architecte du devenir du peuple. L'enseignement de l'histoire nationale a donc une importance cruciale parce qu'elle répond à un

---

[86] «L'éducation nationale», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 145.
[87] *Ibid.*, p. 146.
[88] *Ibid.*, p. 146.
[89] *Ibid.*, p. 146.

double objectif, d'une part, de montrer comment le «nous» national s'est formé à travers les âges, d'autre part, indiquer une direction quant à l'avenir de la nation.

Aussi faut-il bien comprendre, lorsqu'on lit sous la plume de Groulx que l'histoire est «une maîtresse de vie», cela est à prendre au sens fort du terme : «L'histoire, [...] *magistra vitae*, maîtresse de vie par définition, conduira, de façon toute naturelle, notre enseignement à nous axer sur nous-mêmes, sur notre pays, dans notre ambiance.[90]» L'histoire nationale constituait, aux yeux de Groulx, l'assise principale sur laquelle était édifié le sentiment du «nous-mêmes» comme référence principale et exclusive. «Axer» les Canadiens français sur eux-mêmes, c'était montrer qu'ils appartenaient à un «nous national» dont l'historien avait au préalable révélé les pérégrinations à travers le chaos de l'histoire. Ainsi l'histoire constituait-elle la discipline qui permettait de faire en sorte que le «nous» national soit une référence identitaire pour tous les individus. Toujours dans le même texte, Groulx déplore vivement que le Québec n'ait pas davantage développé l'étude de son histoire, alors que les Canadiens français auraient dû, selon lui, «posséder la plus grande école d'Histoire canadienne.[91]» L'enseignement de l'histoire était donc une pièce centrale de son projet de construction nationale, et c'est pourquoi il a mis tout en œuvre pour doter le Canada français d'une école d'histoire, notamment en créant l'Institut d'histoire de l'Amérique française en 1946 et la revue du même nom l'année suivante. Il était essentiel pour lui de créer les instruments et les outils (si l'on me permet ces expressions) nécessaires à l'édification de l'identité nationale.

Ainsi, la conception de l'éducation de Groulx ne s'inscrit pas, pour reprendre les distinctions exposées plus haut, dans une perspective kantienne visant à renforcer l'autonomie intellectuelle et morale des individus. Elle s'inscrit, au contraire, comme chez Fichte dans un processus où il s'agit d'intégrer les individus à la nation, de souligner leur dépendance à l'endroit de celle-ci. L'éducation nationale, telle que Groulx la définissait, constitue la négation d'une éducation émancipatrice pour l'individu, car elle vise avant tout la reconstitution d'un corps social jugé anémié, qui n'a plus conscience d'être. Elle ne cherche pas à développer le sens critique, mais

---

[90] «Notre mission française», dans *Constantes de vie*, *op. cit.*, p. 93.
[91] *Ibid.*, p. 93.

plutôt à «former», pour employer un terme utilisé par Groulx, l'esprit et le caractère au sens national. Bref, l'éducation vise avant tout à créer un «nous» national.

Ainsi, tout au long du présent chapitre, nous avons vu que la conception de l'éducation, chez Groulx, correspond à une entreprise de construction d'un «nous» canadien-français en vue de fonder un destin et de poursuivre la mission historique du peuple (chapitre trois). Pour atteindre de tels objectifs, il fallait créer un «terroir» approprié à l'éclosion des chefs et à l'épanouissement de la langue. Or, pareil milieu national ne peut être créé que par une éducation nationale : «Un esprit français, une âme française, peuvent-ils bien exister sans un milieu français, sans une éducation française ? Nous voici donc ramenés, par un processus rigoureux, à la nécessité d'une éducation franchement, résolument nationale, et ce, comme à un point de départ, comme à une nécessité première.[92]»

Si «d'éducation fut l'une des grandes préoccupations[93]» de la vie intellectuelle de Groulx, pour emprunter de nouveau les termes de Jean-Pierre Gaboury, c'est parce qu'il fallait reconstruire la nation sur de nouvelles bases, c'est-à-dire raffermir les liens entre l'individu et la nation en inculquant la notion de permanence de celle-ci à tous ceux passant par l'école. À cet égard, une éducation résolument nationale devrait être tout axée sur le catholicisme, la langue française, les humanités classiques et l'histoire. Telle est la perspective particulière (à la Fichte) où se situe Groulx.

Je m'interrogerai maintenant sur l'influence de Groulx dans le nationalisme d'aujourd'hui. Plus précisément, il s'agira de se demander s'il n'y a pas des raisons de penser que certains éléments essentiels du groulxisme continuent de hanter les milieux intellectuels québécois. Bref, la pensée de Groulx est-elle un simple artefact n'intéressant plus que l'historien des idées ou a-t-elle eu un effet qui a dépassé son époque ? En termes clairs, le flambeau qu'il a tendu a-t-il été repris ? Bien que je ne pourrai répondre de manière exhaustive à ces questions, le prochain chapitre suggérera néanmoins quelques hypothèses de recherches.

---

[92] Mémoire présenté au Congrès de la Société Saint-Jean-Baptiste en 1934, «Langue et survivance», dans *Orientations*, *op. cit.*, p. 206.
[93] Gaboury, *op. cit.*, p. 79.

CHAPITRE HUIT

Le nationalisme de Groulx : rupture ou continuité ?

Dans le contexte québécois, c'est un lieu commun d'affirmer que la Révolution tranquille représente une profonde coupure entre deux façons de penser la nation. Par exemple, le sociologue Jean Lamarre, un exemple parmi d'autres, affirme que l'émergence du «néonationalisme», au cours de la Révolution tranquille, «a pour origine véritable le travail et la réflexion de trois historiens qui ont commencé à enseigner à l'Université de Montréal à la fin des années quarante [...].[1]» Postulant l'existence d'une coupure entre les Michel Brunet, Guy Frégault, Maurice Séguin et leur illustre prédécesseur Lionel Groulx, Lamarre affirme que la tradition historiographique d'alors a «liquidé les dimensions idéalistes qui s'attachaient au nationalisme traditionnel de survivance [...].[2]» Bref, entre le nationalisme clérical, dont Lionel Groulx est la figure emblématique, et le «néonationalisme» de «l'école historique de Montréal», il y aurait une différence de nature interdisant de confondre les deux écoles; 1960 représenterait un barrage endiguant l'ancien nationalisme conservateur et «fermé».

Dans ce dernier chapitre, je propose quelques hypothèses suggérant que le tableau n'est peut-être pas aussi clair qu'on pourrait le penser de prime abord. Je pense que certains éléments du nationalisme organiciste groulxiste dépeint tout le long de ce travail pourraient bien continuer

---

[1] *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Septentrion, 1993, p. 14. L'ouvrage constitue une version remaniée de sa thèse de doctorat présentée en 1992 à l'Université Laval. Un autre exemple plus récent concerne la querelle entre l'essayiste John Saul et l'historien Gérard Bouchard, lorsque ce dernier s'est insurgé, dans les pages du *Devoir* (samedi 15, dimanche 16 et lundi 17 janvier 2000) contre la vision de l'histoire propagée par les *Réflexions d'un frère siamois* (1998). Selon Bouchard, Saul, qui distingue deux types de nationalisme au Canada (un nationalisme «fermé» et un autre «ouvert»), aurait eu tort d'identifier le nationalisme «fermé» au Québec et le nationalisme «ouvert» au reste du Canada. D'après Bouchard, Saul n'aurait pas pris en considération la thèse affirmant qu'il existe une profonde coupure entre le nationalisme d'avant 1960 et celui qui accompagne la Révolution tranquille jusqu'à aujourd'hui : «L'école historique de Montréal dans les années 1950 aurait eu partie liée avec l'ancien nationalisme clérical et sa thèse ruraliste ?», s'interroge Bouchard qui répond aussitôt à Saul : «Mais presque tous les chercheurs qui ont publié sur ce sujet y ont vu une rupture importante et la naissance du néonationalisme.» On le voit, la nature du nationalisme fait encore problème.

[2] Lamarre, *op. cit.*, p. 14.

d'être présents dans le nationalisme québécois d'aujourd'hui[3]. Bien entendu, il m'est impossible ici de démontrer une telle hypothèse, car une telle tâche exigerait en fait une nouvelle thèse. Je me contenterai donc d'indiquer de nouvelles pistes de recherche qui me semblent fructueuses. J'estime en effet qu'en étudiant Groulx, je n'ai pas seulement fait œuvre d'archéologue[4], mais que j'ai réussi à mettre au jour quelques traits importants du nationalisme québécois. De ce fait, et en dépit d'indéniables changements, je pense que le nationalisme actuel véhicule encore certains de ces traits[5].

Certes, des éléments essentiels à la conception de la nation selon Groulx ont bel et bien disparu. Le plus évident étant certainement la religion catholique qui n'est plus perçue comme un des ciments de la nation et on aurait peine à retrouver des intellectuels se disant nostalgiques de l'ancien régime[6]. Dans le même sens, l'antidémocratisme propre à Groulx, comme on l'a vu au chapitre cinq, n'est plus présent, tous ou presque se réclamant aujourd'hui de la démocratie libérale. Ceci est vrai aussi en ce qui concerne l'antisémitisme qui constituait un élément du nationalisme de Groulx, alors qu'il n'est plus présent aujourd'hui, sauf dans certains milieux marginaux d'extrême droite. Enfin, il faut mentionner que si chez Groulx les Amérindiens ne faisaient guère partie du décor, tant les intellectuels que les politiciens sont aujourd'hui très sensibles à la réalité autochtone. Je veux donc être tout à fait clair sur un point essentiel : le

---

[3] On pourrait me reprocher de nier ici la diversité du nationalisme québécois, c'est-à-dire d'oublier que sous le vocable de nationalisme se cachent bien des tendances, d'aucuns étant pour l'indépendance dans le Canada, d'autres pour la séparation, alors que certains parlent de souveraineté-association et que sais-je d'autre encore ! Or, il s'agit justement, dans ce chapitre, d'aller à l'encontre d'une telle catégorisation : on peut bien parler de divergences quant à la stratégie politique à employer ou quant au statut politique du Québec; il se pourrait bien pourtant que, au fond des choses, on retrouve certains traits du nationalisme de Groulx. Le nationalisme étant une réalité fuyante et polysémique, ce que j'affirme ici ne devrait pas étonner les spécialistes de la question.

[4] Pour bien des politologues, l'histoire des idées et la philosophie politique sont à la science politique «ce que le musée est à l'atelier du peintre. Un lieu de mémoire parfaitement respectable comme tel, mais non point un espace d'activité créatrice.» (Alain Renaut, «Pour une histoire critique de la philosophie», *Les études philosophiques*, no. 4, octobre-décembre 1999, p. 511.) Dans cette perspective, le politologue s'intéressant aux idées politiques est relégué au rang d'antiquaire.

[5] Dans un article intitulé «L'esprit de Groulx», j'ai tenté de montrer que certains traits essentiels du groulxisme étaient présents dans les textes de quelques-uns des intellectuels ayant participé à la série *Penser la nation québécoise* organisée, à l'été 1999, par *Le Devoir*. *Cité libre*, vol. 28, no. 1, hiver 2000.

[6] On verra plus loin que le sociologue Fernand Dumont aurait bien voulu que l'Église continue à jouer un certain rôle dans la société québécoise. Quant à l'historien Serge Gagnon, il apparaît bien être véritablement nostalgique de l'époque où le catholicisme imprégnait profondément la société québécoise (voir Ronald Rudin, *Faire de l'histoire* au Québec, *op. cit.*, p. 237-238).

groulxisme a entièrement disparu sous sa forme originale. Toutefois, je prends ici au sérieux l'évaluation du sociologue Fernand Dumont qui affirmait, en 1991 : «Après tout, il est possible que nous piétinions encore dans les sentiers que Groulx a déjà parcourus.[7]» Je pense, en effet, que nous patinons encore dans la voie tracée par Groulx.

Dans un premier temps, je veux montrer que sa conception de la nation est encore bien plus présente qu'on ne le croit chez certains penseurs. Je donnerai en exemple quelques intellectuels, soit ceux de «l'école historique de Montréal», le sociologue Fernand Dumont (et son disciple le philosophe Serge Cantin), ainsi que le philosophe Charles Taylor. Dans un second temps, j'aimerais suggérer aussi qu'une certaine manière d'envisager l'histoire semble animer la perspective de certains historiens québécois, tout particulièrement en ce qui concerne leur vision de l'histoire nationale. Tels sont les deux axes autour desquels ce chapitre s'articule.

Le nationalisme groulxiste aujourd'hui : de «l'école historique de Montréal» à Charles Taylor

Le trait dominant et essentiel du groulxisme, comme on l'a vu au second chapitre, c'est la croyance fondamentale en un organisme national qui vit et se développe à travers l'histoire. Véritable être national ou «individu collectif», la nation est dotée d'un caractère («génie» particulier) dont le catholicisme et la langue française constituent les deux référents majeurs (cf. chapitres deux et trois). En d'autres termes, la nation est un véritable «être moral[8]» se caractérisant par des traditions culturelles particulières plutôt que simplement par la race. Dans cette logique où «il existe un génie français, un génie anglais, un génie allemand», alors l'organisme ne peut renoncer à son essence ni à son esprit sans se «porter un coup mortel.[9]» La sauvegarde de la culture nationale a donc été érigée par Groulx en impératif catégorique absolu. Dans le contexte d'aujourd'hui où la notion d'identité est à la mode, on n'utilise plus les termes de «génie national», mais plutôt ceux de «nation», de «peuple», «d'identité nationale» et autres expressions à la mode. On parle plus rarement *d'Être identitaire*, comme le fait l'écrivain Victor-

---

[7] Conférence organisée par la Fondation Lionel-Groulx à la Bibliothèque nationale du Québec à Montréal, «Est-il permis de lire Lionel Groulx ?», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, automne 1997, p. 102.

[8] «Notre avenir», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 152.

[9] «Labeurs de demain», dans *Directives*, *op. cit.*, p. 91.

Lévy Beaulieu[10]. Bien que cette expression ne soit pas fréquemment utilisée, la réalité qu'elle tente de nommer, qui est bien proche de celle de la conception groulxiste, imprègne la pensée de nombreux intellectuels. C'est pourquoi j'utiliserai cette expression pour signifier que la nation est pensée à la manière de Groulx.

Je tiens d'abord à examiner la conception de la nation des historiens de ce que l'on appelle «l'école historique de Montréal», soit Michel Brunet, Guy Frégault et Maurice Séguin. Comme on le sait, la place de Groulx dans l'historiographie québécoise, notamment par rapport à «l'école de Montréal», a fait l'objet d'un profond réexamen de la part de Ronald Rudin[11]. Plus précisément, Rudin estime que certains de ses homologues, qu'il appelle «révisionnistes[12]», qui se seraient donnés pour tâche de montrer la «normalité» de l'histoire québécoise, auraient systématiquement déprécié l'apport de Groulx à la pratique historique, tout en valorisant les travaux d'histoire réalisés après 1945[13]. Sa thèse repose en partie sur l'idée d'un Groulx plus scientifique que les «révisionnistes» ont bien voulu le laisser entendre. Par exemple, il aurait cessé de parler de Dollard des Ormeaux dans son *Histoire du Canada français*, abandonnant ainsi le mythe du héros qui lui était cher.

