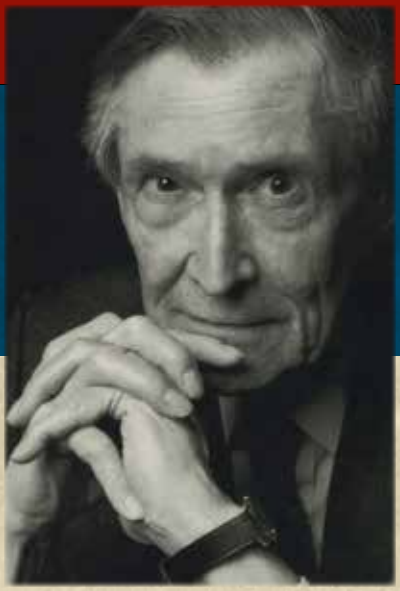
Serge Cantin



La distance et la mémoire

Essai d'interprétation de l'œuvre de

Fernand Dumont

Préface de
Jacques Beauchemin

PUL

La distance et la mémoire

Essai d'interprétation
de l'œuvre de Fernand Dumont

DU MÊME AUTEUR

La souveraineté dans l'impasse, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014 (réédition en poche dans la collection « À propos », incluant le Discours de réception du prix Jacques-Parizeau, Presses de l'Université Laval, 2018).

Sur les traces de Fernand Dumont (textes présentés et commentés par Serge Cantin), *Les Cahiers Fernand Dumont 1*, Montréal, Fides, 2011.

Nous voilà rendus au sol. Essais sur le désenchantement du monde, Montréal, Bellarmin, 2003.

Fernand Dumont : Un témoin de l'homme (entretiens colligés et présentés par Serge Cantin), Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000.

Ce pays comme un enfant. Essais sur le Québec 1988-1996, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1997.

Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon, préface de Fernand Dumont, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992 (prix Raymond Klibansky 1993).

DIRECTION D'OUVRAGES COLLECTIFS

(Avec Éric Bédard) *L'Histoire nationale en débat. Regards croisés sur la France et le Québec*, Paris, Riveneuve éditions, 2010.

(Avec Robert Mager) *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

(Avec Marjolaine Deschênes) *Nos vérités sont-elles pertinentes ? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

(Avec Robert Mager) *L'Autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires*, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2000.

Serge Cantin

La distance et la mémoire

Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont

Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.

Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC Québec

Mise en pages : In Situ

Maquette de couverture : Laurie Patry

Dépôt légal 3e trimestre 2019

ISBN : 978-2-7637-4374-5

ISBN PDF : 9782763743752

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

À ma fille Ariane,
si lointaine mais si proche.

Table des matières

Préface de Jacques Beauchemin . . . . . **XV**

Sigles utilisés dans les notes . . . . . **XXV**

Origine d'un livre . . . . . **XXVII**

Introduction **1**

Un destin improbable. 3

L'édification d'une œuvre 11

Parier sur son destin 16

PREMIÈRE PARTIE

PENSER LE DRAME DE L'ÉMIGRATION

Chapitre premier
L'émigration comme question philosophique **23**

Dumont dans sa *légende* 25

Dumont ramené à l'ordre épistémologique moderne 29

Récit d'une émigration comme « roman familial » 36

Du particulier à l'universel 39

Chapitre II
La problématique du déracinement **45**

L'image du déracinement chez Fernand Dumont. 45

Le déracinement et l'idée de progrès 47

La maladie du déracinement 52

Le déracinement et l'intellectuel 56

Chapitre III
Esquisse d'une histoire du déracinement **63**

La société féodale et la terre 66
Un nouveau type d'homme : le bourgeois 71
La révolution moderne et la perte du monde 76
L'invention du télescope et la découverte du point d'appui d'Archimède 80

Deuxième partie

UNE THÉORIE DE LA CULTURE

Chapitre IV
Qu'est-ce que la culture ? **89**

Petite histoire du concept de culture 91
Les trois concepts de culture 95
Culture première et culture seconde chez Fernand Dumont . . . 100

Chapitre V
La culture comme lieu de l'homme **105**

La culture comme « projet sans cesse compromis » 107
La culture comme distance 111
La stylisation 113
La connaissance 116
La participation culturelle 121
L'organisation 123
La culture comme mémoire 126

Chapitre VI
La mémoire en péril **129**

L'idéologie du développement culturel 130
Sociétés froides et sociétés chaudes 132
L'idée de développement 136
La déréalisation de la culture 139
Signification et enjeu de la mémoire 142

Chapitre VII
Nos vérités sont-elles pertinentes ? 151

Une philosophie des sciences de l'homme 153
L'absence et l'ombre 155
De la contemplation à l'ombre de l'histoire 160
Les trois anthropologies 169
Vérité et pertinence 187

Chapitre VIII
Une herméneutique critique de la culture 197

Paul Ricœur et Fernand Dumont : un rendez-vous manqué . . . 198
L'exigence d'une reformulation critique de la question herméneutique selon Paul Ricœur 202
Fernand Dumont et l'herméneutique 210
Fernand Dumont et la critique des idéologies 215

Troisième partie

PENSER LE PAYS

Chapitre IX
Habiter la culture québécoise 227

Psychanalyser nos consciences malheureuses 229
Le cas canadien-français 230

Chapitre X
L'impensé de la crise d'Octobre 235

Raconter son histoire 239
Pessimisme et espérance 242

Chapitre XI
L'inquiétant déracinement de la Révolution tranquille 245

« Le projet d'une histoire de la pensée québécoise » (1976) 246
« Mémoire de Lionel Groulx » (1978) 250
« De la culture québécoise » (1979) 254
« Une révolution culturelle ? » (1981) 255
« Jadis, une société religieuse » (1985) 256

Chapitre XII
Aux sources de la mémoire 259

Le concept de *référence* et la science de l'interprétation des sociétés 261
L'exorde 265
Les grandes étapes de la genèse de la société québécoise 269
« Essor et déclin du Canada français » 289

Chapitre XIII
Une société en mal de référence 293

Une panne d'interprétation 294
Une révolution inachevée 296
L'avenir d'une communauté politique québécoise 300
La culture québécoise sous ses habits neufs 303
L'état de la démocratie au Québec 306
La Révolution tranquille : un défi à la conscience historique . . . 308
Tocqueville et Dumont : de la religion à l'éthique 310
L'intention éthique 316

Quatrième partie

UNE THÉOLOGIE AU RISQUE DE LA CULTURE

Chapitre XIV
Le sens d'une recherche chrétienne 325

Chapitre XV
Enraciner la foi chrétienne 329

Le christianisme comme crise permanente 332
La technique et l'affrontement chrétien 335
Le christianisme comme mission : la quête de nouvelles médiations 341
Le théologien comme figure anticipatrice d'un réenracinement 343

Chapitre XVI
Le théologien et l'anthropologue **347**

L'idée d'une théologie fondamentale et la question de la vérité 349
La référence chrétienne 353
L'ambiguïté de l'institutionnalisation et le théologien 356
La désinstitutionalisation de la foi chrétienne et le défi du théologien 362
De l'avenir du christianisme à l'avenir de la transcendance 366

Chapitre XVII
Un testament spirituel **371**

Témoignage et témoins. 374
Une théologie phénoménologique de l'espérance 376
Le catholicisme québécois 380

Conclusion **385**

Éternité contre immortalité 386
Déracinement et mémoire 389

Il m'arrive d'entendre ce ruissellement continu du sens : dans la brusque trouée d'un paysage, dans un certain rayon du soleil en travers de la route, dans l'expression inaccoutumée d'un visage, dans quelques mots jetés dans la conversation ; ou mieux encore, dans l'absolue solitude où je ne sais pas très bien de quoi je suis séparé […]. Je reviens vite à la participation coutumière, à l'illusion fondamentale de l'homogénéité du temps, de l'espace et de mon être. Mais il y a là, sans cesse répétée, la tentation d'une rupture […]. Celle-ci surgit de la fissure, s'y installe comme un coin, empêche que la perception et la conduite se renferment sur elles-mêmes pour que soit toujours ouverte, en ce point, une plaie au flanc de la conscience.

FERNAND DUMONT, *LE LIEU DE L'HOMME*

[…] il y a la réalité et il y a les rêves ; et puis il y a une seconde réalité. *La croyance indistincte, indéfinissable, à je ne sais quoi d'autre, à côté du réel, du quotidien, de l'avoué […] un maladroit besoin d'épaissir la vie – besoin que la religion, plus tard, serait habile à contenter ; et une certaine propension, aussi, à supposer le clandestin.*

ANDRÉ GIDE, *SI LE GRAIN NE MEURT*

Préface

L'obsédante présence de Fernand Dumont

De nombreux livres, mémoires, thèses et articles portant sur l'œuvre de Fernand Dumont ont été publiés du temps de son vivant et depuis son décès survenu en 1997. D'autres, il faut l'espérer, le seront dans les années qui viennent, étant donné son importance. Mais on ne verra plus d'ouvrages tels que celui que l'on s'apprête à lire. On ne lira plus d'essais d'interprétation de l'œuvre de Dumont aussi vastes que celui-ci, aussi érudits et d'une telle puissance d'évocation. Toute l'œuvre de Dumont s'y trouve à la fois déployée, expliquée et mise en perspective. Aucun des thèmes qui l'ont inspiré ou préoccupé n'est négligé. Ils s'enchaînent les uns aux autres dans une admirable chorégraphie dans laquelle se forme au fur et à mesure que progresse la lecture le sentiment d'une pensée extraordinairement cohérente. On en ressort avec l'impression d'en avoir saisi l'ampleur, mais surtout ce que l'on pourrait appeler son économie générale. L'auteur explore en profondeur l'appareil conceptuel de la pensée dumontienne. Mais s'il nous fallait saisir en un seul mot ce qui ressort de cet essai d'interprétation, c'est l'idée de « pertinence » qui s'imposerait. C'est que, pour Dumont lui-même, l'entreprise des sciences humaines, de la philosophie et de toutes les mises à distance de la société n'a de sens que par le projet qu'elle se donne et qui ne saurait se confondre avec une quelconque approche scientiste de l'existence. Pour qu'elle ait un sens, la visée des sciences humaines doit, ou devrait, se fonder sur une exigence de pertinence bien au-delà de la recherche de la vérité « objective ».