De mon point de vue, toutefois, il ne s'agit pas tant de savoir si Groulx est ou non scientifique que de se demander si la perspective organiciste qui est la sienne a été ou non reprise par «l'école de Montréal». À cet égard, il me semble évident que les trois historiens ici concernés ont adopté la démarche groulxiste consistant à faire l'histoire d'un organisme national. En fait, comme nous allons le voir, les débats entre le maître et ses disciples font songer à ces interminables et virulentes querelles qui agitent les théologiens catholiques au sujet, par exemple, du dogme de la divinité du Christ. Si les débats conduisent parfois à des schismes, l'existence d'un même Dieu le Père demeure, sous le vacarme des disputes théologiques, la croyance commune. Ce «Dieu», ou ce socle, commun à Groulx et à ses disciples est l'idée d'un organisme national particulier, né dans le courant du XVIII^{e} siècle, comme on le verra.

---

[10] *Le Devoir*, samedi 9 et dimanche 10 octobre 1999, p. A-11.
[11] *Faire de l'histoire au Québec*, Septentrion, 1998.
[12] Paul-André Linteau, Normand Séguin et Serge Gagnon, entre autres exemples.
[13] *Ibid.*, p. 15-16.

Pour Michel Brunet, les luttes précédant la Conquête montrent que les Canadiens sont animés par un «puissant vouloir-vivre commun[14]». À ses yeux, ainsi qu'à ceux de Groulx, le «vouloir-vivre commun» n'est pas mort après le désastre, car les Canadiens «ne renoncèrent nullement à maintenir leur existence comme collectivité distincte.[15]» Malgré la Conquête, «nous avons tenu», écrit-il en 1950[16], laissant clairement voir que le «nous national» d'aujourd'hui est la même entité que celle d'hier. Mais c'est vraiment après la défaite que les Canadiens sont devenus des Canadiens français (et qu'un autre être apparaît, le *Canadian*). Le schisme entre Groulx et ses disciples apparaît à propos du sens qu'il faut accorder à la survivance : de positive pour Groulx, elle devient négative pour Brunet. De 1850 à 1950, écrit ce dernier, les Canadiens français, plutôt que de refuser la collaboration, se sont installés «dans la médiocrité de l'ère de la survivance».

Les historiens de Montréal se sont proposé de suivre explicitement les traces de leur aîné en montrant, pour reprendre les termes de Guy Frégault, comment «les Canadiens du XVIII[e] siècle nous ont conquis une place parmi les nations.[17]» Le «nous» de cette phrase est important parce que, d'une part, il s'agit d'un «nous national» et que, d'autre part, il souligne la filiation entre le «nous» d'aujourd'hui et celui d'hier. Comme Groulx, Frégault croit en l'existence d'un nouvel être national, ainsi qu'il l'exprime dans ce passage : «Son histoire lui a forgé une personnalité distincte. Dès lors, les Canadiens ont pris conscience de leur individualité ethnique.[18]» Selon Frégault, entre 1713-1744, le Canada français est «devenu une entité morale, un être complet, une nation nouvelle, appuyé sur un passé dont la puissance irréductible le projette vers l'avenir.[19]» Le Canada français n'est pas un territoire au sein duquel se regroupe une population, mais un «être complet» distinct de ceux qui l'entourent. D'après Lamarre, la différence concernerait plutôt le contenu de l'identité collective, Groulx pensant que le type canadien s'est davantage défini par opposition au français que ne le croit Frégault[20]. Que le type canadien se soit défini par opposition au français plutôt qu'à d'autres, ne remet nullement en cause l'existence

---

[14] Conférence prononcée en 1969 et publiée par *Le Devoir* en 1970, dans *Le Québec à la minute de vérité*, Guérin, 1995, p. 4.
[15] *Ibid.*, p. 4.
[16] *Canadians et Canadiens : études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*, Fides, 1979, p. 92.
[17] *La civilisation de la Nouvelle-France, 1713-1744*, 1969 [1944], Fides, p. 17.
[18] *Ibid.*, p. 279.
[19] *Ibid.*, p. 289.

d'un *Être identitaire*. Après l'époque de la survivance, écrit Frégault, «la question est de *vivre* et d'en être dignes. Mais qu'est-ce que vivre pour un peuple ? Vivre, c'est créer ; c'est faire la synthèse de ses énergies essentielles pour les réaliser dans une œuvre originale, susceptible de refléter une civilisation.[21]» Il y avait donc ici un peuple vivant et, comme Groulx, Frégault se désole que la Conquête l'ait «brisé[22]».

Considéré comme le penseur de «l'école de Montréal» malgré une production anémique faite en partie de notes de cours, Maurice Séguin croit, lui aussi, que les Canadiens français formaient un peuple avant la Conquête[23]. C'est dans ses *Normes*[24] que la manière de penser organiciste apparaît le plus explicitement. Publiées après sa mort par un de ses disciples[25], les *Normes* constituent une élaboration théorique de l'idée groulxiste d'une nation conçue comme un organisme. Toutefois, le développement de cette idée se fait à l'aide d'un vocabulaire différent de celui de Groulx. Certes, l'historien avertit l'auditeur de son cours que la société n'est pas «un être réel comme l'individu[26]», mais ajoute aussitôt «qu'il existe quelque chose de plus que la vie individuelle. Il y a telle réalité que "la vie de société".[27]» Tout repose constamment sur les analogies entre vie individuelle et vie nationale, ce qui vaut pour l'un valant tout autant pour l'autre. Comme l'individu doit être maître de sa vie et n'être l'esclave de personne, de même la nation doit «agir-par-soi», notion qui, selon Séguin, représente le «bien fondamental». Privée de son «agir» collectif, une nation serait donc victime d'une «oppression essentielle[28]». À l'instar de Groulx, Séguin croit que la nation est dotée d'un «instinct vital» qui la pousse à «agir-par-soi[29]», il lui faut impérativement se «gouverner soi-même», «exploiter soi-même ses ressources économiques» et «commercer soi-même[30]». L'usage du singulier est terriblement révélateur de l'idée que *l'Être identitaire* est engagé dans un processus d'autoréalisation similaire à celui de

---

[20] Jean Lamarre, *op. cit.*, p. 255.
[21] Cité par Jean Lamarre, *op. cit.*, p. 263.
[22] *Ibid.*, p. 132.
[23] *Ibid.* p. 130.
[24] Elles servaient d'introduction au cours «Civilisation canadienne-française».
[25] L'historien Robert Comeau.
[26] «Les Normes», dans *Maurice Séguin, historien du pays*, édition préparée par Robert Comeau, VLB Éditeur, 1987, p. 106.
[27] *Ibid.*, p. 106.
[28] *Ibid.*, p. 109-110.
[29] *Ibid.*, p. 190.
[30] *Histoire des deux nationalismes au Canada*, Guérin, 1997, p. 9.

l'individu. «Selon les collectivités, écrit l'historien, cette recherche, cette affirmation et cette défense de sa vie propre sont plus ou moins conscientes, plus ou moins complètes.[31]» Puisque «vivre-par-soi» constitue l'aboutissement normal de toute collectivité nationale, deux nations ne peuvent cohabiter au sein du même espace étatique, l'une des deux finissant nécessairement par dominer l'autre. De ce rapide tour d'horizon des trois historiens de Montréal, on retire la forte impression que la perspective organiciste continue d'être présente, encore que développée avec un vocabulaire différent.

Bien entendu, il y a eu des divergences profondes entre le maître et ses disciples. Toutefois, celles-ci ne constituent pas une remise en cause de l'organicisme nationaliste mais plutôt une interrogation différente sur le parcours historique de la nation et surtout de son destin. Car, ainsi que le montre la lettre dans laquelle Groulx fait part à Brunet de ses impressions sur son ouvrage, *La présence anglaise et les Canadiens*[32], c'est le degré de nocivité de la Conquête sur *l'Être identitaire* et le sens qu'il faut accorder à la survivance qui ont suscité de vives controverses. Essentiellement, Groulx reproche à Brunet de présenter la Conquête comme une catastrophe «si peu réparable que la survivance canadienne-française en reste problématique[33]» et, surtout, de faire reposer la survivance sur un concours plus ou moins fortuit de circonstances. Groulx estime lui aussi que la Conquête a été un «mal effroyable» mais, contrairement à son cadet, il croit que le «vouloir-vivre collectif a défendu de son mieux les lois françaises du pays maintes fois assaillies.[34]» Néanmoins, les deux s'entendent sur l'idée que *l'Être identitaire* a été conquis. Le fait est que, pour Séguin et les autres, la nation est demeurée le «principe global d'intelligibilité», pour reprendre l'expression de Jean Lamarre[35]. Malgré les querelles, tous croient à l'existence d'un *Être identitaire* et s'interrogent sur la meilleure stratégie à adopter pour que le «nous national» s'épanouisse. Au total, il me semble y avoir de fortes raisons pour estimer que la manière de penser la nation des trois historiens reste semblable à celle de Groulx. J'ai également le sentiment que la façon groulxiste de penser la nation est aussi présente chez le sociologue Fernand Dumont.

---

[31] *Ibid.*, p. 6.
[32] *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1997, p. 169-172.
[33] *Ibid.*, p. 170.
[34] *Ibid.*, p. 170.

L'idée selon laquelle la nation est un organisme pourrait d'abord se retrouver dans *Genèse de la société québécoise*[36]. J'en veux pour preuve la manière particulière dont cet ouvrage est construit. Une première lecture du grand ouvrage de Dumont m'avait laissé passablement perplexe. Pourquoi commencer par la «Mise en scène» où il parle de son enfance à Montmorency plutôt que par les «Présupposés et justifications» placés à la toute fin de l'ouvrage? Je m'étais alors dit que, vu son envergure, Dumont pouvait bien se permettre cette petite fantaisie. Or, loin d'être seulement un caprice, je m'en suis aperçu par la suite, cette façon de faire pourrait bien être fondamentale pour comprendre son ouvrage.

En puisant dans ses souvenirs d'enfance, Dumont affirme que la naissance d'une nation est analogue à celle d'un individu. Plus exactement, il me semble que Dumont cherche à montrer l'existence de deux *Êtres identitaires* au Québec comme dans son village natal : «Du gérant aux chefs de services, les patrons étaient anglophones ; ils habitaient un plateau qui dominait le village, dans des maisons différentes du style des nôtres ; ils fréquentaient une petite église protestante dont nous n'approchions jamais. Pas plus que nous n'aurions osé adresser la parole à leurs grandes filles blondes, aperçues de loin, interdites aux adolescents indigènes.[37]» Cette situation où les francophones sont cantonnés à la paroisse et les anglophones à l'usine – les contremaîtres, francophones, étant à cheval sur les deux mondes – est représentative, selon Dumont, de celle qui prévaut dans l'ensemble de la société québécoise. «Depuis la Conquête, il n'y a pas seulement au Québec des Français et des Anglais, mais deux sociétés juxtaposées avec leurs institutions respectives, deux références collectives qui ne sont pas arrivées à se réconcilier.[38]» En ce sens, la situation de son village natal est un microcosme de celle de la société québécoise.

Nous avons vu au deuxième chapitre comment, pour Groulx, la nation se serait formée, d'une part, en symbiose avec un nouvel environnement et, d'autre part, en opposition à «l'autre». Dumont pense, lui aussi, que la nation est née de l'affrontement avec «l'autre». Selon le sociologue, le «sentiment national», plus ou moins diffus au temps de la Nouvelle-France, s'est

---

[35] L'expression est de Jean Lamarre dans *Le devenir de la nation*, *op. cit.*, p. 198.
[36] Boréal, 1993.
[37] *Ibid.*, p. 11.
[38] *Ibid.*, p. 13.

transmué en conscience d'être une nouvelle nation lorsque l'enracinement sur la nouvelle terre s'est achevé, en particulier à partir du moment où *l'Être identitaire* s'est mis à lutter contre «l'autre[39]» pour sa survie. Fondamentalement, «le sentiment national, écrit-il, est renforcé par la Conquête[40]», la nation prenant conscience de sa singularité nationale face à la France et à l'Angleterre. Processus dialectique donc, la Conquête a été un échec qui a favorisé la naissance d'une nouvelle nation.

Qui plus est, Dumont refuse, à l'instar de Groulx (cf. chapitre cinq), de lier l'État à la nation, celle-ci étant pour lui bien antérieure à celui-là. S'il y a bien un État du Québec, plusieurs nations coexisteraient au sein du territoire québécois. «Le Québec n'est pas une nation. On doit donc y récuser, pense-t-il, un projet de souveraineté qui aurait [...] pour objectif d'identifier nation et État ; il y a ici des anglophones et des autochtones, et la nation francophone ne se limite pas au territoire québécois.[41]» La définition dumontienne de la nation échappe aux frontières étatiques, parler de «nation québécoise» s'apparentant, selon cette définition, à une «mystification» ou à un artifice de politiciens,[42] parce que cela fait du groupe canadien-français une composante de la nation au même titre que les minorités canadienne-anglaise et autochtone[43].

Dumont apparaît bien partager la thèse groulxiste selon laquelle *l'Être identitaire* est canadien-français, donc nullement limité au territoire québécois, mais disséminé à travers l'Amérique du Nord. Dans l'ouvrage[44] qu'il préparait avant sa mort, et qui se voulait une suite à la *Genèse...*, Dumont voulait montrer l'évolution de *l'Être identitaire* au cours de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Selon lui, le déclin de la référence canadienne-française ne serait pas sémantique mais structurel[45]. Le Canada français, qui avait une certaine unité jusqu'au milieu du XX^{e} siècle, voit

---

[39] *Ibid.*, p. 323-324.
[40] *Ibid.*, p. 103.
[41] *Raisons communes*, Boréal, 1995, p. 55.
[42] *Ibid.*, p. 63-64.
[43] L'idée selon laquelle il existe plusieurs «Êtres identitaires» est loin d'être l'apanage de Dumont. Par exemple, le sociologue Denys Delâge, dans un texte préparé pour la série du *Devoir*, à l'été 1999, affirme l'existence de «trois peuples fondateurs» au Québec, tous animés par un «vouloir-vivre collectif».
[44] *L'avènement du Québec contemporain*. Seul le premier chapitre, «Essor et déclin du Canada français», a été publié, dans *Recherches sociographiques*, vol. XXXVIII, no. 3, 1997.
[45] *Ibid.*, p. 420.

ses diverses composantes évoluer de façon différente pour devenir des communautés distinctes et même une nation, dans le cas de l'Acadie[46]. En d'autres termes, dans cet ouvrage à jamais inachevé, Dumont aurait continué à penser l'évolution et les transformations de *l'Être identitaire*.

C'est dans ce même esprit organiciste qu'il faut, me semble-t-il, situer l'importance également accordée par Dumont à la langue ainsi que son opposition à une conception instrumentaliste de celle-ci : «Les hommes usent du langage, explique-t-il en 1973, pour se transmettre des messages sans doute ; mais, plus profondément encore [...], le langage est ce qui leur permet de se retrouver chez eux dans un monde dont ils peuvent rendre compte.[47]» En fait, *l'Être identitaire* parle et exprime son génie particulier à travers le français. «La langue, écrit-il un peu plus tôt en 1969, renvoie à autre chose qu'elle-même : à une collectivité qui mérite de s'exprimer, qui en éprouve un irrésistible besoin et une irremplaçable joie.[48]» Avant les individus, c'est donc la collectivité qui s'exprime.