À l'érudition par moments éblouissante de ce livre s'ajoute son désir évident de se porter à la défense d'une pensée injustement traitée. L'auteur rétorquerait sans doute que cette pensée se tient debout sans aide tant elle est pénétrante. La vérité pourtant, et il le sait bien, c'est que, parce qu'elle s'est constituée dans une société périphérique, l'œuvre de Dumont a été privée du rayonnement dont elle aurait dû bénéficier. Cet essai s'attaque au passage à cette injustice. Pour ceux qui ont fréquenté Dumont, son œuvre possède cette portée universelle qui aurait dû la situer au rang des grandes théories sociologiques et philosophiques du siècle dernier. Il n'aurait pas été nécessaire d'en faire la promotion si elle avait eu le bonheur d'être produite au sein d'une grande nation. Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que de l'élever à la dignité qui aurait dû être la sienne.

Il est vrai que l'œuvre de Fernand Dumont fut frappée d'un mauvais sort. La parution du *Lieu de l'homme* en 1968 survient alors que le matérialisme historique et sa critique des approches « idéalistes » de l'existence sociale déferlent sur le milieu intellectuel québécois. Michel Foucault avait pour sa part annoncé deux années auparavant, dans *Les mots et les choses*, que la représentation du sujet à laquelle s'étaient attachées la philosophie et les sciences humaines allait disparaître « comme à la limite de la mer un visage de sable ». Le structuralisme, celui de Foucault, mais aussi celui d'Althusser, fera fortune en laissant dans l'ombre une pensée comme celle de Dumont, dont le fil conducteur est, à l'inverse des postulats antihumanistes du structuralisme, celui du pouvoir agissant de la culture et des représentations sur la société.

Les débats des années 1960 et 1970 nous paraissent aujourd'hui bien lointains et le conflit qui opposait alors « matérialistes » et « idéalistes » appartenir à un autre temps. Mais, par-delà leur antagonisme, les tenants des deux camps avaient au moins en commun de penser la société comme monde commun. La question consistait à savoir si ce monde-là était gouverné par une structure sous-jacente et invisible aux yeux des acteurs, comme le pensait le structuralisme, ou par la culture en tant que compréhension partagée de l'existence de la collectivité. Ces approches paraissent aujourd'hui vieillottes face aux rutilantes théories de la postmodernité et de la fluidité identitaire des sociétés contemporaines. À cet égard, la théorie de la culture de Dumont est celle qui nous paraît avoir la mieux vieillie. Cela sans doute parce qu'elle recelait, même au moment où elle ne connaissait pas la faveur dont bénéficiaient ses concurrentes, une part d'irrécusable vérité. C'est en effet l'un des grands acquis de la pensée dumontienne que l'idée selon laquelle la société n'existe pas sans une

représentation d'elle-même qui la fasse en même temps milieu et horizon, appartenance charnelle au monde et mise à distance de cette immersion première grâce à laquelle le monde devient intelligible d'une autre manière.

Fernand Dumont est en cela un sociologue paradoxal ; il est d'ailleurs moins un sociologue qu'un philosophe. Sa parole unique et précieuse n'a cessé d'interpeller ses contemporains en même temps qu'elle n'a jamais rien concédé aux modes. N'est-ce pas précisément à cela que l'on reconnaît l'importance des grandes œuvres ? Le questionnement qui les habite nous hante. Cela explique que l'on continue de les fréquenter et que s'accumulent sur elles des essais d'interprétation, comme si, en deçà de leur contenu explicite, se cachait une profondeur qu'il nous appartient de décrypter.

LA DOULEUR DE L'EXIL

La théorie de la culture de Dumont – mais on pourrait en dire autant de l'ensemble de son œuvre – émerge d'une expérience dont l'auteur du *Lieu de l'homme* a souvent souligné l'importance qu'elle avait eue dans sa vie. Enfant de la classe ouvrière immergé dans la culture des gens ordinaires, Dumont ne parviendra au statut d'intellectuel et de professeur qu'en quittant ce milieu qui ne le prédisposait guère à la haute voltige intellectuelle. Le passage d'une culture à l'autre a représenté pour lui un arrachement, qu'il a caractérisé dans ses Mémoires comme une « émigration », laquelle s'est traduite par un sentiment de trahison des siens et du monde dans lequel il avait grandi. Mais quel est au juste le sens de cette émigration dont Dumont a fait le point de départ et le fil conducteur de son œuvre ? Il faut appréhender la notion dans son sens le plus radical. Le passage d'une culture à l'autre implique d'abord un divorce d'avec soi-même, un renoncement à la proximité première qui nous lie au milieu dans lequel la contingence nous a jetés et qui constitue notre première maison. Cette demeure, qui tout à la fois nous abrite, nous protège et nous enracine à une expérience fondatrice, est le lieu premier de l'appartenance, de nos solidarités élémentaires et la source précieuse d'une première explication de ce que nous sommes. Seulement, le milieu dans lequel se forme notre premier rapport au monde engendre de lui-même la nécessité d'une interprétation se déployant non seulement à distance de cette expérience, mais aussi sur un autre registre, celui de la science, de la connaissance ou encore de l'art. La question essentielle réside alors dans le lien qu'entretiennent entre eux ces deux niveaux de la

culture, que Dumont appelle la « culture première » et la « culture seconde ». N'y a-t-il pas danger, comme il le craignait, que se creuse une béance entre les deux cultures ? Que ces interprétations surplombantes ayant vocation d'expliquer l'homme à lui-même se déploient « en l'absence de l'homme », en s'en remettant à leur propre logique ?

L'impérieuse nécessité partout répercutée dans son œuvre des médiations entre culture première et culture seconde relève sans doute de l'expérience intime d'une fracture originelle qui le coupe des siens et lui impose en même temps de mettre à leur service ce que le savoir, la connaissance et tout le travail de mise à distance de l'expérience première du monde permettent d'éclairer et de comprendre. Jusqu'à quel point cette fracture qui s'opère en Dumont explique-t-elle sa théorie de la culture et, avec elle, toute sa pensée ? Cette question est si importante que la réponse qu'on lui apporte détermine la lecture d'ensemble de l'œuvre.

Le débat qui oppose certains des meilleurs spécialistes de Dumont, et sur lequel s'attarde Serge Cantin, illustre le péril qu'il y aurait selon lui à trop rabattre cette pensée sur le parcours biographique de Dumont ou, au contraire, à l'en dissocier radicalement. Force est de reconnaître que Dumont n'est pas lui-même tout à fait étranger à la propension à ramener sa pensée à son parcours biographique, tant il a insisté sur le caractère fondateur de son « émigration ». Faut-il pour autant rapporter unilatéralement ses premières intuitions à la douleur de l'exil intellectuel auquel il s'astreint et à sa mauvaise conscience face à l'abandon des siens ? L'œuvre de Dumont serait alors circonscrite à la particularité de sa place dans le monde. Issu d'une petite société et d'un milieu social qui ne le destinait pas à la place éminente qu'il devait occuper par la suite sur la scène intellectuelle, il aurait été normal – c'est du moins la conclusion à laquelle conduit cette vue des choses – que cette pensée soit tout entière tournée vers le ressassement des origines, la volonté de renouer avec la vérité que recèlerait l'expérience première du monde. On verra que notre auteur réfute cette thèse romantique d'un Dumont prisonnier de Montmorency. La vision d'un Dumont enchaîné aux déterminations de sa culture d'origine atténue la valeur de l'œuvre en la réduisant à l'expression multiforme d'un genre de règlement de comptes, comme s'il s'agissait de se faire pardonner une trahison originelle. Cette lecture univoque, qui équivaut à extrapoler à partir d'une expérience fondatrice la totalité d'une œuvre en conviant ceux qui la fréquentent à l'exercice psychanalytique qui vise à y débusquer les traces d'un traumatisme premier, s'est tout particulièrement appliquée à montrer le caractère passéiste de son natio-

nalisme que l'on a abusivement associé à son attachement atavique aux origines et à la culture canadienne-française. Serge Cantin offre un vigoureux démenti à cette interprétation injuste et théoriquement mal fondée. Mais il refuse également de soustraire complètement la pensée de Dumont à l'influence qu'a exercée sur elle le contexte dans lequel s'est éveillée sa conscience, comme s'il avait pu, grâce à une rupture épistémologique, se libérer du rapport subjectif à lui-même. Plus exactement, il décèle le problème avec lequel Dumont se débattra toute sa vie et qui inspirera son œuvre. Ne s'agit-il pas en effet de puiser dans la douleur de l'émigration le motif d'un questionnement ? Pourquoi ne suis-je pas identique à moi-même ? Où se situe la vérité de mon être entre l'enracinement charnel dans le donné de la culture et les représentations que je fabrique depuis cet autre poste d'observation qui me fait étranger à moi-même ? C'est au sein de la culture elle-même que se déploie cette dynamique étrange qui veut que le sens immanent que procure l'appartenance au monde ne puisse se suffire à lui-même et appelle une autre représentation de cette présence qui nous fonde comme être dédoublé, à la fois immergé dans la plénitude d'un sens « donné » et en quête d'une explication surgissant d'une autre appréhension de nous-mêmes. La culture pose ainsi la question indéfiniment ouverte, universelle, du sens de l'existence.

DUMONT, ARENDT, GAUCHET, RICŒUR ET LES AUTRES...

Ainsi la pensée dumontienne n'est-elle captive de la situation particulière de la condition québécoise en Amérique non plus que des enjeux qui lui sont directement associés. L'auteur la met en rapport avec certains des plus grands philosophes du XXe siècle. Il ne s'agit pas simplement, comme on le verra, de débusquer des influences. C'est plutôt à un dialogue que nous sommes conviés. Le thème du déracinement, central dans la pensée de Simone Weil, est repris chez Dumont dans le souci constant de l'ébranlement de la tradition. De la même façon, on croisera le chemin de Paul Ricœur, qui partage avec Dumont la formulation d'une « herméneutique critique », sensible à la fois à la sauvegarde de la tradition et à la nécessité d'une critique des idéologies. On verra également reconstitué le fructueux dialogue que la pensée de Dumont entretient avec celle de Marcel Gauchet au sujet du fragile rapport à l'histoire qu'entretient la société moderne et du risque auquel elle s'expose d'une existence sans mémoire et, par le fait même, sans perspective. Mais c'est avant tout à Hannah Arendt et à sa préoccupation cardinale pour la préservation du monde commun que l'auteur apparente la démarche de Dumont. Le

« monde commun », dont Arendt défend l'exigence partout dans son œuvre, est, selon une image qu'elle-même utilise, telle une table qui rassemble et sépare en même temps ceux qui l'occupent et la partagent. Cette table est celle du monde commun et traduit la volonté de faire société. C'est lorsque s'étiole ce monde commun que la rencontre de la pluralité n'est plus possible. La parenté de cette thèse avec celle de la crise de la culture telle que la conçoit Dumont est évidente. Car c'est justement dans la distance qui se creuse entre culture première et culture seconde que se trouve la plus grande menace à l'intégrité d'une culture devenue progressivement impuissante à rendre compte de l'unité de la société et de son inscription dans la durée. Comment faire société si, telle une table qui ne rassemble ni ne sépare, la culture n'est plus le lieu au sein duquel se conjuguent milieu et distance ? L'autonomisation de la culture seconde et la tendance qu'elle manifeste à l'époque moderne à se couper de l'expérience qu'elle a charge d'expliciter ne concourent-elles pas à la dissolution de la société en tant que monde dans lequel la pratique trouverait un sens ? Cette question, qui est en même temps une inquiétude, est au cœur de la pensée dumontienne, comme elle l'est de celle de Hannah Arendt. Ce n'est pas diminuer l'importance de la contribution de la philosophe de *La crise de la culture* que de situer celle de Dumont à la même hauteur.

LA QUESTION DU QUÉBEC

Mais c'est précisément par son insistance sur la crise de la culture que Dumont a commencé à devenir suspect dans la société québécoise des années 1960, dont une large part des énergies sera consacrée à la liquidation de la tradition. La Révolution tranquille, qui bat son plein et soulève l'enthousiasme des Québécois qui célèbrent la fin de l'« arriération » du monde canadien-français devenu honteux et étranger à leur soif de liberté, trouve sur son chemin un Dumont dubitatif. Un peuple peut-il faire table rase du passé sans en subir les contrecoups identitaires ? Certes, il se réjouit lui aussi de la levée des empêchements de jadis, mais il n'en demeure pas moins perplexe face à l'enthousiasme sans mélange que suscite chez les Québécois l'avènement d'une modernité si longtemps différée.

Dumont n'a jamais fait mystère de son engagement à l'égard du Québec et de son destin national. Seulement, dans l'exaltation de la Révolution tranquille, alors que tout semble possible pour peu que l'on récuse l'encombrant passé canadien-français, il est en proie à une

inquiétude qui ne le quittera plus. Les fondements de ce projet sont-ils solides ? Le sujet québécois qui émerge de « l'hiver de la survivance » sait-il suffisamment qui il est pour pouvoir mener à terme un projet aussi ambitieux que celui de l'indépendance politique ? Ces questions n'attirent guère l'attention dans l'enthousiasme du moment. Elles étaient pourtant pertinentes au moment où Dumont les formulait. Elles le sont plus encore aujourd'hui face à l'enlisement de la question nationale et à l'ambivalence identitaire des Québécois. Lorsqu'il se demande, dans *La Vigile du Québec* (publiée au lendemain de la crise d'Octobre 1970), s'il y a un « avenir pour l'homme canadien-français » ou qu'il se penche sur la « crise des symboles », il annonce cinquante ans à l'avance les questions qui nous taraudent aujourd'hui. Son questionnement, dont la pertinence nous semble aujourd'hui si évidente, n'est guère entendu dans l'euphorie du moment. Plus tard, son nationalisme, qui demeurera fidèle au monde canadien-français qui l'a vu naître et auquel il demeure attaché, l'éloignera de la *doxa* multiculturelle qui, à partir des années 1980, fera son chemin dans la pensée nationaliste dominante. L'impasse dans laquelle se trouve maintenant la question nationale n'étonnerait guère Dumont, lui qui voyait bien la nécessité d'arrimer le projet souverainiste à une certaine conception du parcours historique québécois. Le caractère visionnaire de son analyse, inquiète de la condition québécoise, et la lucidité avec laquelle il énonce dès les années 1960 les défis que nous n'avons pas encore complètement relevés témoignent de l'actualité de sa pensée et font de Dumont notre contemporain. Car nous n'avons plus guère de réponses bien claires à ces questions dont il voyait le danger de les laisser en suspens.

UNE INQUIÉTUDE ET UN APPEL

On entend une « petite musique » chez Dumont. C'est un peu celle de ces « villes épuisées » de la chanson de Jacques Brel. Mais on aurait tort – et, comme on le verra, Serge Cantin y insiste à plusieurs reprises – de ne voir dans son analyse des sociétés contemporaines et de la crise de la culture qui les caractérise que le constat découragé d'un monde abandonné à l'individualisme, à la technocratie et au non-sens. Il n'y a nulle trace de dépit dans cette pensée, seulement la présence presque constante d'une inquiétude, celle de voir le monde se défaire et se couper de ce qui le constitue comme monde habitable. L'anthropologie peut bien déployer ses entreprises « en l'absence de l'homme », mais il n'est pas exclu qu'elle en retrouve la trace et redevienne pertinente pour lui. Les œuvres et les constructions qu'érige la culture seconde tendent peut-être

à dessiner les contours d'une société sans mémoire et incapable d'inscrire l'existence sociale dans une continuité et, par là même, de lui conférer un « sens ». Mais qui sait si cette médiation et cette tradition revisitée et traduite dans les préoccupations de notre temps ne se reformeront pas face au vertige que provoque une culture incapable de parler aux hommes.

Il n'empêche que dans *L'avenir de la mémoire*, un de ses derniers ouvrages, Dumont s'inquiète du sort de la société moderne qui en perdant la mémoire devient impuissante à dessiner la figure d'un projet en même temps qu'elle ne s'aperçoit plus comme conscience historique. La tradition, en tant qu'elle représente la prise en charge dans la culture elle-même du temps long de l'histoire, est alors cette médiation essentielle par laquelle les sociétés se représentent comme monde humain et non pas seulement comme système organisé et régulé.

FOI ET HUMANISME

Il est un autre aspect de la pensée de Dumont qui, à première vue, détonne dans le paysage québécois des dernières décennies. En assumant ouvertement sa foi au sein d'une société qui se fait une gloire de s'en éloigner, Dumont semble encore à contretemps. Pourtant, c'est en puisant dans cette foi que certaines de ses intuitions les plus fécondes se sont sans doute formées. C'est que le message du Christ pose l'énigme qui est celle que Dumont décèle dans le dédoublement de la culture. Ce message révèle en effet l'homme dans sa double nature d'être dans le monde, mais appelé en même temps à réaliser une part de lui-même dans une transcendance qui l'arrache à la contingence. Sa présence ici-bas est hantée par la question du pourquoi, par le sentiment d'un projet plus grand que lui-même à réaliser. De quelle manière conjuguer cette double appartenance de l'être humain ? La question que pose la foi réside ainsi dans le sens de cette dualité qui nous fait être de chair et de sang dans le monde en poursuivant un projet formulé ailleurs et à distance de nous-mêmes. C'est le même dédoublement qui s'opère au sein de la culture entre immanence et transcendance, entre appartenance et projet, entre milieu et distance. Il n'est pas nécessaire de partager la foi de Dumont pour voir la richesse que la question que lui pose sa foi apporte à sa théorie de la culture. On irait vite en besogne en qualifiant son engagement religieux de retardataire ou de conservateur. Le catholicisme québécois est l'une des figures de la culture canadienne-française, la plus importante peut-être. La récusation soudaine et brutale dont il a