Par-delà la langue, deux *Êtres identitaires* s'affrontent, selon le sociologue : «Depuis le XIX^e^ siècle, il n'y a pas que deux langues, le français et l'anglais, au Québec ; y coexistent deux sociétés.[49]» En adoptant une langue, l'immigrant ne choisit pas seulement une façon de s'exprimer et de communiquer. Plus fondamentalement, il s'agit du premier pas fait par lui vers son intégration à la culture particulière de *l'Être identitaire*. C'est pourquoi, dans la logique (groulxiste) de Dumont, il n'est pas suffisant pour un immigrant de fréquenter un temps l'école française, encore faut-il qu'il y adhère pleinement, c'est-à-dire qu'il s'intègre à la culture dont la langue est le reflet. «La langue exprime une culture, opine le sociologue ; elle ne la résume pas.[50]» Si, à ses yeux, l'on doit veiller au «destin de la langue française en Amérique», c'est parce que la langue renvoie à la dimension fondamentale de la culture et de l'intégration des immigrants.

---

[46] *Ibid.*, p. 420-421.
[47] Cité par Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 40.
[48] *Ibid.*, p. 114.
[49] «Quelle Révolution tranquille ?», dans *La société québécoise après 30 ans de changements*, IQRC, 1991, p. 17.
[50] *Ibid.*, p. 18.

Certes, à certains moments Dumont refuse de lier langue et nation, estimant, par exemple, que les Irlandais ont beau avoir cessé de parler gaélique, ils n'ont pas cessé d'être Irlandais[51]. La langue n'en constitue pas moins, pour lui, un puissant instrument de «libération collective». «Premier symbole de notre servitude, écrit-il, le français doit devenir l'arme même de notre libération collective.[52]» Il partage le souci groulxiste de montrer que la défense de la langue va au-delà de l'affichage commercial en français : «Que, par des dictées ou autrement, l'enseignement du français soit mieux assumé, souligne-t-il, nous sommes tous d'accord là-dessus. Que nos villes prennent résolument un visage français, nous ne le contestons pas. Notre langue n'en continuera pas moins de dépérir si elle n'est que le prétexte d'un pénible apprentissage ou la pâle image de notre collectivité.[53]» À l'instar de Groulx, Dumont voit dans la langue un «instrument critique» renvoyant au degré d'asservissement de *l'Être identitaire*. «Au Québec, soutient Dumont, nous ne veillons pas au destin de la langue française seulement pour défendre la marque distinctive d'une entité nationale : avant tout, nous voulons sauver la première exigence, le premier symbole de la dignité humaine, ce qui fait des francophones des êtres de culture.[54]» Fondamentalement, si la langue est le ciment culturel de *l'Être identitaire*, elle permet aussi aux individus de retrouver leur dignité humaine.

Dumont, on le sait, fut très préoccupé par le sort du catholicisme au Québec, ce qui le rapproche aussi de Groulx. Selon René-Michel Roberge, Dumont était un «théologien dans l'âme» qui a notamment écrit une quarantaine de textes théologiques[55]. Bien entendu, il affirme ne pas vouloir revenir à l'époque où le catholicisme à lui seul représentait la transcendance[56]. Toutefois, il blâme les élites des années soixante d'avoir cavalièrement bradé le catholicisme, alors que toute société, croit-il, a besoin d'une présence spirituelle. «Les chrétiens, suppose Dumont, ne sont sans doute pas les seuls à souhaiter que l'Église reprenne racine dans notre sol, qu'elle soit davantage qu'un simple écho du Vatican, qu'elle retrouve une présence dans les enjeux de ce

---

[51] *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 52.
[52] *Ibid.*, p. 132.
[53] *Ibid.*, p. 141-142.
[54] *Ibid.*, p. 100.
[55] «Un théologien à découvrir : Fernand Dumont», *Laval théologique et philosophique*, 55, 1, février 1999, p. 32-33 et 44.
[56] *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 212.

pays.[57]» Si Groulx en avait contre un enseignement religieux jugé trop «désincarné» (cf. chapitre sept), Dumont déplore à sa manière le retrait du catholicisme dans le «privé». Dumont espère un certain retour du catholicisme dans la Cité (en autant que ce dernier parvienne à se dégager de la tutelle centralisatrice de l'Église romaine), parce que l'avènement de la laïcité, étape nécessaire selon lui, a amené une perte de «repères éthiques.[58]» Plus exactement, il semble que Dumont espérait l'avènement d'une «nouvelle culture chrétienne», comme il l'écrit dans *Récit d'une immigration*[59]. En d'autres termes, la phase du repli devrait maintenant faire place à une autre où l'Église québécoise participerait à la vie nationale, encore que les paramètres de cette participation restent à définir.

Certes, une différence essentielle sépare Groulx de Dumont : le premier n'a pas pris clairement position pour la séparation du Québec, ni participé aussi directement au processus politique que le second. Néanmoins, les deux ont voulu favoriser le plein épanouissement de *l'Être identitaire*. Pour Dumont, bien que la souveraineté du Québec soit «une exigence impérieuse», elle ne l'est que dans la mesure où elle permet à une «nation vigoureuse» d'exprimer son originalité. Il soutient que «[l]a vitalité de notre collectivité en Amérique dépendra toujours de bien d'autres facteurs que de la structure de l'État : de la qualité de la langue, de la valeur de l'éducation, de la créativité de la culture, de l'équité des institutions et des rapports sociaux ; en bref, du dynamisme que le peuple lui-même puisera dans son identité.[60]» Le fait de ne pas partager les mêmes options politiques ne constitue donc pas un rejet de *l'épistémè groulxiste*. Ce dernier semble également avoir été repris par un disciple de Dumont, le philosophe Serge Cantin. On retrouve en effet sous la plume de ce jeune intellectuel de puissantes métaphores organicistes.

Par exemple, selon Cantin, le Québec doit être porté «comme on porte un enfant dans ses bras [...][61]», expression empruntée à Dumont. Personnifiant la nation à la manière de Groulx et Dumont, Cantin croit à «l'existence d'une "vie intérieure" des peuples et des nations, d'un "temps

---

[57] *Ibid.*, p. 222.
[58] *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 335.
[59] 1987, p. 252. Dumont a écrit, dans *Une foi partagée*, qu'il faut entendre par là une culture «qui soit médiation entre l'Évangile et le monde.» Cité par Roberge, «Un théologien à découvrir : Fernand Dumont», *op. cit.*, p. 42.
[60] *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 77.
[61] «Ce pays comme un enfant», dans *Ce pays comme un enfant*, *op. cit.*, p. 15.

réel" des sociétés sous-jacent au mode discontinu selon lequel la conscience appréhende leur histoire.[62]» Et puisque chaque nation est animée d'un principe de vie intérieure, l'appartenance à celle-ci ne représente pas un acte volontaire, ni un état que l'on peut renier facilement. Cantin va jusqu'à parler de «magie» pour caractériser son sentiment d'appartenance au Québec. Il se réfère plus exactement ici à Dumont qui écrivait que le «sentiment d'appartenance est global parce qu'il est magique.[63]» D'abord réfractaire à cette vision des choses, il la fait sienne à la suite d'un long séjour en France où lui est révélé le caractère mystérieux de son amour pour le Québec[64]. Originant des profondeurs de l'inconscient national, le sentiment d'être québécois, affirme-t-il, procède d'une expérience échappant à la raison : être un Québécois, c'est s'abandonner à une passion.

Dans le même esprit que Groulx et Dumont, la langue est aussi pour Cantin une manière «d'être-au-monde» propre à chaque *Être identitaire*. Cela apparaît particulièrement évident lorsqu'il s'offusque de ce que le cinéaste et écrivain Jacques Godbout décerne à Mordecai Richler le titre de meilleur écrivain québécois[65]. À ses yeux, «il ne suffit pas d'être né et de vivre à Montréal pour être un Québécois, à moins bien sûr d'escamoter toute la dimension historico-politique de la question et de vider le terme "québécois" de toute signification véritable.[66]» Selon Cantin, en écrivant dans la langue de Shakespeare, l'auteur de *L'apprentissage de Duddy Kravitz* s'est auto-exclu de la nation, en plus de presque humilier *l'Être identitaire* en refusant de s'exprimer dans la langue de ce dernier. Léonard Cohen, chanteur anglophone bien connu, n'est pas non plus québécois «*parce qu'il* n'a jamais eu l'intention de le devenir.[67]» La langue, écrit Cantin dans son texte pour la série du *Devoir*, est «porteuse d'une mémoire dont l'actualisation dépend en retour, dans une large mesure, de la maîtrise du langage.[68]» «Maîtres chez nous, continue-t-il en empruntant la formule groulxiste, nous ne le serons que lorsque nous nous serons réapproprié notre langue.» La réappropriation de la langue constitue une étape cruciale de l'autoréalisation de *l'Être identitaire*. Certes, Cantin rétorquerait que le fait de devenir québécois repose sur la

---

[62] «La fatigue culturelle de Jacques Godbout», dans *Ce pays comme un enfant*, *op. cit.*, p. 73.
[63] «Ce pays comme un enfant», dans *Ce pays comme un enfant*, *op. cit.*, p. 19.
[64] *Ibid.*, p. 24.
[65] *Ibid.*, p. 83-85.
[66] *Ibid.*, p. 85.
[67] *Ibid.*, p. 85.
[68] «Pour sortir de la survivance», *Le Devoir*, samedi 14 et dimanche 15 août 1999, p. A-9.

volonté de le devenir. Mais il faut bien voir que pour devenir tel, il faut embrasser la culture québécoise, dont la langue française est le ciment. En d'autres termes, adopter le territoire du Québec ne suffit pas à conférer la nationalité puisqu'il faut aussi adhérer à une culture. En somme, ceux qui, à l'instar de Mordecai Richler, persistent à écrire en anglais refusent de participer à la «vie» de la nation québécoise.

Je passe maintenant au troisième exemple de l'influence de Groulx aujourd'hui, telle qu'elle se manifeste chez le réputé philosophe Charles Taylor. Non pas au sens où ce dernier aurait lu Groulx, ce qui serait très étonnant, mais plutôt parce que Taylor ne fait nul mystère de son admiration pour Herder. Il écrit d'ailleurs que «différents *Volker* ont chacun leur propre façon d'être humains, [qu']ils ne doivent pas la trahir en regardant vers d'autres. Le nationalisme trouve donc son origine dans l'identité naturelle dont doivent s'inspirer, par exemple, les artistes.[69]» Taylor semble bien partager l'idée, ainsi qu'il l'écrit dans un article pour la série organisée par *Le Devoir*, selon laquelle les Canadiens français forment un *Volk* distinct : «Car les problèmes de l'heure, soutient-il, sont les problèmes de quelqu'un.[70]» Brossant une brève généalogie du «nous» révélatrice de son organicisme, Taylor poursuit : «De qui parle-t-on quand on dit : "nos problèmes"» ? La réponse à cette question, comme à toute question identitaire, fait nécessairement référence au passé, celui d'une longue existence commune, celle des francophones de souche, marquée au départ d'une rencontre essentielle, celle des autochtones, et profondément modifiée par la suite par d'autres alliages, anglophones et allophones.» Taylor pourrait bien reprendre aussi l'idée d'un *Être identitaire* mû par la volonté de se perpétuer, puisque, écrit-il, «ce qui nous relie ensemble comme membres d'un même peuple, c'est que nous proposons de continuer cette même histoire, si divergentes que soient nos lectures.» Il faut ajouter que, chez Taylor, à l'instar de Groulx et de Dumont, la nation n'est pas liée à l'État, les Canadiens français constituant un organisme qui dépasse les frontières de l'État. Le Québec est ainsi, selon lui, «d'expression politique» et le «foyer principal» d'une nation qui a des ramifications partout en Amérique du Nord[71]. Et comme il l'explique lors d'une entrevue à la revue *Carrefour*, Taylor est aussi critique, comme Groulx, de la thèse sécessionniste puisque «de

---

[69] *Sources of the self*, cité par Pierre Birnbaum, «Du multiculturalisme au nationalisme», 1995, p. 133.
[70] «De la nation culturelle à la nation politique», *Le Devoir*, samedi 19 et dimanche 20 juin 1999, p. A. 13.
[71] «Les enjeux de la réforme constitutionnelle», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 162.

Québec, affirme-t-il, pourrait vivre une conscience de société distincte mais à l'intérieur d'un plus grand ensemble.[72]» En somme, le Québec peut poursuivre son existence au sein du Canada.

Dans une logique organique, les institutions politiques et culturelles sont à la nation ce que le système immunitaire est au corps humain. Or, Taylor croit à l'existence de deux types d'institutions, les unes fournissant des services aux citoyens (des «institutions services»), les autres ayant aidé *l'Être identitaire* à survivre (les «institutions identificatrices») : «Un peuple qui se définissait par la langue, et autrefois aussi par la religion, qui subissait une forte pression en Amérique du Nord, s'en remettait à ses institutions, non seulement pour se pourvoir en services, mais aussi pour défendre — et en même temps définir — son identité.[73]» Des institutions telles que l'Église et les caisses populaires ont protégé la nation tout en lui permettant de se former une personnalité particulière.

Un autre élément qui pourrait rapprocher Taylor de Groulx concerne la langue. Car avec Herder, Taylor a découvert que la langue n'était pas seulement un instrument de communication, mais une manière «d'être au monde.[74]» Plus précisément, l'individu aurait besoin, pour s'épanouir pleinement, de la culture et de la langue de *l'Être identitaire*. «Afin de découvrir en lui ce en quoi consiste son humanité, écrit le philosophe de McGill, chaque homme a besoin d'un horizon de signification qui ne peut lui être fourni que par une forme quelconque d'allégeance, d'appartenance à un groupe, de tradition culturelle.[75]» Les nationalistes attachent avec raison, selon Taylor, beaucoup d'importance aux droits linguistiques, puisque «le lieu premier d'un langage est le *Volk* qui le porte.[76]» C'est pourquoi l'importance des droits linguistiques va bien au-delà de la garantie individuelle de pouvoir s'exprimer en français devant l'administration publique ou devant les tribunaux, car elle concerne la capacité de *l'Être identitaire* de maintenir sa «force d'expression, laquelle à son tour est perçue comme une condition de l'identité de toutes

---

[72] 1999, 21-1, p. 5.
[73] «Les institutions dans la vie nationale», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 143.
[74] «De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance», dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Cerf, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 360.
[75] «Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États ?», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 53.
[76] «Le langage et la nature humaine», dans *La liberté des Modernes*, cité par Alain Renaut et Sylvie Mesure, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Alto/Aubier, 1999.

les personnes qui parlent cette langue.[77]» À l'instar de Herder, Taylor dit avoir découvert l'importance des «distorsions» engendrées par la prétention d'une langue à vouloir dominer l'autre[78], et donc à croire que la domination de l'anglais sur le français est un moteur du nationalisme canadien-français.

Persuadé que toute identité se construit en référence à autrui, Taylor identifie le plus grand danger pour *l'Être identitaire* comme étant sa non-reconnaissance par «l'Autre». L'identité, explique-t-il, se «définit toujours au cours d'un dialogue avec — parfois lors d'une lutte contre — les choses que nos "autres donneurs de sens" veulent voir en nous.[79]» Et ce qui vaut pour l'individu est aussi valable pour *l'Être identitaire*, celui-ci ayant absolument besoin de voir son «horizon de signification» (langue et culture) reconnu pour exister pleinement[80]. «Cette reconnaissance, poursuit Taylor, s'applique à la personne qui grandit dans une collectivité et qui y vit. Cependant, cela vaut aussi pour les collectivités entre elles.[81]» Or, selon Taylor, le «petit peuple», du fait d'une existence à l'ombre[82] du géant américain, fait face à un problème particulièrement aigu de reconnaissance. Incertain, *l'Être identitaire* aurait tout spécialement besoin de voir son existence réaffirmée. C'est ce qui expliquerait que le fameux «Vive le Québec libre !» du général Charles de Gaulle ait marqué si profondément l'imaginaire collectif[83]. Un personnage reconnu reconnaissait à son tour le Québec. À suivre le raisonnement de Taylor, les nationalistes ne voudraient donc pas tant du pouvoir que de la «reconnaissance», *l'Être identitaire* revendiquant un statut «d'individu collectif» reconnu sur la scène internationale. En somme, selon cette logique, la principale menace pour le «nous» serait que le Canada anglais refuse de reconnaître l'identité de la nation[84]. Il serait trop simple de réduire la pensée du philosophe à l'organicisme herdérien et d'en faire un crypto-groulxiste. Il n'en demeure pas moins que l'idée d'un «nous» ayant une identité qui lui est propre et cherchant la reconnaissance de «l'autre» n'a de sens que dans une perspective organiciste semblable à celle de Groulx.