été l'objet au tournant de la Révolution tranquille ne fut pas sans conséquence au sein d'une société qui a eu peine à lui trouver un substitut. Les années 1960 ont cru le trouver dans le politique, où la société québécoise a logé le projet d'émancipation qu'elle portait. Ce passage était évidemment nécessaire dans la mesure où la refondation de cette société exigeait la formation d'un nouveau sujet politique assumant sa nouvelle identité. Seulement, Dumont constate que notre rapport au politique a toujours été fragile dans une société habituée à se représenter comme communauté de culture. Quel est alors le prix sur l'être-ensemble québécois d'un abandon du catholicisme aussi massif que celui que nous avons connu ? Dumont ne milite pas en faveur d'un retour au passé. Au moment de la refondation du Québec, au cœur de la Révolution tranquille, il soulevait l'enjeu essentiel du rapport à l'histoire et à la culture dans une société en passe de se redéfinir. Nous ne reviendrons pas au Canada français catholique, mais la question du substrat culturel sur lequel s'édifiera le Québec de demain, elle, demeure. Elle se pose même avec plus d'acuité alors que nous ne savons plus vraiment ce que signifie être Québécois et que nous sommes bien incapables de définir ce que seraient les « valeurs » québécoises. La religion nous avait opprimés, elle avait entravé le passage à la modernité ; pour plusieurs, l'affaire est entendue. Or Dumont s'inquiétait avec raison des conséquences du rejet de la part peut-être la plus importante du legs canadien-français dans un Québec en train de se reconstruire.

Lire Dumont, c'est prendre la mesure d'un humanisme devenu bien rare, fondé sur la solidarité avec le destin des hommes en leur existence collective. Que cette solidarité ait pris par-dessus tout la forme d'un engagement envers la société québécoise, dont il s'est fait l'interprète complice et éclairé, cela n'invalide en rien la valeur universelle de sa démarche. Dumont convoque à la fois le particulier et l'universel, au confluent desquels surgit la québécitude en tant que manière d'être au monde.

L'ouvrage dont on entreprendra maintenant la lecture est traversé par cet humanisme. Pour Serge Cantin, l'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont n'aurait aucun sens si elle n'en révélait pas le caractère profondément humain et pertinent pour notre temps. Car, par-delà les difficultés théoriques parfois considérables qu'elle pose au lecteur, l'œuvre de Dumont porte en elle une espérance. Non seulement celle du croyant, mais surtout celle de cet intellectuel qui, revenant sur les circonstances de son émigration, tisse avec le Montmorency de son enfance, avec les siens et avec la nation québécoise qu'il voulait voir advenir dans sa

plénitude, les liens complices du savant affrontant l'énigme de la culture et de l'homme attentif aux bruits du monde.

C'est cette complicité qui rend Dumont essentiel et indémodable. Il reste à souhaiter que les intellectuels québécois d'aujourd'hui l'entendent et qu'ils se demandent, inquiets, s'ils ne se sont pas égarés sur les sentiers de leurs recherches. Produisent-ils des vérités pertinentes pour les hommes ? Lancinante question que nous sommes bien incapables de congédier et qui survivra longtemps au professeur de l'Université Laval. Il faut en tout cas l'espérer car, lorsqu'elle cessera de nous interpeller, c'est que nous aurons renoncé à faire de la société un monde fait pour l'homme.

Jacques Beauchemin

Sigles utilisés dans les notes

Dans l'ensemble de ce livre, le renvoi aux œuvres de Fernand Dumont se fera au moyen des sigles suivants, placés en bas de page et suivis du numéro de la page correspondante :

AAH *L'Anthropologie en l'absence de l'homme,* Paris, Presses universitaires de France, 1981.

ASSR *L'Analyse des structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme* (en collaboration avec Yves Martin), Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1963.

AM *L'Avenir de la mémoire,* Québec, Nuit blanche éditeur, 1995.

C *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme,* Montréal, Éditions HMH, 1973.

DOE *La Dialectique de l'objet économique*, Paris, Éditions Anthropos, 1970.

EDCF « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, 38 : 3, p. 419-467.

FP *Une foi partagée*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1996.

GSQ *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Éditions du Boréal, 1993.

I *Les Idéologies,* Paris, Presses universitaires de France, 1974.

IT *L'Institution de la théologie*, Montréal, Éditions Fides, 1987.

LH *Le Lieu de l'homme*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994 (première édition : HMH, 1968).

PO *La Part de l'ombre. Poèmes 1952-1995*, Éditions de l'Hexagone, 1996.

PCPC *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Éditions HMH, 1964.

RC *Raisons communes*, Montréal, Éditions du Boréal, 1995.

RÉ *Récit d'une émigration*, Montréal, Éditions du Boréal, 1997.

SC *Le Sort de la culture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1987.

TH *Fernand Dumont : Un témoin de l'homme.* Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000.

VQ *La Vigile du Québec, Montréal*, Éditions HMH, 1971.

Exception faite de TH (*Fernand Dumont : Un témoin de l'homme*), ces sigles sont suivis de celui des *Œuvres complètes* : OC entre parenthèses, suivi du numéro du tome (en chiffres romains) et de la page correspondants. Les *Œuvres complètes* regroupent en cinq volumes tous les ouvrages que Dumont a fait paraître de son vivant ainsi que deux écrits posthumes : *Récit d'une émigration* et « Essor et déclin du Canada français ». Quant aux références bibliographiques des textes qui ne figurent pas dans les *Œuvres complètes*, elles sont données selon les règles habituelles.

Origine d'un livre

Dans les années 1970, au temps de ma jeunesse, j'ai étudié pendant quatre ans la sociologie à l'Université de Montréal, où j'eus entre autres pour professeurs Marcel Rioux et Guy Rocher, deux figures de proue de la sociologie québécoise. Lors de ma dernière année, alors que j'avais déjà entrepris ma scolarité de maîtrise, j'appris qu'un autre éminent professeur de sociologie, de l'Université Laval celui-là, avait été invité, non pas par le Département de sociologie, mais par celui de philosophie, à donner un séminaire de philosophie de l'histoire au trimestre d'hiver 1976. Bien que Fernand Dumont jouissait déjà à l'époque d'une grande renommée, je n'avais encore rien lu de lui, sinon peut-être les premières pages du *Lieu de l'homme*, dont la difficulté m'avait sans doute rebuté. Quoi qu'il en soit, je décidai de m'inscrire à son séminaire, quitte à l'abandonner après la première rencontre si, pour une raison ou une autre, je n'y trouvais pas mon compte.

Le séminaire avait lieu au Stone Castle, ce bel immeuble en pierres de la rue Édouard-Montpetit qui abritait, et abrite toujours d'ailleurs, le Département de philosophie où je n'avais encore jamais mis les pieds. Je m'y rendis donc par un froid après-midi de janvier. Comme j'avais dû noter quelque part le numéro de la salle, je n'eus pas grand-peine à me retrouver. Une douzaine d'étudiants et étudiantes étaient déjà réunis autour d'une grande table dont Fernand Dumont, que je voyais pour la première fois, occupait seul l'une des extrémités. Lorsque, à l'heure prévue, débuta la séance, d'autres étudiants s'étaient ajoutés, si bien que nous nous retrouvâmes presque une trentaine dans une salle prévue pour en recevoir

une quinzaine. La plupart avaient sans doute été attirés, comme moi-même du reste, par la notoriété du personnage.

Après s'être lui-même présenté, le professeur demanda à chacun des étudiants de décliner brièvement son identité : son nom, son domaine d'études et, le cas échéant, le titre et le sujet de son mémoire ou de sa thèse. Je me rappelle avoir été particulièrement frappé par la variété des disciplines représentées. Puisqu'il s'agissait d'un séminaire de philosophie donné par un professeur de sociologie, il y avait bien sûr des étudiants de philosophie et (comme moi) de sociologie, mais aussi d'études littéraires, d'anthropologie, de théologie, de science politique. Une fois terminé le tour de table, Fernand Dumont reprit la parole pour exposer son plan de cours, les thèmes ou les questions qu'il avait l'intention d'aborder tout au long de son séminaire. J'avoue ne pas avoir compris grand-chose à cette présentation qui, autant qu'il m'en souvienne, dura deux bonnes heures. Pourtant, j'en ai gardé, plus de quarante ans plus tard, un souvenir très vif, comme si, d'un seul coup, j'avais été projeté dans un monde nouveau. Quel était ce monde nouveau ? Celui des idées ? Mais ce monde-là ne m'était-il pas déjà familier, moi qui, depuis plus de trois années, fréquentais l'université ? Dans quel étrange univers Fernand Dumont me faisait-il brusquement pénétrer ? Je ne suis pas certain, aujourd'hui encore, de pouvoir répondre à cette question. Où sommes-nous quand nous pensons vraiment ? Dans quel étrange pays ?

Sans doute n'ai-je pas été le seul à éprouver un tel dépaysement, puisque, parmi la trentaine d'étudiants et étudiantes qui étaient présents dans la salle du Stone Castle ce jour-là, huit seulement eurent l'audace ou la témérité de se présenter à la rencontre suivante, laquelle eut lieu deux semaines plus tard – car, afin de s'éviter de trop fréquents déplacements entre Québec, où il habitait, et Montréal, Dumont avait obtenu des étudiants que le séminaire se tienne toutes les deux semaines, mais chaque fois tout l'après-midi.