---

[77] «Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États ?», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 57.
[78] «La tradition d'une situation», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 155.
[79] *Multiculturalisme*, Aubier, 1994, p. 50.
[80] «Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en États ?, *op. cit.*, p. 56.
[81] *Ibid.*, p. 60.
[82] *Ibid.*, p. 61.
[83] *Ibid.*, p. 61.
[84] «Des obstacles sur la route du Canada», dans *Rapprocher les solitudes*, *op. cit.*, p. 220-221.

Voilà quelques exemples qui, sans prouver que l'organicisme est présent partout au Québec, devraient néanmoins contrecarrer l'idée répandue de la disparition du nationalisme de type groulxiste. Bien entendu, une recherche plus exhaustive reste encore à faire pour mieux cerner l'influence de Groulx dans l'univers des sciences sociales et de la philosophie. Je pense aussi que le groulxisme est présent dans la manière de concevoir l'histoire au Québec, plus exactement sur ce que les historiens attendent de l'histoire.

La conception de l'histoire : de «l'école historique de Montréal» à Gérard Bouchard

Je rappellerai d'abord brièvement ce que Groulx attendait des intellectuels et plus spécifiquement des historiens. Comme on l'a vu au chapitre six, Groulx a voulu mettre sur pied un mouvement de régénération nationale. À cet égard, il appelle tout particulièrement les intellectuels à se porter au chevet de l'organisme. Plus précisément, le rôle de l'intelligentsia est, dit-il, de participer à la construction et à la défense de la nation. «C'est donc une tâche d'importance souveraine pour nos artistes et nos écrivains, que de nous garder une âme, une vie distincte, que d'accroître chaque jour les puissances de notre âme française, précise-t-il. Comme nous avons besoin de fortifier notre jeune race, îlot solitaire battu par l'immense vague protestante et anglo-saxonne![85]» Si Groulx attend beaucoup de tous les «travailleurs» de l'esprit, les historiens ont un rôle particulier à jouer, notamment par l'enseignement de l'histoire nationale. Cette discipline est considérée comme une pièce majeure de la propagation du sentiment national à l'école (cf. chapitre sept). Ce qu'il importe de retenir, c'est que l'histoire est avant tout mise au service de la création d'une identité nationale. En d'autres termes, l'histoire possède une fonction identitaire, c'est-à-dire qu'elle est clairement mise au service de la construction d'un cadre visant la définition et l'épanouissement d'un «nous» national.

Pour donner plus de consistance théorique à mon propos, je tiens à évoquer ce que l'on a nommé, en Allemagne, la «querelle des historiens». Car l'*Historikerstreit* ayant divisé les milieux intellectuels allemands durant la décennie des années quatre-vingt permet de comprendre les enjeux d'une certaine conception de l'histoire nationale. Cela me permettra de mieux évaluer

[85] «Pour l'Action française», dans *Dix ans d'Action française*, *op. cit.*, p. 65-66.

l'influence du groulxisme aujourd'hui en posant les bonnes questions, c'est-à-dire les questions qui permettent d'aller au cœur des choses plutôt que de rester à la surface. Car cette «querelle», qui montre comment une certaine conception de l'histoire affecte profondément les sociétés occidentales, permet de mieux réfléchir sur l'usage public et politique de l'histoire.

Sans entrer dans tous les détails de l'*Historikerstreit*, on remarquera que l'essentiel de la critique de Habermas est de reprocher à certains historiens allemands (les plus connus étant E. Nolte, M. Stürmer, A. Hillgruber et K. Hildebrand) un usage fonctionnel de la discipline historique. Plus précisément, Habermas identifie deux usages particuliers de l'histoire et donc deux écoles historiques distinctes. Les historiens de la première école essaient d'outiller, intellectuellement, les individus pour les rendre capables d'un «travail de compréhension distanciante» envers le passé, et ainsi les rendre aptes à porter un regard critique sur les traditions nationales. Les historiens de la seconde école cherchent plutôt à mettre l'histoire, ainsi qu'a voulu le faire Groulx, «au service de l'histoire nationale pour ainsi ravigoter une identité conventionnelle.[86]» En d'autres termes, Habermas reproche à certains historiens, Stürmer notamment, de militer «en faveur d'une image *unificatrice* de l'histoire qui, se substituant au pouvoir de la foi religieuse désormais cantonnée à la sphère privée, assurerait, à la fois, l'identité et l'intégration sociale.[87]» La critique habermassienne m'amène à déplacer le questionnement au sujet de l'influence de Groulx chez les historiens d'aujourd'hui. Il ne s'agit plus ici de s'interroger sur ce que pense tel historien à propos de tel événement pour voir si cela concorde ou non avec ce que Groulx pensait, mais plutôt de se questionner sur l'usage réservé à la discipline historique dans la sphère politique et publique.

En ce sens, je pense que Ronald Rudin, dont j'ai parlé plus haut, est passé partiellement à côté d'une véritable évaluation du legs groulxiste. Il a certes raison de dire que les historiens ont une forte tendance à oublier Groulx, mais à trop vouloir montrer la scientificité de l'approche historienne de ce dernier, Rudin s'est empêtré, à mon avis, dans un faux débat. Je pense qu'il n'a pas vu que le nœud de l'affaire ne concerne pas tant le caractère «scientifique» de Groulx par rapport aux historiens d'aujourd'hui que le rôle décerné à l'histoire, c'est-à-dire à ce qui est

---

[86] *Ibid.*, p. 237.
[87] *Écrits politiques*, Flammarion, 1999, p. 238.

attendu de cette dernière. Ainsi, plutôt que de se demander si la démarche historienne de Groulx est scientifique ou pas et si ses conceptions de la Conquête ou des troubles de 1837-1838 sont correctes en regard des nouvelles recherches historiques, il faut se poser la question suivante : les historiens d'aujourd'hui conçoivent-ils leur travail dans la même perspective que Groulx, c'est-à-dire avec la même intention de créer un cadre propice au rassemblement national ? En d'autres termes, certains historiens d'aujourd'hui sont-ils encore, comme Groulx l'a fait à son époque, en train de construire un *nous* national ?

Or, j'ai l'impression qu'aujourd'hui bien des historiens continuent de penser leur travail dans ce cadre fonctionnel, même si par ailleurs ils se dissocient des conclusions de Groulx en proposant de nouvelles interprétations de l'histoire. En fait, mon hypothèse est la suivante : dans le contexte de la sécularisation de la société québécoise, certains historiens en sont venus à croire que l'histoire devait maintenant remplir le rôle jouée jadis par la religion, c'est-à-dire d'être un puissant ciment de cohésion communautaire et national. Une fois de plus, je tiens à souligner que je ne pourrai démontrer cette hypothèse ici, et que je peux tout au plus suggérer quelques pistes potentiellement fructueuses pour le futur. Je me contenterai de donner quelques exemples m'amenant à croire à la validité de cette intuition. Pour ce faire, je reviendrai sur le cas des historiens de Montréal, du sociologue et historien Fernand Dumont (ainsi que sur le philosophe Serge Cantin) et surtout j'ajouterai l'exemple de Gérard Bouchard, un des historiens les plus importants de sa génération.

J'ai mentionné plus haut que les historiens de Montréal ne m' apparaissent pas avoir rompu radicalement avec Groulx en ce qui concerne la manière de penser la nation. J'ai également l'impression que tel pourrait être le cas en ce qui a trait à leur manière de concevoir le rôle de l'historien. Par exemple, pour Michel Brunet, la renaissance japonaise du XIX[e] siècle repose sur les épaules de la discipline historique, de même que l'Empire britannique doit beaucoup à ses historiens[88]. On constate la même chose aux États-Unis, puisque Bancroft et Parkman sont de «grands historiens», estime-t-il, parce qu'ils ont contribué à «la création d'une nation américaine» de la même manière que de l'autre côté de la frontière, les Skelton, Trotter, Lower, Creighton et

[88] Conférence prononcée au Club des Anciens du Collège Sainte-Marie le 30 novembre 1953, dans *Canadians et Canadiens...*, *op. cit.*, , p. 37.

Mc Innis «ont favorisé la prise de conscience nationaliste du Canada anglais.[89]» Ainsi, aux yeux de Brunet, l'historien facilite la prise de conscience de «l'Être identitaire», nécessaire pour qu'il atteigne un degré de maturité intellectuelle qui le fasse «agir-par-soi». Une telle conception de l'intellectuel fait que celui-ci ne peut se contenter d'examiner avec un regard détaché la société, il lui faut, au contraire, jouer le rôle d'un éveilleur de conscience, la régénération de la nation ne survenant que lorsque des historiens se donnent pour tâche de créer la conscience nationale.

Il est vrai que Séguin insiste sur l'importance pour l'historien d'avoir un cadre interprétatif objectif qui lui permette d'analyser l'histoire. «Les normes, écrit-il, sont le fruit d'observations et de synthèses multiples. Elles sont comme des lois de l'agir humain, tirées de l'observation des faits.[90]» Mais la question déterminante consiste à savoir si le rôle de l'historien est de créer ou non une conscience nationale. Or, Séguin a élaboré ses normes sans tenir compte du fait que l'organicisme groulxiste présidait déjà à son observation des faits. Il n'a donc jamais pu aller au delà de l'organicisme, son interprétation de l'histoire étant toujours centrée sur le devenir de *l'Être identitaire*, car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, l'idée du «lion» et du «mouton», c'est-à-dire l'idée de deux *Êtres identitaires* luttant l'un contre l'autre, lui a toujours servi de grille pour analyser l'histoire.

L'une des grandes différences entre Groulx et «l'école de Montréal» m'apparaît davantage concerner le fait que les trois historiens, comme l'écrit Fernand Dumont, étaient prêts à rompre le lien fédéral. «Selon Frégault et ses collègues, écrit Dumont, la prise de conscience du traumatisme passé et des illusions compensatrices du nationalisme ne suffisait pas ; à la brisure des structures survenues autrefois devait correspondre une transformation aussi radicale. En définitive, seule l'accession à l'indépendance du Québec pourrait réparer ce que la Conquête avait démoli.[91]» Mais en soi cette divergence en ce qui concerne le lien politique entre le Québec et les reste du Canada ne remet pas en cause l'idée commune à tous que le travail fondamental de l'historien est de créer une identité nationale.

---

[89] *Ibid.*, p. 37-38.
[90] «Les Normes», *op. cit.*, p. 94.

Il se pourrait bien que la manière grouxliste d'être historien soit également bien présente chez Fernand Dumont. Pour Dumont, l'historiographie est vue à la manière d'une «idéologie[92]», et le rôle de l'historien consiste à structurer les représentations que la nation doit avoir d'elle-même. En fait, Dumont individualise l'histoire de la nation : écrire l'histoire d'une nation se réalise de la même manière qu'écrire celle d'un individu. Car, selon lui, il faut scruter le passé de *l'Être identitaire* pour voir comment s'est formée l'identité particulière de la nation : «Car ce passage de l'enfance à l'adolescence, cette transition de la patrie au pays, n'est pas sans analogie avec ce qui, dans le cours de l'histoire, est genèse de la nation.[93]» La colonie française, selon lui, a été marquée par les intentions des colonisateurs de la même façon qu'un enfant est profondément marqué par le milieu où il naît[94]. Le passé vivant toujours dans le présent, Dumont suppose, à l'instar de Groulx, que le même *Être identitaire* continue de grandir. Dans une perspective se rapprochant de la psychanalyse, il veut identifier les grands traumatismes accompagnant la naissance et la maturation de la nation. L'origine, explique-t-il, constitue «le moment privilégié auquel se reporte la recherche de l'identité collective.[95]» C'est pourquoi «l'étude de la genèse [a] une tout autre portée[96]» allant au delà du degré de connaissance sur l'état de la société : elle constitue un moyen pour Dumont de percer les secrets de la psyché nationale, d'identifier les blessures de l'âme de *l'Être identitaire* qui influenceront la suite de son existence.

Aux yeux de Dumont, l'histoire constitue ainsi la discipline permettant à un groupe national de se représenter à la face du monde ou, pour le dire à sa manière, de se donner une «définition existentielle[97]» de lui-même. Dumont accorde à l'enseignement de l'histoire un rôle important dans la renaissance nationale, et il déplore que celui-ci ait été si négligé. Pas tant cependant parce que les individus sont ainsi privés d'un savoir sur le monde, mais plutôt en vertu de l'idée selon laquelle la perte de sens national est préjudiciable à la conscience de *l'Être identitaire*.

---

[91] *Récit d'une immigration*, Boréal, 1997, p. 141.
[92] Voir à cet égard l'interprétation de Maurice Lagueux, «Historiographie, philosophie de l'histoire et idéologie. À propos d'un texte de Fernand Dumont.», dans *L'horizon de la culture*, *op. cit.*, p. 97.
[93] *Genèse de la société québécoise, op. cit.*, p. 12.
[94] *Ibid.*, p. 23.
[95] *Ibid.*, p. 57.
[96] *Ibid.*, p. 331.
[97] «Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIX[e] siècle» dans *Les idéologies québécoises au 19[e] siècle*, sous la direction de Bernard, Jean-Paul, Les éditions du Boréal express, 1973.

Car, demande-t-il, «comment une capacité de création adviendrait-elle à un peuple s'il est convaincu d'avance que ce qu'il a auparavant accompli est sans valeur ?[98]». Pour que «la question nationale» ne soit plus assimilée à une «entreprise folklorique», selon les termes de Paul-André Comeau cités et approuvés par Dumont[99], la construction d'une mémoire historique devient primordiale.

En effet, aux yeux de Dumont, les menaces pesant sur la nation, et qui relèvent d'une problématique liée à l'avènement de la modernité, exigent la création d'une conscience historique. Dans une entrevue accordée à Stéphane Stapinsky, Dumont soutient que le repli sur la vie privée a notamment eu pour conséquence d'affaiblir la cohésion nationale. «Les individus ont tendance à rapatrier leur conscience au niveau de la vie privée, de leur histoire personnelle, à délaisser le collectif qui est abandonné au fonctionnement des systèmes.[100]» D'après lui, il s'agit du «plus grand défi posé actuellement à la conscience historique». Cela n'est pas sans rappeler les mises en garde de Groulx contre l'incapacité chronique montrée par son «petit peuple», miné par l'individualisme, à vivre organiquement[101]. Au regard de la culture, explique Dumont, le monde moderne amènerait une déperdition, c'est-à-dire «qu'une grande partie du milieu culturel est devenu objet de fabrication et manipulation.[102]» Médias, publicités tapageuses et propagandes ont, selon lui, «bouleversé les héritages.[103]» Les productions culturelles étant ravalées au statut d'objets culturels destinés à une consommation rapide, «l'enracinement» devient presque impossible. Pour surmonter l'accessoire et revenir à l'essentiel, il faut susciter une «conscience historique» capable de refaire le pont avec les traditions perdues. «La création des œuvres de l'esprit, écrit Dumont, la communion avec celles de jadis sont contaminées par cette perpétuelle mouvance. Les traditions n'arrivant plus à nous situer dans l'histoire, nous devons veiller à l'instauration d'une conscience historique qui domine les genres de vie.[104]» Selon cette vision, la construction d'une conscience nationale, historiquement signifiante, permettrait l'émergence de «raisons communes» (pour paraphraser le titre d'un de ses ouvrages),

---

[98] *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 104.
[99] *Ibid.*, p. 105.
[100] «La genèse de la société québécoise et ses suites», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1994, p. 87.
[101] *Directives*, *op. cit.*, p. 210.
[102] *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 102.
[103] *Ibid.*, p. 102.

ce que précisément les élites de la Révolution tranquille n'ont pas compris en bradant le passé pour l'avenir[105]. L'histoire est donc l'un des moteurs de la construction nationale. Selon Dumont, le grand mérite de Groulx est d'avoir dégagé du sens de la masse des faits historiques et d'avoir ainsi fait mentir Durham lorsqu'il proclamait que les Canadiens français étaient un «peuple sans histoire».

On retrouve également chez le jeune disciple de Dumont, Serge Cantin, l'idée que l'historien – en fait il parle davantage du rôle de l'intellectuel – participe à la construction de la conscience de sa nation. En réalité, l'époque de la survivance de *l'Être identitaire* n'étant pas révolue, l'intellectuel, selon Cantin, doit être nationaliste. «À la limite, laisse-t-il tomber, je dirais qu'au Québec on ne choisit pas d'être nationaliste : on l'est par nécessité, celle que commande l'avenir de soi d'une nation à laquelle on se sait appartenir et dont on se reconnaît débiteur, nation qu'il faut être aveugle ou de mauvaise foi pour prétendre qu'elle n'est pas menacée.[106]» Marquée par un «long passé de défaites[107]», la nation aurait plus que jamais besoin d'intellectuels pour l'accompagner dans sa difficile naissance au monde. À proprement parler, Cantin ne parle pas d'histoire nationale. Mais il articule une conception du rôle de l'intellectuel qui, rappelant ce que Groulx attendait des intellectuels (chapitre six), concerne aussi l'historien. Selon Cantin, les intellectuels (historiens et écrivains) accomplissent un rôle de sage-femme, rôle que Groulx a d'ailleurs lui-même tenu à son époque :

> «Que nous devions, nous autres Québécois, porter le Québec comme notre enfant, voilà une métaphore qui, à première vue, se laisse aisément déchiffrer et dont on n'aurait, je crois, aucune peine à retracer les multiples variantes dans notre littérature et notre historiographie nationales, par exemple dans le discours d'un Lionel Groulx exhortant les Canadiens français à veiller sur leur fragile héritage, à sauvegarder l'âme menacée de la race canadienne-française en Amérique.[108]»

---

[104] *Ibid.*, p. 102.
[105] *Ibid.*, p. 104.
[106] «Les vieilles menteries que Khouri nous contait» *op. cit.*, p. 189.
[107] «De quelques obstacles à notre affirmation politique», dans *Ce pays comme un enfant*, *op. cit.*, p. 127.

Évidemment, si l'intellectuel doit porter le Québec telle une mère son enfant, cela crée un lien d'une force peu commune entre lui et la nation. Pareille conception amène Cantin à croire que l'intellectuel refusant d'être nationaliste se rend pratiquement coupable «d'infanticide». Il est d'ailleurs consterné de voir certains intellectuels faire «abstraction de leur appartenance à la nation québécoise.[109]» Ceux-ci, estime-t-il, ont probablement «honte» de leur passé, sinon d'eux-mêmes pour refuser ainsi de se solidariser organiquement avec *l'Être identitaire* comme l'ont fait les Miron et Dumont à leur époque. «La conscience malheureuse de leur nation, ils [Dumont et Miron, par exemple] l'ont assumée comme la leur propre [...][110]», écrit Cantin. Ainsi, à la manière de Groulx et de Dumont, Cantin croit que l'intellectuel doit accompagner *l'Être identitaire* dans sa difficile naissance au monde en faisant sienne la «conscience malheureuse» de l'entité nationale.

Tel est le sens de la virulente charge dirigée contre la posture intellectuelle de Jacques Godbout. Selon Cantin, la critique du cinéaste «recoupe et met en jeu une hypothèse de plus ample portée qui concerne le rôle et le destin de l'intellectuel dans la société québécoise.[111]» Fondamentalement, si le philosophe désapprouve le réalisateur du *Mouton noir*, c'est que celui-ci se contenterait de constater, dans certaines de ses œuvres, que les Québécois sont «partagés par le milieu, comme les Têtes à Papineau.[112]» Croyant lui aussi à cette idée d'un «Québec à deux Têtes», il estime que le cinéaste devrait faire tout en son pouvoir pour changer une situation aussi monstrueuse, puisque l'intellectuel a «pour tâche de favoriser la conscience de soi» de la nation[113]. Voilà où aboutit la logique organiciste : au recrutement de l'intellectuel et de l'historien à une «grande cause», celle visant à faire advenir la conscience de *l'Être identitaire* au grand jour.

S'il est aisé d'illustrer l'impact de l'organicisme groulxiste chez Cantin, il est moins facile de le faire chez un des historiens québécois les plus importants aujourd'hui, Gérard Bouchard. Historien en vue et frère du premier ministre québécois, Bouchard définit, dans *La nation*

---

[108] «Ce pays comme un enfant», *op. cit.*, p. 18.
[109] *Le Devoir*, samedi 14 et dimanche 15 août 1999, p. A-9.
[110] *Ibid.*, p. A-9.
[111] «La fatigue culturelle de Jacques Godbout», *op. cit.*, p. 60.
[112] *Ibid.*, p. 66.
[113] *Ibid.*, p. 69.

québécoise au futur et au passé[114], le projet nationaliste d'une manière qui, au prime abord, apparaît se situer aux antipodes de celle de Groulx. En effet, Bouchard juge que le nationalisme québécois régresse vers une «pensée ethnique», ce qu'il appelle «la thèse des nations ethniques», dont Fernand Dumont aurait été le grand défenseur[115]. Récusant un projet national trop clairement articulé *par* et *pour* des Canadiens français de souche, Bouchard veut créer une nation québécoise où tous les groupes culturels auraient une place similaire à celles des Canadiens français. En clair, il ne faudrait donc plus parler *des* nations au Québec, mais *d'une* nation québécoise composée de diverses communautés culturelles. Toutefois, il faut se demander si le modèle proposé de la «nation québécoise», et surtout la conception de l'histoire qui le sous-tend, constitue une rupture radicale avec la manière groulxiste de concevoir l'histoire. À mes yeux, c'est surtout au sujet du rôle dévolu aux historiens que l'approche de Bouchard apparaît se situer en continuité avec celle de Groulx, particulièrement en ce qui concerne l'histoire nationale.

Certes, le modèle bouchardien implique un indéniable «élargissement du *nous* collectif», la «nation québécoise» comprenant maintenant «l'ensemble de la francophonie québécoise[116]». Dans le même sens, il est vrai que Bouchard a condamné les aspects les plus litigieux de la pensée de Groulx (l'antisémitisme et l'antidémocratisme entre autres[117]). Il affirme également que le «très large consensus autour de la mémoire nationale, dans la tradition qui va de Garneau à Groulx, n'existe plus.[118]» Mais doit-on conclure à partir de là qu'il récuse totalement l'approche groulxiste ? Car, en soi, tout cela ne suppose pas nécessairement une rupture radicale avec l'idée d'une nation organique : après tout, l'organisme pourrait bien être parvenu à un autre stade de son développement et, par conséquent, *l'Être identitaire* serait assez mature pour se mesurer aux «autres». Surtout, comme on l'a vu plus haut avec la «querelle des historiens», il faut garder à l'esprit que l'important n'est pas tant le contenu même de l'histoire nationale que l'usage public de l'histoire. Or, Bouchard ne veut-il pas créer, comme au temps de Groulx, une mémoire historique porteuse d'une expérience nationale ? En d'autres termes, l'histoire doit-elle

---

[114] VLB éditeur, 1999, p. 98. J'ai rendu compte de cet ouvrage dans *Cité libre*, vol. 27, no. 4, automne 1999. Je mentionne aussi qu'on sent chez cet historien une volonté de prendre la direction intellectuelle du mouvement nationaliste.
[115] *Ibid.*, p. 47.
[116] *Ibid.*, p. 62-63.
[117] *Le Devoir*, 26 mars 1997.
[118] *La nation québécoise au futur et au passé, op. cit.*, p. 110.

servir à cimenter la communauté nationale comme jadis le faisait la religion et l'histoire dans la conception groulxiste de la nation ?

En rappelant «qu'il s'agit [...] de repenser l'avenir de l'identité et de la culture nationales, ce qui appelle une reconstruction de la mémoire collective et des mythes fondateurs[119]», j'ai l'impression que Bouchard fait partie de ceux qui assignent à l'histoire la fonction de créer une conscience nationale propice à la mobilisation politique. En effet, lorsque Bouchard parle de l'histoire nationale, il met l'accent sur l'idée que celle-ci vise «à mettre en place les fondements d'un consensus et à imprimer à la société une direction nouvelle.[120]» Ce faisant, le rôle critique de l'historien pourrait bien devoir céder la place à sa «fonction identitaire[121]». «Dès le départ, écrit-il, l'histoire nationale [...] institue un *nous* qu'elle raconte et à qui elle s'adresse et un *autre* qui n'intervient jamais comme sujet.[122]» Reprochant à l'histoire nationale antérieure d'avoir été principalement celle de la société canadienne-française[123], Bouchard soutient que la création de l'identité nationale doit demeurer «critique» et, pour être telle, faire appel à des «procédés d'objectivation» tels que l'utilisation de l'histoire sociale ou encore la comparaison[124]. Mais dès lors que l'histoire a pour fonction d'assurer un consensus national, ne devient-elle pas un instrument au service du développement de *l'Être identitaire* ? À cet égard, tout à fait explicitement, Bouchard affirme que, dans le contexte actuel, ce sont les sociétés, non les individus, qui sont en crise. Car si «la modernité, écrit-il, a consisté dans l'essor du moi», la postmodernité se caractérise «par la prise de conscience non plus des individus mais des sociétés elles-mêmes, désormais en perte d'identité [...][125]». On renoue donc, il me semble, avec la tâche assignée par Groulx à l'histoire, c'est-à-dire d'agir sur la *psyché* de la nation, jugée ici en crise par Bouchard. Le remède, selon lui, consiste à créer une nouvelle identité à la nation, celle-ci se mouvant maintenant dans un environnement différent de celui de l'époque groulxiste.

---

[119] *Ibid.*, p . 17.
[120] *Ibid.*, p. 140.
[121] *Ibid.*, p. 105.
[122] *Ibid.*, p. 87.
[123] *Ibid.*, p. 123.
[124] *Ibid.*, p. 99.
[125] *Ibid.*, p. 17-18.

On retrouve cette idée dans un des derniers ouvrages de Bouchard, *Dialogue sur les pays neufs*[126]. En effet, il y affirme toujours son projet «de rechercher d'abord et avant tout [...] le fondement symbolique, culturel, d'une cohésion, d'une appartenance ou d'une solidarité collective.[127]» Bouchard cherche à créer une identité nationale[128]. Or, pour ce faire, il faut que l'historien propose une vision de l'histoire permettant la réalisation d'un tel projet.

> «Ce qui m'a amené à m'intéresser à l'histoire nationale, confie-t-il au journaliste de Radio-Canada, c'est que, dans l'esprit de bien des gens, il fallait la réformer, la manière dont on l'enseignait traditionnellement ne satisfait plus, il fallait l'adapter elle aussi à la nouvelle réalité pluriculturelle du Québec. En somme, poursuit-il, puisque l'identité était entrée en transition en même temps que le modèle de la nation, la mémoire aussi devait suivre.[129]»

L'idée de construction d'une identité nationale n'est donc pas abandonnée, l'historien devant toujours être au service de *l'Être identitaire* à la manière d'un psychanalyste se chargeant de régler les conflits d'identité assaillant l'esprit humain. «L'identité bouge tout le temps et, parallèlement, les historiens s'emploient à chaque génération à refaire, à réadapter le regard sur le passé.[130]» La principale différence entre Groulx et Bouchard, c'est que l'un propose de créer l'identité nationale en s'appuyant sur le passé, et que l'autre cherche à rendre compatible le passé avec un projet à créer dans l'avenir. Il faut donc créer un nouveau récit qui tienne compte du contexte actuel. Par exemple, l'histoire nationale devra concrètement créer un récit des origines où l'insistance sera mise sur ce qui a séparé et différencié la colonie de la métropole française[131]. Il faudra y affirmer entre autres que, «dès avant la Cession, la société de la Nouvelle-France était déjà en très mauvais état et que l'héritage colonial français explique une partie de la destinée ultérieure de la société canadienne-française.[132]» Le rôle de la France dans les deux siècles

---

[126] Boréal, 1999. Il s'agit d'une série d'entretiens menés avec le journaliste de Radio-Canada Michel Lacombe.
[127] *Ibid.*, p. 168.
[128] *Ibid.*, p. 168.
[129] *Ibid.*, p. 198.
[130] *Ibid.*, p. 202.
[131] À cet égard, on mentionnera que Groulx a lui aussi parlé de ce qui a différencié le Canada français de la France (cf. chapitre deux).
[132] *La nation québécoise au futur et au passé, op. cit.*, p. 113.

suivants devra lui aussi être scruté avec un regard plus critique[133]. Ajustant le projet national à la diversité, Bouchard souhaite que les Amérindiens soient présentés en tant que «premiers Québécois[134]».

Or, l'idée de faire des Amérindiens les premiers ancêtres, pour généreuse qu'elle soit, pourrait bien révéler de manière profonde comment le groulxisme continue de hanter Bouchard. En effet, pour reprendre les termes de Habermas, si on veut créer «une mémoire formatrice de tradition» visant l'intégration au sein de la nation, ne s'expose-t-on pas, presque à coup sûr, à devoir «intégrer de force dans un souvenir indifférencié ceux qui, du temps des générations antérieures, avaient été opprimés et rejetés [...et ainsi à] continuer l'usurpation – réconciliation extorquée ?[135]». C'est précisément, il me semble, ce que fait Bouchard en proposant de reconnaître les Amérindiens comme «premiers Québécois». Car, à mon sens, puisque l'occupation amérindienne précède largement l'existence des États en Amérique, il est anachronique de faire des Autochtones les premiers ancêtres des nations nord-américaines d'aujourd'hui. En fait, il faut reconnaître que, dans le contexte nord-américain, les Amérindiens n'ont fait partie que très tardivement des ensembles nationaux et qu'ils ont été pendant longtemps confinés aux marges. En proposant une histoire nationale qui fasse en sorte d'intégrer dans un même récit les diverses expériences ayant constitué la nation, Bouchard inscrit donc les Autochtones dans une filiation imaginaire, car lui-même admet que la nation québécoise est un projet à réaliser. En réalité, si le contenu de l'histoire nationale de Bouchard est radicalement différent de son prédécesseur, la question amérindienne montre qu'il se bute aux mêmes problèmes que Groulx quant à la conception fonctionnelle de l'histoire nationale : comment créer une identité à partir de la pluralité ? Bouchard renverse la perspective grouxliste : alors que, pour Groulx, les Autochtones ont toujours été des passagers clandestins dans le train national, ils sont, pour Bouchard, des passagers de première classe, sauf qu'ils n'ont pas été consultés pour savoir s'ils désiraient faire le voyage. En somme, Bouchard, comme Groulx à son époque, est aux prises avec le problème posé par la conception d'une histoire qui doit faire sens pour tous.