Il m'arrive encore de me demander comment, par quelle prescience, j'ai pu assister jusqu'à la fin, jusqu'à la dernière séance, à un séminaire qui, à l'époque, dépassait de loin mon entendement. Deux années plus tôt, Dumont avait publié *Les Idéologies* aux Presses universitaires de France et, comme je l'appris bien plus tard, le séminaire de philosophie de l'histoire dont on lui avait confié la charge était pour lui l'occasion de développer le contenu de son

prochain livre, l'un des plus difficiles de tout le corpus dumontien, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, qui parut également aux Presses universitaires de France. Dire que j'eus du mal, tout au long du séminaire, à suivre ses exposés, à déchiffrer le sens des métaphores dont il émaillait son propos, à me faire une idée un tant soit peu précise de ce qu'il entendait, par exemple, par « l'ombre de l'anthropologue » ou « l'absence de l'homme », relève de l'euphémisme. Mais pourquoi, encore une fois, y suis-je malgré tout resté ? Pourquoi me suis-je obligé à écouter, des heures durant, des propos pour moi sibyllins, plongé dans une sorte d'hébétude inquiète ? N'étais-je pas au fond comme hypnotisé par la puissance intellectuelle qui se déployait sous mes yeux ? Ce qui m'impressionnait par-dessus tout, je crois, ce qui a laissé en moi une empreinte indélébile, c'était de me retrouver pour la première fois en présence d'un être habité par sa pensée. Fernand Dumont offrait en effet le spectacle d'un engagement intellectuel total ; il était la personnification même de ce que Hannah Arendt a appelé un « penser *passionné* », qui « prend son essor comme passion à partir du simple factum de l'être-né-dans-le-monde ». Habitué par le soi-disant esprit de sérieux universitaire à opposer la raison et la passion, l'esprit et la vie, le « penser passionné » de Dumont exerçait sur moi, comme sur les autres étudiants sans doute, une étrange fascination. Plutôt que de nous servir un savoir livresque et formaté, il prenait le risque de penser devant nous, administrant ainsi la preuve tangible qu'il existait une vie de l'esprit, qui pouvait être une véritable aventure. Or de quoi la jeunesse a-t-elle le plus soif, sinon d'aventure ?

Ainsi, pendant ces semaines de l'hiver 1976, se produisit ce que j'ai coutume d'appeler mon coup de foudre intellectuel, sans lequel je n'aurais sans doute jamais poursuivi mes études universitaires, faute d'un sens à leur donner. Un coup de foudre intellectuel ? À bien y penser, cette expression est impropre, car elle suggère trop un engouement passager, un enthousiasme ponctuel, alors qu'il s'agissait en vérité d'un véritable appel, au sens où l'entend Georges Leroux : « Très tôt, nous sommes interpellés, individuellement, comme si nous recevions une invitation, nous pouvons l'accepter et nous engager dans une conversation infinie, un dialogue de tous les instants, et ce, durant toute une vie. Cela signifie non pas que nous devenons pour autant incapables d'entendre les voix des autres, mais seulement que nous entrons dans une amitié qui ressemble à toutes les amitiés authentiques : nous y trouvons un don incom-

mensurable, nous savons que nous ne pouvons pas le rendre, nous ne pouvons qu'être reconnaissants et tenter de vivre dans cette amitié comme dans un monde incomparable et unique […]. Nous leur sommes redevables, au bout du compte, de notre volonté de continuer à penser, à écrire, à travailler[1]. »

Ce « monde incomparable et unique » auquel l'amitié de Fernand Dumont me fit un jour accéder, j'aurais bien du mal à le situer sur quelque carte ; tout ce que je sais, c'est qu'il représente, depuis deux millénaires et demi, ce domaine insolite qu'explore pourtant inlassablement la *philosophia perennis*. Or n'y a-t-il pas quelque ironie à penser que celui qui m'a introduit dans ce domaine fut lui-même sociologue ? Mais Fernand Dumont était aussi théologien, poète et, par-dessus tout, philosophe, mais un philosophe *indiscipliné* qui avait fait sienne, au point de la choisir comme épigraphe de l'un de ses livres, la définition que Georges Canguilhem donna un jour de la philosophie : « une réflexion pour qui [non seulement] toute matière étrangère est bonne », mais « pour qui toute bonne matière doit être étrangère ».

Toujours est-il que, abandonnant sans trop de regret la sociologie, je m'engageai – après une année à parcourir « le grand livre du monde » (selon la formule de Descartes) – dans des études de philosophie, d'abord à Trois-Rivières, puis à Montpellier, où j'allai faire le doctorat. Pendant mon séjour en France, j'échangeai quelques lettres avec Dumont, jusqu'au jour où, ma thèse terminée et soutenue, j'osai lui en faire parvenir un exemplaire. Quelque temps plus tard, je recevais une invitation à aller le rencontrer à son bureau de l'Institut québécois de recherche sur la culture, dont il était alors le président. Quelle ne fut pas ma surprise de constater qu'il avait lu et annoté soigneusement ma thèse. Mais plus grandes encore furent ma surprise et ma joie lorsqu'il me fit comprendre qu'il souhaitait la voir publiée, et qu'il m'y aiderait. Ainsi, grâce à son intervention, ma thèse de doctorat en philosophie devint, après quelques retouches, un livre qui parut en 1992 aux Presses de l'Université Laval, avec, ce que je n'aurais jamais osé espérer, une préface de Fernand Dumont lui-même.

*

1. Georges Leroux. *Entretiens avec Christian Nadeau*, Montréal, Boréal, 2017.

De ce récit de ma rencontre avec Fernand Dumont, une chose me semble particulièrement notable, à savoir que ce n'est pas d'abord son œuvre qui s'est imposée à moi, mais l'homme sous la figure du professeur, du maître. Une figure qui était pour moi étrangement paradoxale, en ce sens qu'elle incarnait à la fois la proximité et la distance, la familiarité et la hauteur. Comme je l'entendrais beaucoup plus tard de la bouche de son ami Georges Balandier, « il était simple avec une manière de grandeur[2]. »

Quant à l'œuvre, je ne la découvris qu'après coup, de proche en proche et toujours avec le même appétit, comme si j'avais trouvé en elle la nourriture dont j'avais besoin pour ne pas désespérer de moi-même et du monde. Je lus d'abord, très difficilement, *Le Lieu de l'homme*, que j'ai relu plusieurs fois depuis et que Dumont lui-même considérait comme son livre le plus important, celui où, dira-t-il dans ses Mémoires, « je reconnais au mieux le sens de mes recherches ». Puis, au fil des années, j'abordai ses autres livres, aussi bien ceux qu'il avait fait paraître avant notre rencontre que ceux qu'il allait publier par la suite et jusqu'à sa mort. Sans compter tous ses articles, ou presque. Ainsi ai-je dévoré des milliers de pages dumontiennes, en les digérant lentement, car je sais peu d'auteurs plus exigeants que Dumont, sans doute parce qu'il l'était d'abord envers lui-même.

Fort de cette fréquentation assidue de l'œuvre dumontienne, j'ai été amené à prononcer des conférences et à écrire des articles sur l'un ou l'autre de ses aspects. Si bien que, sans que je l'eusse vraiment cherché, on en vint à me reconnaître comme une sorte d'héritier de Dumont, à la fois son continuateur et son interprète. Cela me valut de rédiger le texte de présentation du *Lieu de l'homme* à l'occasion de sa réédition dans la Bibliothèque québécoise en 1994, et, plus tard, l'Introduction générale à ses *Œuvres complètes* aux Presses de l'Université Laval. Cependant, durant toutes ces années, je gardais par-devers moi le projet d'écrire un véritable essai d'interprétation de l'œuvre. Non seulement pour m'acquitter, autant que faire se peut, de la dette immense que j'ai contractée envers un homme qui m'aura tant apporté, mais parce que je me sentais, et me sens toujours, profondément concerné par la question autour de laquelle gravite toute son œuvre. Car, comme beaucoup d'autres sans doute,

2. Georges Balandier, « Il était simple avec une manière de grandeur… », « Sur les traces de Fernand Dumont », *Les Cahiers Fernand Dumont*, nº 1, automne 2011, p. 189-220.

bien que je sois plus sensible peut-être que la plupart au drame qu'elle recèle, j'ai connu moi aussi cette expérience d'*émigration* qui fut, au dire de Dumont lui-même, fondatrice de sa pensée, une expérience qu'il n'eut de cesse d'interroger. Voilà pourquoi, pour une raison d'abord existentielle, je me suis employé au fil des années, avec une ardeur et une obstination dont je ne me serais jamais cru capable, à interpréter une œuvre que je n'aurai finalement comprise qu'à travers l'effort pour en suivre, hors de moi-même, les multiples ramifications.

Ce livre répond aussi à un autre motif moins personnel, plus politique au sens aristotélicien du terme. En effet, à une époque où « la fatigue culturelle du Canada français » atteint le ressort même de notre survivance, il me paraît plus urgent que jamais de réfléchir sur une œuvre qui a puisé sa valeur universelle dans l'humble milieu où Dumont a grandi et dont il a su tirer sa théorie de la culture comme *distance* et *mémoire*. Non seulement celui-ci a-t-il, dès les années 1950, défini avec une incomparable et implacable lucidité « les obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », mais il fut aussi et surtout le seul de tous les intellectuels québécois à relever le défi de penser le « sort de la culture » et « l'avenir de la mémoire » à partir de ce « lieu de l'homme » singulier et incertain qu'est le Québec.