---

[133] *Ibid.*, p. 114.
[134] *Ibid.*, p. 117.

L'idée de faire de l'histoire le ciment de la cohésion nationale me semble profondément ancrée dans la culture intellectuelle québécoise d'aujourd'hui et on pourrait trouver bien des exemples d'une telle approche. Une illustration parmi d'autres, trouvée au hasard de mes lectures au moment où j'écrivais ces lignes, est celle offerte par un des plus brillants essayistes québécois, Jean Larose[136] (également professeur en études françaises). Dans un court texte paru dans *Le Devoir*, Larose, me semble-t-il, montre que la perspective groulxiste selon laquelle il faut construire une référence identitaire à partir de l'histoire est encore bien vivace. Larose exprime en effet un profond dépit devant l'incapacité du gouvernement québécois, et surtout du peuple québécois, à se mobiliser devant le projet de loi sur la «clarté référendaire» (loi C-20). Le peuple ne se pensant pas comme un «nous», il n'éprouve nul besoin de descendre dans la rue clamer son indignation devant ce que Larose considère comme une intrusion abusive du pouvoir fédéral. Or, l'élément à retenir pour mon propos, c'est que Larose se désole de l'absence de sens ou de mémoire historique démontrée par le peuple : «En vertu de quelle mémoire peut-on espérer que les individus du Québec redeviendront, le temps d'une crise, le peuple québécois ? Amer, poursuit-il, l'observateur se dit que le gouvernement ne fait pas le lien. Dans les deux sens : s'il ne réussit pas à faire lever le peuple, à lier la population en peuple, c'est parce qu'il ne sait pas lier dans sa politique la mémoire historique des Québécois.» Tout au long de l'article court l'idée que le projet politique du Parti québécois devrait trouver sa source et sa légitimité dans le parcours historique de la nation, ce que Larose appelle «faire le lien», pour reprendre le titre coiffant son article. Cette expression signifie, pour lui, que l'histoire du peuple québécois devrait constituer le fondement du projet politique, ce qui présentement, estime-t-il, n'est pas le cas, la constitution ayant remplacé l'histoire. «Le seul fait qu'on songe à un troisième référendum, au lieu du long travail d'éducation et de réflexion qui serait encore nécessaire, signale le refoulement de l'histoire par le débat constitutionnel.» Comme Groulx avant lui, Larose voudrait d'une histoire unificatrice liant le peuple en une seule entité organique capable de réagir contre les intrusions fédérales et de s'autodéterminer. Voilà qui renforce l'idée qu'une certaine conception de l'histoire, entendue comme ciment national, continue toujours d'être bien présente dans la culture intellectuelle québécoise.

---

[135] *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 221.

[136] *Le Devoir*, samedi 1er et dimanche 2 avril 2000, p. A-13.

Comme je l'ai mentionné tout au long de ce chapitre, il ne s'agissait pas ici de démontrer hors de tout doute que «l'esprit de Groulx» continue d'être bien présent au sein de la culture politique québécoise. Néanmoins, je crois avoir trouvé assez d'éléments chez des penseurs importants indiquant que la conception de la nation ainsi que la manière groulxiste de se servir de l'histoire continuent d'être présentes aujourd'hui. L'idée organiciste d'une nation évoluant dans l'histoire, et dont l'individu dépend pour son identité, apparaît toujours actuelle chez certains intellectuels phares. De la même façon, la discipline de l'histoire nationale entendue comme fondatrice d'une tradition nationale semble également animer la démarche de certains historiens québécois. En ce sens, je crois avoir ouvert un champ de recherche demandant une investigation plus pointue. Car si les conceptions de la nation et de l'histoire ont incontestablement évolué depuis la Révolution tranquille, j'ai toujours l'impression d'être en pays de connaissance, certains éléments essentiels de la pensée de Groulx continuant de faire partie du paysage intellectuel québécois.

CONCLUSION

Le dernier chapitre nous amène à ne pas écarter trop rapidement une possible persistance du groulxisme dans le nationalisme québécois. D'abord, la manière groulxiste de penser la nation, c'est-à-dire l'idée qu'il existe un organisme national en train de grandir et de s'affirmer sur la scène de l'histoire, pourrait bien continuer d'être toujours présente. Bien sûr, le vocabulaire a changé, tout comme certains des traits culturels jadis considérés essentiels, par Groulx, pour définir la nation, le catholicisme surtout, n'entrent plus dans la nouvelle définition de la nation. Toutefois, les changements ne doivent pas nous aveugler et nous faire conclure, prématurément, à la disparition du groulxisme, notamment en ce qui concerne la discipline de l'histoire nationale. Comme on l'a vu, l'utilisation groulxiste de l'histoire à des fins de mobilisation identitaire apparaît animer la démarche mise de l'avant par certains historiens québécois. En d'autres termes, la manière caractéristique de Groulx de concevoir l'histoire (et non pas le contenu de ses ouvrages historiques en tant que tel) pourrait se retrouver chez certains historiens québécois. Il s'agit-là à mon sens d'un terrain de recherche qui n'a pas fini de livrer ses secrets.

Si j'arrive à la conclusion que la pensée groulxiste continuerait d'animer la vie intellectuelle québécoise, c'est parce qu'elle a été définie d'une manière bien particulière. Car tant qu'elle était analysée sous le seul angle du racialisme biologique et de l'apolitisme, on était en quelque sorte obligé d'admettre qu'elle était obsolète. D'une part, parce que le racisme biologique est marginal aujourd'hui, d'autre part, parce que le nationalisme est clairement politique. Force était donc de conclure que sa pensée n'avait presque plus d'écho aujourd'hui. Or, cette analyse perd de sa pertinence lorsqu'on analyse le nationalisme de Groulx à la lumière du nationalisme organiciste tel que défini au premier chapitre.

Pour rendre le nationalisme de Groulx intelligible et pour en comprendre la véritable nature, il a fallu revenir aux sources et proposer un cadre analytique qui tenait compte de la façon dont s'est élaboré le nationalisme dans la modernité. On a vu qu'une nouvelle manière de concevoir la nation a été élaborée, principalement par des penseurs allemands comme Herder et Fichte, en réaction contre la pensée des Lumières et le rationalisme individualiste qui en constitue le socle

fondamental. Au contraire, les romantiques allemands ont mis l'accent sur les totalités nationales, ces dernières étant perçues comme autant d'organismes nationaux ou d'individus collectifs. Une nouvelle manière d'aborder la nation a été mise au devant de la scène. Si avec la philosophie des Lumières, l'individu vient en premier, la nation étant le résultat d'un contrat, avec les romantiques la nation est première et l'individu n'a d'existence que par rapport à l'organisme national dont il était issu. Ce type de nationaliste implique une manière particulière d'aborder certains thèmes. Religion, histoire, rôle des intellectuels et des chefs, importance de l'éducation : autant d'éléments qui, à la lumière d'une conception organiciste de la nation, prennent une importance cruciale. C'est à partir de là, sorte de cadre théorique, que la pensée de Groulx a été analysée et que la nature de son nationalisme a pu être, du moins je le pense, mieux comprise.

Ainsi qu'on l'a vu au second chapitre, la dimension culturaliste à la Herder constitue le fil directeur de son nationalisme. Dans la logique herdérienne, la race, ou la nation, se définit davantage par des traits culturels que biologiques. À l'instar de ce dernier, Groulx pensait la nation canadienne-française à l'image d'un individu. Dotée d'une langue qui en exprime le génie particulier, la nation était, croyait-il, plus proche de l'adolescence que de l'âge adulte. Engagé dans un processus de création nationale, Groulx a voulu expliquer la naissance et encourager la croissance d'un nouvel organisme national. Il s'agissait, en combinant logique raciale et culturelle, d'indiquer comment l'organisme s'était distingué des races française et anglaise pour présenter un nouveau visage, une «personnalité ethnique[1]», dit-il à un moment donné, dans le concert des nations. Ainsi, l'originalité du nationalisme groulxiste ne tient pas au fait qu'il ait copié la logique raciale propre au racisme hitlérien, mais plutôt à l'idée qu'il a élaboré, de manière originale, un nationalisme organiciste de type culturaliste à la Herder conduisant à penser la spécificité de la nation canadienne-française par rapport à tous les autres organismes qui l'entourent : «Nous» avons une personnalité culturelle et nationale distincte, voilà qui résume bien la nature de sa pensée nationaliste.

Le fait que Groulx a parfois recours à la logique raciale obscurcit le fait que son nationalisme est essentiellement culturel et qu'il relève d'une logique nationaliste herdérienne. Et c'est

---

[1] *Vers l'émancipation*, *op. cit.*, p. 266.

précisément en situant ainsi sa pensée, dans ce que le philosophe politique Alain Renaut appelle le «moment herdérien[2]», que je me suis aperçu de son actualité pour la compréhension du débat intellectuel de l'après-Révolution tranquille jusqu'à aujourd'hui.

Au troisième chapitre, l'originalité de son nationalisme a été examinée en relation avec la question du catholicisme. Partant de la querelle autour de la séparation de l'action catholique et de l'action nationale, le chapitre s'est attardé sur la façon dont Groulx justifiait son nationalisme, c'est-à-dire comment il conciliait le particularisme du nationalisme avec l'exigence d'universalité propre au catholicisme. Plus précisément, on a constaté que Groulx a d'abord été fortement séduit par l'ardeur déployée par les catholiques libéraux, en particulier le comte Charles de Montalembert dont il adorait l'ardeur et l'implication dans le monde. Il semble bien avoir trouvé chez ces catholiques une véritable «pulsion de croisade». À la manière de Montalembert, Groulx est parti en croisade à la fois pour la religion et pour la nation. Mais il a également été séduit par un catholicisme plus traditionaliste dont la figure emblématique est celle de Joseph de Maistre. À l'instar du célèbre contre-révolutionnaire, Groulx fait de la religion catholique un élément essentiel à l'ordonnancement de l'ordre social. Surtout, il élabore avec de Maistre une explication théologique justifiant la naissance d'une nouvelle race en Amérique : les nations feraient partie des plans de la Providence au même titre que les hommes, et peut-être même encore plus puisqu'elles n'ont pas l'espérance de la résurrection. Toujours avec de Maistre, il avance également l'idée que les nations sont aussi soumises à la loi d'airain du péché originel : depuis que ce dernier est entré dans le monde par le geste fatidique d'Adam, le ver de la division sépare les hommes mais également les nations : «Aussi longtemps que l'humanité portera la tare originelle, écrit-il en 1932, les luttes de races resteront des phénomènes possibles.[3]» En d'autres termes, les nations sont elles aussi soumises à deux implacables diktats : leur possible extinction et la lutte implacable les unes contre les autres. En ce sens, le «différentialisme» groulxiste trouve une confirmation dans le catholicisme[4].

---

[2] «Universalisme et différentialisme», dans *Histoire de la philosophie politique. Tome III, Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 241.

[3] *Le français au Canada, op. cit.*, p. 223.

[4] Au sujet du catholicisme groulxiste, je tiens à mentionner une dernière chose. Récemment, je me suis intéressé à la pensée du jésuite Joseph-Papin Archambault et j'ai été frappé de voir ce dernier citer continuellement les encycliques papales, si bien que je n'ai pas eu le choix de me plonger dans la littérature concernant *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno*, alors qu'après quatre ans de recherche sur

Le quatrième chapitre a été consacré à l'examen du parcours historique de l'organisme national dans l'histoire. Plus exactement, il s'agissait, du point de vue de Groulx, de montrer que la nation de son temps est bien celle qui était là à l'origine. Mais cela ne s'est pas fait sans luttes. L'antagonisme avec la race anglaise est, selon Groulx bien sûr, une donnée de fond de l'histoire de l'organisme national, et celui-ci est engagé dans une longue lutte pour la survivance. D'abord, il y a eu la Conquête, traumatisme qui avait «blessé presque mortellement [...]» le «jeune peuple[5]» pour reprendre les termes employés par Groulx. La nation a cependant survécu au désastre, son instinct de vie n'ayant pas cessé de se manifester au cours de l'histoire. Toutefois, la Conquête ne s'est pas arrêtée avec les derniers coups de mousquets sur les Plaines d'Abraham. Loin de là, estime Groulx, car les tentatives visant à écraser la nation canadienne-française se sont poursuivies par la suite, ainsi que le prouvent l'insurrection des Patriotes de 1837-1838, la venue de Lord Durham et même la Confédération. C'est ensuite le centralisme en provenance d'Ottawa qui a pris le relais. L'organisme a dû lutter pour sa survie, surtout qu'une nouvelle conquête est survenue au milieu du XIX[e] siècle : «Au péril anglo-canadien, déclare-t-il, il faut joindre le péril américain.[6]» Beaucoup plus insidieuse parce que le fracas des armes ne l'accompagne pas, il s'agit de l'intrusion économique et culturelle de *l'American way of life* dans le corps national. En fait, plus le temps avance, et surtout à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, plus il craint le péril américain. À cet égard, nous avons vu que la pensée de Groulx avait de forts accents antimodernes rappelant ceux de Martin Heidegger. En effet, Groulx dénonce, dans ses derniers ouvrages, les périls que font peser la technicisation (américaine) du monde et le recul de la spiritualité qui l'accompagne. Il en vient d'ailleurs à porter un regard très négatif sur son «petit peuple». Les «deux siècles noirs» qui ont suivi la Conquête l'amènent à conclure à la fragilité organique du peuple, alors qu'il aurait dû être à son plus fort. Tant et si bien que Groulx en arrive presque à penser qu'il n'y a plus de Canadiens français, ces derniers ne reconnaissant plus leur filiation à l'égard de l'organisme national. C'est à partir de ce constat

---

Groulx, l'idée m'avait à peine effleuré. Bien sûr, on pourrait mettre cela sur le compte de mes propres déficiences, ou d'un esprit pas encore tout à fait assez affûté pour poser les bonnes questions. À mes yeux, cela montre simplement que Groulx a justifié son nationalisme d'une autre manière que ne l'a fait Archambault.

[5] *Vers l'émancipation*, *op. cit.*, p. 9.

[6] *Le français au Canada*, *op. cit.*, p. 222.

qu'il faut appréhender le politique chez Groulx, car comment faire vivre un peuple qui ignore tout de sa véritable nature ?

Si les quatre premiers chapitres ont été consacrés à définir le nationalisme de Groulx et à montrer que la logique raciale, au sens biologique du terme, convient mal pour comprendre sa pensée, les trois suivants se sont directement intéressés à la question du politique. D'abord, au chapitre cinq, on s'est appliqué à mettre en lumière l'aspect politique de sa pensée au regard de son nationalisme organiciste. On a constaté qu'il était fructueux de rapprocher Groulx de ceux défendant l'idée d'une «métapolitique», c'est-à-dire qui croient à la nécessité d'engager la bataille sur le plan de la culture politique avant de songer à créer un État-nation. Aux yeux de Groulx, pas de politique authentique, sans un esprit national fort, c'est-à-dire sans que tous les Canadiens français soient profondément convaincus d'appartenir à un organisme national. Plus précisément, on a constaté que Groulx utilisait la distinction maurrassienne entre «pays réel» et «pays légal», car celle-ci symbolise bien l'espérance groulxiste de réconciliation entre le politique et le national. On retrouve là l'origine de sa vigoureuse critique de la politique partisane responsable de l'accentuation de la séparation entre les deux sphères. Les politiciens inféodés à l'esprit de parti sont, selon Groulx, très peu préoccupés des intérêts nationaux. À cet égard, Duplessis était à ses yeux l'archétype du politicien qui ne pensait qu'à sa prochaine réélection. Parallèlement, Groulx récuse la séparation entre le spirituel et le temporel.

Ainsi, dans la logique groulxiste, la nation prime sur l'État et c'est pourquoi celui-ci doit être un reflet de celle-là. Conception, a-t-on constaté, qui le rapproche du philosophe Fichte. C'est pourquoi Groulx souhaite ardemment réconcilier le national et le politique, ou le «pays réel» et le «pays légal». À cet effet, il élabore le concept d'État français dont il parle plus fréquemment dans les années trente. État qui ne pourrait voir le jour qu'à condition que soit aménagé un terreau propice à son émergence. Ce socle solide sur lequel devrait reposer cet État est essentiellement un sens national fort. Dans cette logique, revigorer le sens national constituait la première étape indispensable d'une démarche politique, les autres étapes (la création d'un parti politique, par exemple) étant subordonnées à cette première démarche. Si sa pensée est jugée à l'aune d'une stratégie de conquête immédiate du pouvoir, on peut la qualifier «d'apolitique». Elle est, par contre, pleinement politique si l'on tient compte de son objectif ultime qui vise à créer

une culture politique permettant l'émergence d'un futur État français. C'est ce qui conduit Groulx à chercher les moyens pour régénérer la nation et créer une conscience nationale forte. Pour la réalisation de ces objectifs, les intellectuels et l'éducation occupent une place centrale.

Comme on l'a vu au chapitre six, le rôle de l'intellectuel consiste à créer et renforcer le sens national. À certains égards, sa conception du travail intellectuel présente bien des analogies avec celles de l'écrivain Maurice Barrès et du philosophe Martin Heidegger, et notamment en ce qui concerne la conception de la vérité. Pour Heidegger, la vérité n'est pas, à la manière de Kant et de l'esprit des Lumières, correspondance entre les faits et la théorie. La vérité est plutôt perçue comme l'existence d'un «étant» qui se «dévoile» dans le temps. En d'autres termes, la vérité est historique et l'intellectuel participe activement à sa création. On ne «découvre» pas la vérité, car elle est créée. Une existence authentique et vraie, sur le plan de la vie d'une collectivité, est celle d'un intellectuel participant à faire avancer le destin historique de la nation à laquelle il appartient. Selon Barrès et Heidegger, toute œuvre devait être enracinée dans une tradition nationale particulière pour prétendre être vraie. On retrouve cette même dynamique chez Groulx lorsqu'il insiste sur l'importance de la tradition et explique qu'un écrivain «déraciné» est d'une espèce inférieure, puisque une œuvre littéraire doit être «enracinée» dans une tradition historique particulière. Plus précisément, on a vu que Groulx est contre la «pensée privée de sol», pour reprendre une expression typiquement heideggerienne. Au service de sa nation, l'intellectuel se distingue par sa capacité à exprimer le génie national plutôt que par celle de montrer l'universel en l'homme. La grandeur des Pascal, Molière et Bossuet, pense Groulx, repose sur leur capacité à avoir montré un aspect du «génie français[7]». C'est pourquoi les «travailleurs de l'esprit», pour emprunter le langage groulxiste, doivent se garder de toute spéculation intellectuelle qui ne serait pas enracinée dans le tuf d'un pays. Ainsi, pour Groulx, les «vrais» intellectuels sont ceux qui ramassent les «énergies du peuple» pour en exprimer le génie.

C'est dans ce même esprit que Groulx envisage l'émergence de chefs. Ceci est plus particulièrement évident dans les années trente, lorsqu'il voyait des chefs arriver à la tête de

---

[7] «Notre mission française», dans *Constantes de vie, op. cit.*, p. 89.

certains pays européens, le Portugal et l'Italie entre autres. «Nul peuple ne vit sans chefs»[8], dit-il en 1944. Plus précisément, sa conception du chef repose sur l'idée d'un homme qui, à un moment de l'histoire, symbolise la nation. Papineau, par exemple, fut l'un de ceux qui incarna la «volonté de vivre» de la nation. Henri Bourassa en fut un autre, avons-nous vu, en qui Groulx plaça ses espoirs. Malheureusement, les chefs, selon lui, ont toujours affreusement manqué au Canada français, notamment parce que le sens national est trop faible pour les produire. Or, le meilleur moyen de pallier au manque de chefs et à l'absence de sens national consistait, d'après Groulx, à mettre sur pied une politique d'éducation nationale, sujet du septième chapitre.

L'idée d'organiser une politique d'éducation nationale était bien présente à tous les stades de sa carrière. Pour situer sa conception de l'éducation, on s'est appuyé sur la distinction entre une éducation émancipatrice pour l'individu, sur le modèle kantien, et une éducation qui doit faire prendre conscience à l'individu de sa dépendance à l'égard de l'organisme national, selon l'idéal fichtéen. On a ainsi vu que toute la conception de l'éducation de Groulx était articulée autour de son organicisme, c'est-à-dire d'un enseignement devant faire prendre conscience aux jeunes de leur dépendance envers la nation. Groulx croyait également que l'éducation serait le meilleur moyen de pallier au manque de chefs. Les universités, expliquait Groulx, devaient être «des écoles de chefs.[9]» D'une part, l'éducation aura pour objectif de créer les chefs indispensables à la survie de «l'Être identitaire», d'autre part, les maîtres d'école, estime Groulx dans les années trente, seront eux-mêmes les remplaçants des chefs. C'est pourquoi tant le catholicisme que les humanités classiques ou encore l'enseignement des techniques agricoles sont des pièces maîtresses de sa conception éducative, chacun de ces éléments renforçant la subordination de l'individu à l'égard de «l'Être national». À cet égard, on a vu que l'enseignement de l'histoire occupait une place centrale dans le processus de construction nationale, ce dernier étant le meilleur moyen pour faire prendre conscience aux individus de leur situation historique particulière. Autrement dit, toute la politique éducative groulxiste inculquera à chacun le sentiment d'appartenance à «l'Être identitaire». Bref, l'éducation est au cœur de son programme politique de construction nationale.

---

[8] «Confiance et espoir», conférence prononcée le 13 novembre 1944, à Sudbury, dans *Lionel Groulx. Une anthologie*, textes choisis et présentés par Julien Goyette, Bibliothèque québécoise, 1998, p. 164.

Ainsi, ces sept chapitres nous ont permis de voir que la pensée de Groulx se comprend mieux si on l'analyse à la lumière de l'organicisme nationaliste qui présuppose une manière particulière de penser le politique. Enfin, je terminerai en soulignant l'effort déployé par l'analyse pour toujours situer sa pensée au sein des grands courants théoriques, tant en ce qui concerne son nationalisme (les philosophes allemands) que le catholicisme (Montalembert et Joseph de Maistre) et de même que sa conception du politique (Fichte et Maurras), de l'intellectuel (Barrès et Heidegger) et de l'éducation (Fichte). À mes yeux, il était en effet essentiel, en-dehors de toute polémique, d'essayer de comprendre la pensée de cet intellectuel indispensable à la compréhension du phénomène nationaliste québécois en la situant sur une toile de fond occidentale. À cet égard, je crois pouvoir dire que la thèse constitue une illustration de ce que Alain Renaut appelle la «pérennisation» du débat inauguré par Herder. Au sens où, si la réaction de ce dernier est historiquement située — la querelle contre les Lumières —, elle ne serait pas limitée, selon Renaut, à cette seule période[10]. Groulx, me semble-t-il, est l'un de ses penseurs ayant poursuivi le débat inauguré par le philosophe allemand. En somme, alors que certains font de l'histoire des idées politiques une démarche se rapprochant davantage de celle d'un antiquaire (de beaux meubles qui ne servent à rien), j'espère avoir pu montrer que tel n'était pas le cas en ce qui concerne l'étude du groulxisme.

---

[9] *Ibid.*, p. 191.

[10] «Universalisme et différentialisme», *op. cit.*, p. 240-241.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles de Lionel Groulx

Groulx, Lionel, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Librairie Granger Frères Limitée, [1912], 1938.

-*La confédération canadienne, ses origines*, Montréal, Imprimé au Devoir, 1918.

-*La naissance d'une race*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1919.

-*Lendemains de conquête*, Ottawa, Éditions internationales Alain Stanké Ltée, Québec 10/10, [1920], 1978.

-*Chez nos ancêtres*, Montréal, Librairie Granger Frères Limitée, [1920], 1943.

-*Vers l'émancipation*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1921.

-*L'appel de la race*, Montréal, Fides, Bibliothèque québécoise, [1922], 1980.

-*Notre maître le passé*, tome I. Éditions internationales Alain Stanké, Québec 10/10, Ottawa, [1924], 1977.

-*Dix d'Action française*, Bibliothèque de l'Action française, Montréal, 1926.

-«Veut-on nous pousser au fascisme ?», *L'Action française*, janvier 1927.

-*Les Canadiens français et la confédération canadienne*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1927.

-*La naissance d'une race*, Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1930.

-*L'enseignement français au Canada*, tome I, *Dans le Québec*, Montréal-Paris, Éditions Leméac, Éditions d'aujourd'hui, [1931], 1979.

-*Le français au Canada*, Paris, Librairie Delagrave, 1932.

-«Une tâche entre quelques autres», *L'Action nationale*, vol. I, no. 1, janvier 1933.

-*Orientations*, Les Éditions du Zodiaque, Montréal, 1935.

-*L'enseignement français au Canada*, tome II, *Les écoles des minorités*, Montréal-Paris, Éditions Leméac, Éditions d'aujourd'hui, [1935], 1979.

-*Notre maître le passé*, tome II. Éditions internationales Alain Stanké, Québec 10/10, Ottawa, [1936], 1977.

-*Directives*, Éditions Alerte, Saint-Hyacinthe, [1937], 1959.

-*La naissance d'une race*, Montréal, Montréal, Granger Frères, 1938.

-«L'an 1940», *L'Action nationale*, vol. XVI, no. 1, août-septembre 1940.

-*Paroles à des étudiants*, Éditions de l'Action Nationale, Montréal, 1941.

-*Notre maître le passé*, tome II. Éditions internationales Alain Stanké, Québec 10/10, Ottawa, [1944], 1978.

-*L'indépendance du Canada*, Montréal, L'Action nationale, 1949.

-*Histoire du Canada français depuis la découverte*, 4 tomes, Montréal, L'Action Nationale, Montréal, 1950-1952.

-«Le rôle politique de Henri Bourassa», dans *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, L'imprimerie populaire, seconde édition, 1952.

-*Pour bâtir*, Montréal, L'Action nationale, 1953.

-*Rencontres avec Dieu*, Montréal et Paris, Fides, 1955.

-«Nos raisons de survivre», dans *L'Action nationale*, volume XLV, no. 5, janvier 1956.

-*Chemins de l'avenir*, Ottawa, Fides, 1964.

-*Constantes de vie*, Ottawa, Fides, 1967.

-*Mes Mémoires*, 4 tomes, Fides, Ottawa, 1970-1974.

-*Journal, 1895-1911*, tome II, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1984.

-*Lionel Groulx. Correspondances, 1894-1967, tome I, 1894-1906. Le prêtre-éducateur*, édition critique par Giselle Huot, Juliette Lalonde-Rémillard et Pierre Trépanier, Éditions Fides, 1989.

-*Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1998.

-*Lionel Groulx. Une anthologie*, textes choisis et présentés par Goyette, Julien, Bibliothèque québécoise, 1998.

Articles signés sous un pseudonyme

Brassier, Jacques, «Pour qu'on vive...», *L'Action nationale*, vol. I, no. 4, avril 1933.

-«Pour qu'on vive...», *L'Action nationale*, vol. I, no. 6, juin 1933.

-«Pour qu'on vive...», *L'Action nationale*, vol. VI, no. 1, septembre 1935.

Marois, André, «Pour vivre...», *L'Action nationale*, vol. VI, no. 3, novembre 1935.

-«Pour vivre», *L'Action nationale*, vol. VII, no. 4, avril 1936.

-«Pour vivre», *L'Action nationale*, Vol. IX, no. 2, février 1937.

Articles de journaux (divers)

«Dis-moi la vérité ! 1930-1945, le mythe du Québec fasciste», *L'actualité*, vol. 22, no. 3, 1er mars 1997.

Le Monde, vendredi 16 octobre 1998.

Le Monde, dimanche 18 et lundi 19 avril 1999.

Le Monde, dimanche 16 et lundi 17 mai 1999.

Le Monde, mardi 22 février 2000.

Ouvrages et articles consultés

Alibert, Jacques, *Joseph de Maistre. État et religion*, Paris, TEQUI, 1990.

Anctil, Pierre, *Le Devoir, les Juifs et l'immigration. De Bourassa à Laurendeau*, Institut québécois de la recherche sur la culture, 1988.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, 1996.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arès, Richard, *Le père Joseph-Papin Archambault, s. j., (1880-1966). Sa vie, ses œuvres*, Cahiers d'histoire des jésuites, no. 5, Montréal, Les éditions Bellarmin, 1983.

Balthazar, Louis, *Bilan du nationalisme au Québec. Politique et société*, Montréal, L'Hexagone, 1986.

Barret-Kriegel, Blandine, *L'État et les esclaves*. Paris, Éditions Payot, 1989.

Bariteau, Claude, «De l'être à l'agir», *Le Devoir*, samedi 11 et dimanche 12 septembre 1999.

Baum, Gregory, «Nationalisme et mouvements sociaux contre l'hégémonie du marché», *Le Devoir*, samedi 17 et dimanche 18 juillet 1999.

Beaulieu, Victor-Lévy, «Qu'est le Bas-Saint-Laurent devenu ?», *Le Devoir*, samedi 9 et dimanche 10 octobre 1999.

Bélanger, André J. et Lemieux, Vincent, «Le nationalisme et les partis politiques», *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Vol. XXII, no. 4, mars 1969.

Bélanger, André J, *L'apolitisme des idéologies québécoises, le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1974.

-«Les idéologies et leur désert politique», *Idéologies au Canada français, 1930-1939* sous la direction de Dumont, Fernand, Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978.

Bélanger, Réal, «Le nationalisme ultramontain : le cas de Jules-Paul Tardivel», *Les ultramontains canadiens-français*, sous la direction de Voisine, Nive et Hamelin, Jean, Montréal, Boréal Express, 1985.

Bensoussan, Georges, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Éditions mille et une nuits, Les petits libres, 1998.

Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

-*Vico and Herder. Two studies in the history of ideas*, London, The Hoggarth Press, 1992.

Berstein, Serge, «La culture politique», *Pour une histoire culturelle*, sous la direction de Rioux, Jean-Pierre et de Sirinelli Jean-François, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

Besançon, Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

-«Comment la Russie a pensé au peuple», *Présent soviétique et passé russe*, Paris, Le livre de Poche, 1980.

Birnbaum, Pierre, *La France aux Français. Histoire des haines nationalistes*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

-«Du multiculturalisme au nationalisme», *La pensée, La nation*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1995.

Boily, Frédéric, «L'éducation nationale chez Lionel Groulx et Philippe Pétain : analyse comparative», communication présentée à l'ACFAS, à l'Université Laval, mai 1998, non publiée.