Telle est donc, au cœur de ma vie, là où elle se conjugue avec celle de mes compatriotes, l'origine de ce livre. En l'écrivant, je me suis souvent senti, pour filer une métaphore usée, comme un nain sur les épaules d'un géant. Un nain qui n'a d'autre ambition que de faire mieux comprendre tout ce que nous devons au géant.

*

Bien que je me sois autorisé à glaner dans certains textes que j'ai publiés au cours des vingt-cinq dernières années, en les corrigeant parfois sensiblement, le livre qu'on va lire demeure très largement inédit. Il est en outre redevable à l'égard de plusieurs personnes, notamment tous les étudiants et étudiantes qui m'auront permis au fil des ans, par leurs remarques et leurs questions, d'affiner mon interprétation de l'œuvre dumontienne. Enfin, il me reste à exprimer toute ma gratitude envers ma femme, Lorraine Nadeau, qui m'a accompagné de sa patience et de son amour tout au long de ce qui fut une très lente germination, combien exaltante pourtant.

Introduction

Le temps est enfin venu, après plus de trente ans de fréquentation assidue de l'œuvre de Fernand Dumont et quantité d'articles et de conférences la prenant pour objet, d'en proposer un véritable essai d'interprétation. Un essai d'interprétation et non pas une biographie. Dans son *Contre Sainte-Beuve*, Proust s'insurgeait, à bon droit, contre la méthode biographique qui prétend éclairer une œuvre à travers le prisme de la vie privée de son auteur, comme si celle-ci pouvait expliquer celle-là. À quoi du reste pourrait bien servir une biographie de Fernand Dumont, dès lors que ce dernier a consacré les derniers mois de sa vie à rédiger ses Mémoires ? Qu'est-ce qu'une biographie ajouterait à son autobiographie, tant il est vrai, comme lui-même le souligne, que « l'histoire d'un travailleur de la pensée se confond pour l'essentiel avec celle d'une solitude dont ses livres sont les seuls témoins[1] » ?

Pourtant, et c'est là où tout se complique, *Récit d'une émigration* – ses Mémoires – trahit, dans son titre même, une autre intention que celle de simplement retracer un parcours intellectuel singulier et qui correspond à une sorte de pari que, tôt dans sa vie, Fernand Dumont a pris avec lui-même, un pari comme en présuppose selon lui toute quête intellectuelle véritable : « Un itinéraire intellectuel suppose une dramatique sous-jacente qui constitue sa dynamique et peut-être son but véritable […] j'ai besoin de sentir, quel que soit le registre choisi de la recherche et de l'expression, que l'auteur poursuit une interrogation qui est aussi un pari sur son propre destin[2]. »

1. RÉ11 (OCV215).
2. « Itinéraire sociologique », *Recherches sociographiques*, vol. XV, 2-3, 1974, p. 255.

C'est le pari singulier que Fernand Dumont a engagé sur son propre destin que le présent livre se donne pour tâche d'éclairer à travers l'interprétation de son œuvre monumentale, réunie en cinq volumes par les Presses de l'Université Laval en 2008.

Mon but n'étant pas d'écrire une biographie intellectuelle, qu'il soit bien entendu qu'il ne saurait s'agir, sauf dans cette introduction, de suivre chronologiquement le développement de cette œuvre. Je n'accorderai pas non plus à tous les ouvrages la même importance ; certains, pour des motifs qui deviendront rapidement évidents, m'intéresseront davantage. Ce traitement de l'œuvre découle du reste de ma décision d'en tenter ici une interprétation, parmi d'autres possibles, soucieuse avant tout d'en faire ressortir la « dramatique sous-jacente ». Une dramatique, qu'est-ce à dire ? Il convient de prendre le mot dans son acception étymologique première, grecque, de *dramatikos*, qui renvoie à l'action (au *drama*) qui se déroule sur une scène de théâtre. Le théâtre, c'est le monde ; l'acteur, c'est l'homme Fernand Dumont ; et le drame, c'est son émigration, son *dédoublement*, qu'il transpose dans sa théorie de la culture qui définit celle-ci dans la dualité qui la constitue intrinsèquement.

Or, comme on le verra dès le premier chapitre, la nature même de cette transposition est loin d'avoir été comprise par les exégètes de Dumont, les uns réduisant son œuvre à ses « intentions primordiales », aux « mythes fondateurs » de l'écrivain, alors que d'autres n'y ont vu au contraire qu'une pure production de l'esprit étrangère à sa vie. Ce qui est perdu dans les deux cas, essaierai-je de montrer, c'est le sens et la portée du pari de Fernand Dumont et, par conséquent, l'originalité et la pertinence de sa théorie de la culture par rapport aux enjeux anthropologiques les plus décisifs de la modernité.

Il va sans dire qu'aucun essai d'interprétation, *a fortiori* quand il s'agit d'une œuvre aussi riche et complexe que celle dont il est ici question, n'est exempt de présupposés. Avant de décliner les miens, je voudrais d'abord retracer à grands traits les principaux épisodes de la vie et de l'œuvre de Fernand Dumont, en prenant en compte le jugement que lui-même a porté sur leur rapport, en particulier dans ses Mémoires.

UN DESTIN IMPROBABLE

Homme discret et peu soucieux de son image de marque, c'est sans grand enthousiasme, pour faire « diversion » à la maladie, au cancer qui lui enlevait « le courage de l'objectivité », que Fernand Dumont avoue s'être attelé à la rédaction de ses Mémoires[3]. Le résultat n'en est que plus convaincant, les « réticences » de l'auteur l'ayant en quelque sorte préservé du « narcissisme » qui guette et souvent afflige le projet autobiographique contemporain, sans pour autant priver le lecteur du plaisir et de l'émotion qu'il est en droit d'attendre d'un bon récit. Car il s'agit bien d'un récit, comme l'auteur a d'ailleurs pris soin de l'indiquer aussi bien par le titre que par la citation de Maurice Bellet placée en épigraphe : « Il n'y a que des histoires ; les théories sont des histoires endimanchées. »

L'histoire de Fernand Dumont débute à Montmorency le 24 juin 1927, le jour de la fête nationale de ceux que l'on appelait à l'époque les Canadiens français. Située à une quinzaine de kilomètres en aval de Québec, face au fleuve Saint-Laurent et à l'île d'Orléans, Montmorency était en ces années d'entre-deux-guerres une localité industrielle[4], devenue depuis un secteur de la ville de Québec. C'est là, à l'ombre de l'usine de la Dominion Textile, que Fernand Dumont a grandi, au sein d'une famille ouvrière encore proche des racines paysannes, dans ce *French Canada in transition* que le sociologue américain Everett C. Hughes a su si bien dépeindre dans sa monographie de Drummondville[5]. Une enfance marquée par la

---

3. Voir RÉ11 (OCV215). Dans l'avertissement qui ouvre *Récit d'une émigration*, le fils de Fernand Dumont, François Dumont, souligne que son père désirait faire paraître ses Mémoires, même s'il n'avait pas eu le temps de les achever tout à fait avant sa mort.
4. « Je me souviens du Montmorency de mon enfance. Au bout de la localité, une usine de textile, avec des maisons tout autour pour les contremaîtres. Tout en haut de la falaise, près du Kent House et d'une petite église protestante, les *boss* de l'usine, des Anglais comme par hasard. Par en bas, près du fleuve, allant à la messe ou pêchant l'éperlan selon les saisons, la *main-d'œuvre*. Celle-ci n'était pas une masse confuse et anonyme. Les gens avaient émigré de la campagne, mais pas de n'importe où. On se connaissait entre gens des Éboulements et gens de la Rive-sud et, si on mêlait occasionnellement les origines, c'était avec la conscience de venir d'un ailleurs que la *Dominion Textile* n'avait pas créé » (Fernand Dumont, « Socialisme et solidarités », *Maintenant*, 115, avril 1972, p. 10).
5. Everett C. Hughes, *French Canada in Transition*, Oxford University Press, [1943] 2009. Traduction française : *Rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français*, préface et traduction de Jean-Charles Falardeau, Montréal, Les Éditions du Boréal express, 1972.

maladie (la tuberculose) qui le maintient à l'écart du monde et lui inocule le virus de la solitude, de la rêverie et de la lecture, ce triple levain de l'écriture.

Outre la maladie, une autre expérience devait marquer profondément l'enfance de Fernand Dumont : la lourde présence de la mort qu'il connut à travers ce qu'il appelle dans une entrevue le « défilé des petits cercueils[6] ». Évoquant dans ses Mémoires cette expérience douloureuse, il explique que, ses parents étant affectés d'une incompatibilité de facteurs rhésus – un problème aujourd'hui résolu, mais devant lequel la médecine de l'époque se révélait impuissante –, sa mère mettra au monde un grand nombre d'enfants, dont trois seulement survivront :

> Lorsque la dernière mourut, j'avais probablement huit ou neuf ans. Une étrange coutume, qui venait je ne sais d'où, voulait qu'un jeune garçon comme moi portât la petite tombe lors des funérailles. Ce fut l'une des expériences les plus terribles de ma vie que de m'asseoir dans la voiture funéraire près du cercueil blanc, d'y appuyer la main comme pour marquer ma responsabilité d'aîné. Ma vision de l'existence en a été marquée pour toujours. Non pas que la peur de la mort m'ait obsédé. Je dirais plutôt que, depuis lors, la mort m'est une compagne quotidienne. Aussi, elle sera présente presque à chaque page de mon premier recueil de poèmes[7].