-«Un pétainiste convaincu : le chanoine Lionel Groulx», *Cité libre*, vol. 26, no. 2, avril-mai 1998.

-«Lionel Groulx, ou la manière apolitique de faire de la politique», Égalité, revue acadienne d'analyse politique, no. 44-45, automne 1998-printemps 1999.

-«La nation québécoise au futur et au passé» (compte rendu), *Cité libre*, vol. 27, no. 4, automne 1999.

-«L'esprit de l'abbé Groulx», *Cité libre*, vol. 28, no. 1, hiver 2000.

Bouchard, Gérard, «Le Québec et la diversité. 1. Des réaménagements symboliques», *Le Devoir*, mercredi 26 mars 1997.

-*La nation au futur et au passé*, VLB éditeur, 1999.

-«La trahison du peuple ?», *Le Devoir*, vendredi 19 novembre 1999.

-*Le Devoir*, samedi 15, dimanche 16 et lundi 17 janvier 2000.

-*Dialogue sur les pays neufs*, Montréal, Boréal, 1999.

Boutry, Philippe, «Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire», *Histoire de la France religieuse, XVII^e et XIX^e siècle*, tome 3., sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Bracher, Karl Dietrich, *Hitler et la dictature allemande*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1995.

Brun, Jean, *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.

Brunet, Michel, *Québec, Canada anglais, deux itinéraires un affrontement*, Montréal, Éditions HMH, 1969.

-*Canadians et Canadiens : études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*, Montréal, Fides, 1979.

Burrin, Philippe, «Politique et société : les structures du pouvoir dans l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie», *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, présenté par Ferro, Marc, Paris, Hachette, Littératures, 1999.

Caldwell, Gary, «La controverse Delisle-Richler», *L'Agora*, juin 1994.

Cantin, Serge, *Ce pays comme un enfant*, Montréal, L'Hexagone, 1997.

-«Pour sortir de la survivance», *Le Devoir*, samedi 14 et dimanche 15 août 1999.

Cassirer, Ernst, *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993.

Les catholiques libéraux au XIX^e siècle, Actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1974.

Cattanéo, Bernard, *Montalembert, un catholique en politique*, C. L. D., 1990.

Champagne, André, *Le Québec contemporain. Entretiens avec l'histoire*, vol. II, Québec, Septentrion et Société Radio Canada, 1995.

Chanteur, Janine, «La nation et ses démons», *Philosophie politique*, «La nation», Paris, P.U.F., no. 8, 1997.

Chantre, Benoît, «La mystique républicaine de Charles Péguy et Simone Weil», *Esprit*, no. 257, octobre 1999.

Cholvy, Gérard et Hilaire, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, tome I, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1985. [1990].

Comeau, Robert, «Lionel Groulx, Les indépendantistes de La Nation et le séparatisme (1936-1938)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 26, no. 1, juin 1972.

-*Maurice Séguin, historien du pays*, VLB éditeur, 1987.

Crépon, Marc, *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996.

Delacampagne, Christian, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

-De l'indifférence, essai sur la banalisation du mal, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.

Delâge, Denis, «Les trois peuples fondateurs», *Le Devoir*, samedi 24 et dimanche 25 juillet 1999.

Delisle, Esther, *Antisémitisme et nationalisme d'extrême-droite dans la province de Québec, 1929-1939*, Thèse de doctorat, Université Laval, 1992.

-Le traître et le Juif. Lionel Groulx, Le Devoir, et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939, Montréal, L'Étincelle éditeur, pluralisme, 1992.

-Mythes, mémoire et mensonges. L'intelligentsia du Québec devant la tentation fasciste 1939-1960, Éditions multimédia Robert Davies, 1998.

Déloye, Yves, «Commémoration et imaginaire national en France (1896-1996). "France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême?", *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de Pierre Birnbaum, Paris, P.U.F., 1997.

-Sociologie historique du politique, Paris, La Découverte, 1997.

Dieckoff, Alain, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

Dion, Léon, *Québec 1945-2000. À la recherche du Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987.

-Québec 1945-2000. Les intellectuels et le temps de Duplessis, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993.

-La révolution déroutée, 1960-1976, Boréal, Montréal, 1998.

Domenach, Jean-Marie, «Barrésisme et révolution conservatrice», *Barrès. Une tradition dans la modernité,* Paris, Librairie honoré Champion Éditeur, 1991.

Dumont, Fernand, «Quelques réflexions d'ensemble» dans *Idéologies au Canada français, 1850-1900* sous la direction de Dumont, Fernand, Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1971.

-«Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIX^e siècle», *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*, Montréal, Les éditions du Boréal Express, sous la direction de Bernard, Jean-Paul, 1973.

-«Les années 30 : la première Révolution tranquille», *Idéologies au Canada français, 1930-1939* sous la direction de Dumont, Fernand, Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978.

-«Quelle Révolution tranquille ?», *La société québcoise après 30 ans de changements*, IQRC, 1991.

-*Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

-«La genèse de la société québécoise et ses suites», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, automne 1994.

-*L'avenir de la mémoire*, Nuit blanche éditeur/CEFAN, 1995.

-*Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995.

-*Le sort de la culture*, Montréal, Typo, L'Hexagone, 1995.

-«Est-il permis de lire Lionel Groulx ?», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1997.

-*Récit d'une immigration*, Montréal, Boréal, 1997.

-«Essor et déclin du Canada français», *Recherches sociographiques*, vol. XXXVIII, no. 3, 1997.

Dumont, Louis, *Essais, sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Dupront, Alphonse, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997.

Eid, Nadia F., *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Cahiers du Québec/Hurtubise HMH, 1978.

Éthier-Blais, Jean, *Le siècle de l'abbé Groulx. Signets IV*, Montréal, Leméac, 1993.

Ferretti, Andrée et Miron, Gaston, *Les Grands Textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois, 1774-1992*, Montréal, L'Hexagone, 1992.

Ferretti, Andrée, «Un bonheur de lecture : Lionel Groulx», *L'Action nationale*, no. 6, juin 1994.

Ferretti, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985.

Finkielkraut, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

Frégault, Guy, *Lionel Groulx tel qu'en lui-même*, Ottawa, Éditions Leméac, 1978.

-*La civilisation de la Nouvelle-France, 1713-1774*, Montréal, Fides, 1979.

Furet, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995.

Gaboury, Jean-Pierre, *Le nationalisme de Lionel Groulx. Aspects idéologiques*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1970.

Gadille, Jacques, «Les ultramontains français», *Les ultramontains canadiens-français*, sous la direction de Voisine, Nive et Hamelin, Jean, Montréal, Boréal Express, 1985.

Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

-«La religion et le profane. Islam, nationalisme et marxisme au XX^e siècle», *Commentaire*, no. 85, 1999.

Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Goldhagen, Daniel Jonah, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

Greenfeld, Liah, *Nationalism, Five roads to modernity*, Harvard University Press, 1992.

Griffin, Roger, *Fascism*, Oxford University Press, 1995.

Grosser, Alfred, *Le crime et la mémoire*, Paris Flammarion, 1989.

Groulx, Patrice, *Pièges de la mémoire. Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Hull, Éditions Vent d'Ouest, 1998.

Guillaume, Sylvie, «La transmission de l'héritage français : trois types de nationalisme canadien-français, 1913-1939», *Québec Studies*, no. 10, 1990.

Habermas, Jürgen, «Martin Heidegger : l'œuvre et l'engagement», *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

Hébert, Pierre en collaboration avec Marie-Pier Luneau, *Lionel Groulx et l'Appel de la race*, Montréal, Fides, 1996.

Heidegger, Martin, *De l'essence de la vérité*, E. Nauwelaerts éditeur et Joseph Vrin éditeur, 1948.

-*Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Herder, J. G., *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Presses Pocket, 1991.

Hervieu-Léger, Danielle, (avec la collaboration de Champion, François), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

-«"Renouveaux" religieux et nationalistes : la double régulation» *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de Pierre Birnbaum, Paris, P.U.F, 1997.

Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe et réalité*, Paris, Gallimard, 1992.

-*On History*, Londres, Abacus, 1998.

Horton, Donald J., *André Laurendeau : la vie d'un nationaliste*, 1912-1968, Montréal, Bellarmin, 1995.

Kedourie, Elie, *Nationalism*, Frederick A. Praeger, 1961.

Khouri, Nadia, *Qui a peur de Mordecai Richler ?*, Montréal, Le vif du sujet, Les Éditions Balzac, 1995.

Kriegel, Blandine, *La politique de la raison*, Paris, Éditions Payot et Rivages, Bibliothèque scientifique Payot, 1994.

Jaume, Lucien, «Aux origines du libéralisme politique en France», *Esprit*, no. 243, juin 1998.

Laclau, Ernesto, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La découverte/M.A.U.S.S., 2000.

Lacroix, Benoît et Stapinsky, Stéphane, «Lionel Groulx : actualité et relecture», *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, no. 8, automne 1997.

Lagueux, Maurice, «Historiographie, philosophie de l'histoire et idéologie. À propos d'un texte de Fernand Dumont», *L'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.

Lahaise, Robert, *La fin d'un Québec traditionnel, 1914-1939*, Montréal, L'Hexagone, 1994.

Lalonde-Rémillard, Juliette, Mémento. Réactions à la suite du décès de Lionel Groulx, le 23 mai 1967, *Les cahiers d'histoire du XX^e siècle*, no. 8, automne 1997.

Lamarre, Jean, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Québec, Septentrion, 1993.

Langlois, Simon et Martin, Yves, sous la direction de, *L'horizon de la culture, hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995.

Larose, Jean, «Faire le lien», *Le Devoir*, samedi 1er et dimanche 2 avril 2000.

Létourneau, Jocelyn, «Pour une révolution de la mémoire collective. Histoire et conscience historique chez les Québécois francophones», *Argument. Politique, société et histoire*, vol. 1, no. 1, automne 1998.

Lévesque, Georges-Henri, *Souvenances*, tome I, Montréal, Éditions La Presse, 1983.

Lévesque, René, «Patriotisme pratique et éclairé», *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978.

Losurdo, Domenico, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, Paris, Presses Universitaires de France, Actuel Marx, 1998.

Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions complexe, 1988.

Martin, Denis-Constant, sous la direction de, *Cartes d'identités, comment dit-on "nous/ en politique ?*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1994.

Massis, Henri, *La pensée de Maurice Barrès*, Paris, Mercure de France, 1909.

Mayeur, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

McRoberts, Kenneth, *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal, 1999.

Monière, Denis, *Le développement des idéologies au Québec. Des origines à nos jours*, Montréal, Québec/Amérique, 1977.

-*André Laurendeau et le destin d'un peuple*, Montréal, Québec/Amérique, 1983.

Nadeau, Jean-François, *D'un nationalisme à l'autre, André Laurendeau*, mémoire présenté en science politique, Université Laval, 1993.

Nipperdey, Thomas, *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris, Gallimard, 1992.

Nolte, Ernest, *Le fascisme dans son époque*, tome I, Julliard, 1970.

Oliver, Michael, *The Passionate Debate*, Montréal, Vehicule Press, 1991.

Pierrard, Pierre, *L'Église et la Révolution, 1789-1889*, Pris, Nouvelle Cité, 1988.

Pomeyrols, Catherine, *Les intellectuels québécois : formation et engagements, 1919-1939*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996.

Poulat, Émile, *Église contre bourgeoisie*, Casterman, 1977.

Rémond, René, *Les droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

-«Postérité de la querelle entre Lumière et romantisme, *Histoire de la philosophie politique, Lumières et romantisme*, tome III, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

-«Universalisme et différentialisme : le moment herdérien», *Histoire de la philosophie politique, Lumières et romantisme*, tome III, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Renaut, Alain et Mesure, Sylvie, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Alto/Aubier, 1999.

Renaut, Alain et Tavoillot, Pierre-Henri, «La pensée politique des Lumières», *Histoire de la philosophie politique. Lumières et romantisme*, tome III, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

Roberge, René-Michel, «Un théologien à découvrir : Fernand Dumont, *Laval théologique et philosophique*, 55, 1, février 1999.

Robin, Martin, *Le spectre de la droite*, Montréal, L'Envers du décor, Balzac-Le-Griot éditeur, 1998.

Rudin, Ronald, *Faire de l'histoire au Québec*, Québec, Septentrion, 1998.

Rupnik, Jacques, *Le déchirement des nations*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

Schnapper, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

Schlanger, Judith, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

Schor, Ralph, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Bruxelles, Éditions complexe, 1992.

Séguin, Maurice, *Histoire de deux nationalismes au Canada*, Montréal, Guérin, 1997.

Skirbekk, Gunnar, *Rationalité et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Smith, Anthony D. *The ethnic revival*, London, Cambridge University Press, 1981.

-*Nationalism and modernism*, London and New York, Routledge, 1998.

Sternhell, Zeev, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Armand Colin, 1972.

-*La droite révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1997.

Sternhell, Zeev, Sznajder, Mario et Asheri, Maia, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Gallimard, 1994.

Taguieff, Pierre-André, «La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France (1968-1983)», *Vous avez dit Fascismes ?*, Paris, Éditions Montalba, 1984.

-*La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988.

-«Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne», *Vingtième siècle, revue d'histoire*, no. 25, janvier-mars 1990.

-«Le nationalisme des "nationalistes". Un problème pour l'histoire des idées politiques en France», *Théories du nationalisme*, Paris, Éditions Kimé, 1991.

-*Sur la Nouvelle droite : jalons pour une analyse critique*, Paris, Éditions Descartes et cie, 1994.

-*Les fins de l'antiracisme*, Paris, Éditions Michalon, 1995.

-«Face à l'immigration ; mixophobie, xénophobie ou sélection. Un débat français dans l'entre-deux-guerres», *Vingtième siècle, revue d'histoire*, no. 47, juillet-septembre 1995.

-*Le racisme*, Paris, Dominos/Flammarion, 1997.

Taguieff, Pierre-André, Kauffmann, Grégoire et Lenoire, Michaël, *L'antisémitisme de plume. Études et documents*, Paris, Berg International éditeurs, 1999.

Taylor, Charles, *Rapprocher les solitudes, Écrits sur le fédéralisme canadien et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

-*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

-*Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

-*Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Laforest, Guy et de Lara, Philippe, Centre culturel international de Cerisy la Salle, Cerf et Les Presses de l'Université Laval, 1998.

-«De la nation culturelle à la nation politique», *Le Devoir*, samedi 19 et dimanche 20 juin 1999.

-«Entrevue», *Carrefour*, 21, 5, 1999.

Thibault, Pierre, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique clérical au XIX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972.

Thibouthot, Akim-Isabelle, *La politisation de l'idée de nation chez Lionel Groulx*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1996.

Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVII-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Trépanier, Pierre, «Notes pour une histoire des droites intellectuelles canadiennes-françaises», *Les Cahiers des dix*, Les éditions La liberté Ste-Foy, 1993.

Trépanier, Pierre et Pigeon, Stéphane, «Lionel Groulx et les événements de 1837-1838» dans *Les cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, No. 8, automne 1998.

Trofimenkoff, Susan Mann, *French Canadian Nationalism in the Twenties*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1975.

-*Visions nationales, une histoire du Québec*, Saint-Laurent, Éditions du Tré Carré, 1986.

Voegelin, Éric, *Les religions politiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

Warren, Jean-Philippe, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998.

Weiss, John, *Ideology of death. Why the Holocaust happened in Germany*, Ivan R. Dee, 1996.

Winock, Michel, *Nationalisme, antisémitisme, fascisme en France*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

Wolin, Richard, *La politique de l'être. La pensée politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions Kimé, 1992.