Je reviendrai plus loin sur l'écriture de ce premier recueil. Mais avant, je voudrais retracer les principales étapes du chemin par lequel Fernand Dumont va peu à peu *émigrer* de son « pays natal ».

Au collège de Montmorency, le cours d'études s'achevait avec la neuvième année, après quoi le jeune Fernand Dumont était destiné, comme la quasi-totalité des fils d'ouvriers de Montmorency, à entrer à l'usine de la Dominion Textile pour y travailler jusqu'à la retraite[8]. Comment a-t-il pu échapper à ce destin ? Laissé à lui-même, sans trop savoir comment s'orienter, sans boussole, il a néanmoins réussi à poursuivre ses études, en suivant ce qu'il décrit dans ses Mémoires comme un véritable parcours du combattant : une dixième année

---

6. Voir TH27.
7. RÉ37 (OCV239).
8. « L'école était le portique de l'usine. En septième année, on ne parlait sérieusement que de l'entrée dans le seul monde des adultes que nous connaissions. À quatorze ans, on pouvait enfin travailler. De là, pourtant, par une complicité avec mes camarades qui sera longue à expliquer, je suis monté sur mon nuage » (Fernand Dumont, « Montmorency : si c'était un pays », *Le Devoir*, 28 octobre 1972, p. 5).

au collège de Beauport, dont il s'aperçoit rapidement qu'elle ne mène pas plus loin ; trois années au collège de Limoilou, dans une filière d'enseignement ne conduisant qu'à la Faculté des sciences ou à l'École de commerce ; enfin, une autre année à la maison à étudier le grec et le latin afin de passer l'examen d'immatriculation donnant accès aux études classiques, qu'il intégrera finalement en 1946. De quelle indomptable volonté procédait ce « cheminement chaotique à travers les labyrinthes scolaires[9] » qui allait éloigner à jamais le jeune Dumont du chemin qui lui était tracé d'avance ? Dans *Récit d'une émigration*, il évoque un phénomène générationnel, « une semblable rupture qui s'est trouvée en nos commencements » et qu'il attribue à une destruction de la culture populaire traditionnelle aux dépens de laquelle il a pu devenir un intellectuel[10]. Reste que ce ne sont pas tous les fils d'ouvriers de sa génération qui auront su profiter de cette destruction pour devenir des intellectuels, tant s'en faut. Quel fut le facteur déterminant ? Il est difficile, voire impossible, de répondre à cette question, qui renvoie à la limite à ce que Hannah Arendt appelait « le miracle de la naissance », le « fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir[11] ». Toutefois, on peut penser que la crise religieuse vécue « avec une intensité intolérable » à l'adolescence, et dont il dit avoir gardé « le sentiment très vif d'un débat incessant avec Dieu[12] », a contribué à l'*émigration* déjà entreprise par l'enfant solitaire. N'était-il pas destiné dès lors à concilier deux existences parallèles ?

Quoi qu'il en soit, Dumont assure que c'est « sans l'avoir vraiment décidé » qu'« [il s'est] éloigné du destin de ceux qu'[il] aimai[t][13] », bien avant de quitter le collège de Montmorency : « En réalité, le détachement envers les miens était commencé depuis longtemps. Il se produisit si insidieusement qu'il ne me causa d'abord ni regret ni remords. Je m'étais mis en retrait de mon milieu en utilisant plus ou moins consciemment les ressources qu'il m'offrait, de sorte que mon manège réconfortait ma solidarité

9. RÉ64 (OCV264).
10. RÉ264 (OCV448).
11. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (trad. française de *The Human Condition*), Paris, Calmann-Lévy, [1961] 1983, p. 278.
12. RÉ47 (OCV249).
13. RÉ41 (OCV243). C'est moi qui souligne.

plutôt que de la contredire [...]. Retiré sans être indifférent, je m'exposais au désir d'écrire[14]. »

Le regret et le remords[15] viendront plus tard, à mesure que le jeune Dumont s'apercevra que le sentier de l'école le conduit inexorablement à l'exil. À cet égard, l'entrée, tardive, en classe de belles-lettres au Petit Séminaire de Québec en septembre 1946 (Dumont a 19 ans) semble marquer le point de non-retour. Nouveau venu parmi des étudiants qui, pour la plupart, se connaissent depuis plusieurs années, il n'éprouve apparemment aucune peine à s'intégrer à son nouveau milieu, au point de passer directement, dès l'année suivante, en classe de philosophie sans avoir fait la rhétorique et de devenir en même temps rédacteur en chef du journal des étudiants du Petit Séminaire, *Nouvelle Abeille*. C'est là qu'il publiera ses premiers textes, au total une quinzaine d'articles sur des sujets variés, allant de la bible aux défis de la science moderne, en passant par la situation de la littérature et de la philosophie contemporaines, l'engagement social de l'étudiant chrétien, le nationalisme canadien-français, etc. Écrits par un fils d'ouvrier de la Dominion Textile, ces textes manifestent une exceptionnelle maturité intellectuelle, ce qui n'a d'ailleurs pas échappé à l'attention de ses camarades. J'en veux pour preuve ce portrait que l'un d'eux a tracé de l'étudiant Fernand Dumont en mars 1949 dans *Nouvelle Abeille*. « Pour contenter sa fringale intellectuelle, il économise ses minutes et ampute ses nuits ; il lit, c'est sa passion. Intelligence toujours en quête, vibrant à tout problème humain, ses réussites ne sont pas dues à un feu d'artifice de l'esprit ; elles s'appuient sur une culture des plus riches en ce siècle […] c'est une force que tous espèrent ne pas voir ruinée avant l'heure[16]. »

Sans doute y aurait-il lieu de sourire devant la naïveté ou l'outrance juvénile de ce portrait, si l'avenir n'était venu confirmer la perspicacité de son auteur anonyme, qui accompagne son dithyrambe d'une caricature montrant le jeune Dumont derrière un pupitre jonché de livres qui ont pour titres : « La bible, la grammaire, la philosophie et l'Avant-garde. »

---

14. RÉ 43 (OCV245).
15. Je reviendrai plus loin sur ce remords, sinon sur la culpabilité que Dumont a éprouvée à l'endroit de ses parents et de sa classe sociale d'origine.
16. *Nouvelle Abeille*, vol. 5, nº 4, mars 1949.

En 1949, son cours classique terminé, Dumont se destine à la philosophie, mais, réfractaire à la scolastique qui règne à l'époque dans les facultés de philosophie du Québec, il choisit plutôt de poursuivre ses études en sciences sociales à l'Université Laval. Fondée en 1938 par le père Georges-Henri Lévesque et principal foyer de résistance intellectuelle dans le Québec duplessiste, l'École des sciences sociales sera, comme on le sait, l'un des creusets de la Révolution tranquille. Malgré un certain manque de cohérence que Dumont souligne dans ses Mémoires, l'enseignement qu'on y dispense n'en revêt pas moins un caractère interdisciplinaire qui détonne dans le Québec conservateur de ce temps-là. Durant les deux premières années de sa formation, l'étudiant s'initie à la plupart des disciplines en sciences humaines et sociales : sociologie théorique et empirique, économie, histoire, géographie, science politique, philosophie, droit, etc. Tout en tirant le meilleur parti de cette riche formation, Dumont s'oriente assez rapidement du côté de la théorie sociologique et plus spécialement vers l'école durkheimienne, dont le projet passablement impérialiste d'unir les sciences humaines en une seule science, la sociologie, ne pouvait sans doute que séduire celui qui avait choisi celle-ci un peu par défaut, faute de trouver un lieu où satisfaire sa passion philosophique.

Pendant ses quatre années à la Faculté des sciences sociales, Dumont écrira et publiera beaucoup : dans *Le Carabin*, le journal des étudiants de l'Université Laval, dans *Vie étudiante*, le journal étudiant national, ainsi que dans divers périodiques scientifiques de l'Université Laval, tels que *Hermès*, la revue de l'École de commerce, ou *Pédagogie et orientation*, la revue de la Faculté d'éducation. Sa « fringale intellectuelle » lui prescrit un menu on ne peut plus varié. Ses articles portent en effet aussi bien sur l'épistémologie et la méthodologie de la science économique que sur la politique nationale et internationale, ou encore sur le cinéma, la musique et le théâtre contemporains. Dans un texte paru en mars 1950 dans *Le Carabin*, il décrit les progrès des sciences de la nature au XXe siècle. Dans un autre, il dénonce avec virulence l'absence des chrétiens au monde moderne. Bref, selon la formule consacrée, rien de ce qui est humain ne lui semble étranger.

Parallèlement, le jeune Dumont pratique la poésie. En 1952, alors qu'il poursuit ses études en sociologie à l'Université Laval, il fait paraître *L'Ange du matin*, un recueil de poèmes qui sera son premier livre et que le critique Gilles Marcotte, lui aussi débutant,

saluera dans les pages du *Devoir* comme « l'un des plus hauts et des plus désespérés témoignages que nous ait livré la poésie canadienne-française depuis Saint-Denys Garneau et Alain Grandbois[17] ». Fin psychologue, le critique se demandera toutefois, non sans inquiétude, comment le jeune poète allait s'y prendre pour échapper à ce désespoir. Évoquant ce jugement de Marcotte dans ses Mémoires, Dumont dira que ce qu'il l'a « écarté du désespoir stérile, sans [l]'en guérir tout à fait, c'est sans doute l'amour pour une femme et l'affection dont elle [l']a comblé, la présence des enfants, des amitiés indéfectibles[18] ».

Aucun doute que ce désespoir plonge ses racines dans une enfance qui, comme on l'a vu, fut traversée par la mort. Mais peut-être n'est-il pas non plus étranger au drame de l'émigration. Au début de ses Mémoires, Dumont écrit : « Ceux qui ont abandonné leur pays pour s'intégrer dans une autre contrée n'oublient jamais le déchirement de l'identité qui s'ensuivit ; quitter la culture du peuple pour une autre entraîne une tragédie analogue. Elle brouille les conventions les plus répandues quant aux productions de l'esprit[19]. »

Ce « brouillage » ne renvoie-t-il pas à ce que de Gaulejac appelle « la genèse sociale des conflits psychiques », lesquels peuvent dégénérer en névrose[20] ? Que Dumont ait pu échapper à celle-ci, cela tient sans doute, comme lui-même le souligne, à l'affection des proches, mais aussi à certaines stratégies sublimatoires, en premier lieu à la pratique de la science et de la philosophie.

En septembre 1953, Fernand Dumont épouse Cécile Lafontaine et s'embarque avec elle pour la France dans le but d'y poursuivre ses études à la Sorbonne et à l'École des hautes études. Durant son séjour à Paris, il assiste aux séminaires de Gaston Bachelard en histoire des sciences, de Pierre Vilar en histoire économique, de Georges Gurvitch en sociologie de la connaissance[21]. En même temps, il étudie, surtout par lui-même, la psychologie générale et la

---

17. Gilles Marcotte, « Fernand Dumont. "*L'ange du matin*" », *Le Devoir*, 26 avril 1952, p. 8.
18. RÉ85 (OCV284).
19. RÉ12 (OCV215).
20. « Divisés de l'intérieur par des référents contradictoires, certains d'entre eux [c'est-à-dire les personnes qui changent de classe sociale] peuvent développer une symptomatologie proche de la névrose » (Vincent de Gaulejac, *L'Histoire en héritage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 13).
21. « J'écartais l'idée de me mettre au plus tôt à une thèse de doctorat. À cette époque, la thèse française était une épreuve de longue haleine à laquelle le candidat travaillait

psychologie sociale, des disciplines qu'il connaît mal et qu'il estime nécessaire d'approfondir en vue de l'ambitieux projet qui est déjà le sien d'une critique fondamentale à la fois des sciences humaines et de la culture moderne.

De retour au Québec deux ans plus tard, en 1955, un poste l'attend au Département de sociologie de l'Université Laval, ce qui en dit long sur le respect qu'il inspirait à ceux qui furent ses professeurs. Il enseignera d'abord la sociologie économique et la sociologie politique, puis la sociologie des religions, la théorie sociologique et l'histoire de la sociologie.

L'année suivante, en 1956, le jeune professeur de sociologie, qui n'a pas encore acquis d'expérience de terrain comme sociologue, va trouver l'occasion de combler cette lacune en répondant à l'invitation de Mgr Frenette, l'évêque de Saint-Jérôme, qui le sollicite pour une enquête sur la population de son diocèse afin d'y renouveler la pastorale. De cette enquête sortira quelques années plus tard *L'Analyse des structures sociales régionales*, une monographie écrite en collaboration avec son grand ami Yves Martin.

C'est avec ce dernier et Jean-Charles Falardeau que, conscient de l'état de sous-développement de la recherche sur le Québec, Dumont fonde en 1960 *Recherches sociographiques*, une revue interdisplinaire consacrée à l'étude de la société québécoise. Au cours des années 1960, cette revue, qui existe toujours, sera à l'origine de nombreux colloques réunissant des chercheurs et des étudiants de diverses disciplines, ce qui ne correspondait guère à une pratique courante à l'époque. En 1967, Dumont met sur pied l'Institut supérieur des sciences humaines de l'Université Laval qu'il dirigera jusqu'en 1972 et qui sera à l'origine d'une remarquable série de volumes, *Les Idéologies au Canada français*. En 1975, il est élu président de l'Association internationale des sociologues de langue française, poste qu'il occupera jusqu'en 1978, avant qu'il devienne l'année suivante le premier président et directeur scientifique de l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), qui contribuera pour beaucoup à l'essor de la recherche sur la société québécoise, en plus de permettre la formation de nombreux chercheurs.

---

pendant des années. » RÉ87 (OCV286). Dumont ne soutiendra sa thèse doctorale qu'une douzaine d'années plus tard, en 1966.

À côté de ce travail pionnier pour le développement de la recherche en sciences humaines et sociales au Québec, Dumont poursuit son engagement religieux. Il occupe notamment le poste de président de la Commission sur les laïcs et l'Église dont il rédigera d'ailleurs une bonne partie du volumineux rapport qui portera son nom[22]. Il convient également de souligner son rôle prédominant au sein de l'équipe de la revue chrétienne et socialiste *Maintenant*, dans laquelle il fit paraître, entre 1969 et 1975, près d'une quarantaine d'articles sur une foule de sujets reliés à l'actualité de la société québécoise, de la question du *joual* à celle de la pauvreté, en passant par la construction d'un socialisme proprement québécois.

Ainsi, tout au long de sa carrière d'universitaire et de chercheur, alors que sa nature solitaire le destinait à vivre en retrait, à privilégier « la part de l'ombre », Dumont prendra une part active aux grands débats de la société québécoise, non sans maintenir une certaine distance avec le monde politique, considérant, un peu comme Max Weber, les exigences de celui-ci comme incompatibles avec le métier de savant et d'intellectuel qu'il avait choisi par vocation et dans lequel il s'estimait plus utile à la société québécoise. Ainsi résistera-t-il aux sollicitations pressantes de René Lévesque, qui, tenant Dumont en grande considération, tentera de le convaincre de se porter candidat à l'élection de 1976 qui devait donner le pouvoir au Parti québécois[23]. Il acceptera néanmoins, à la suite de la même élection, d'occuper une année durant le poste de sous-ministre au nouveau ministère du Développement culturel, où, en compagnie d'un autre sociologue québécois prestigieux, Guy Rocher, il s'acquitta d'une tâche aussi délicate que lourde de conséquences pour l'avenir du Québec : la rédaction de la *Charte de la langue française*, la fameuse loi 101. En 1995, dans les mois précédant le second référendum, le premier ministre souverainiste Jacques Parizeau lui confiera, ainsi qu'à deux autres grandes personnalités du monde culturel québécois, Gilles Vigneault et Marie Laberge, la rédaction du préambule de la *Loi sur la souveraineté du Québec*[24].

---

22. Fernand Dumont (président), *L'Église du Québec, un héritage, un projet* (rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église), Montréal, Fides, 1971.
23. Voir RÉ197 (OCV387).
24. Soulignons que Fernand Dumont fut lauréat de nombreux prix et distinctions : en 1964, le Prix littéraire de la ville de Montréal pour son essai *Pour la conversion de la pensée chrétienne* ; en 1969, le Prix du Gouverneur général du Canada pour *Le Lieu de l'homme* ; en 1980, le prix Esdras-Minville de la Société Saint-Jean-Baptiste ; en 1990, le

L'ÉDIFICATION D'UNE ŒUVRE

Mais revenons à l'œuvre elle-même, que Dumont, en marge de toutes ses autres activités, édifie patiemment, en suivant grosso modo le programme « à la fois ridicule et émouvant » que, très jeune, il s'était fixé[25]. Ainsi, en 1964, en plein concile Vatican II, il fait paraître *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, une analyse critique et sans complaisance du cléricalisme et du juridisme à l'œuvre dans l'Église catholique, qu'il exhorte à s'incarner, à s'engager dans l'histoire des hommes. Puis, en 1968, paraît son *opus magnum* : *Le Lieu de l'homme*[26], qui expose les grandes lignes de sa théorie de « la culture comme distance et mémoire » (tel est le sous-titre du *Lieu de l'homme*). Même si je m'attarderai plus loin sur le contenu de cet ouvrage difficile et très dense, il me paraît opportun d'en dire tout de suite quelques mots.

Dans *Le Lieu de l'homme*, la culture est définie comme une *distance*, celle qui se manifeste entre l'homme et le monde et par laquelle surgissent la question de l'être et du sens et la nécessité de l'interprétation. En tant qu'êtres de culture (et non pas simplement de la nature), non seulement les hommes se situent toujours à une certaine distance du monde, mais ils sont irrémédiablement divisés à l'intérieur d'eux-mêmes entre la *culture première*, milieu familier où ils vivent pour ainsi dire comme des poissons dans l'eau, et la *culture seconde* où ils se donnent une représentation d'eux-mêmes et du monde. Pour Dumont, c'est ce *dédoublement* qui caractérise

---

prix Léon-Gérin, pour récompenser sa carrière remarquable dans l'une des disciplines des sciences humaines et sociales ; en 1993, le Prix Molson du Conseil des arts du Canada ; en 1995, le Grand Prix de la Ville de Montréal pour son essai *Raisons communes* ; en 1997, le prix du Fonds FCAR. En 1975, le prix David (le plus grand prix littéraire du Québec) lui fut décerné pour l'ensemble de son œuvre. Il a également reçu plusieurs doctorats honorifiques : de l'Université de Paris-Sorbonne, de l'Université de Montréal, de l'Université de Sherbrooke, de l'Université du Québec à Trois-Rivières. En 1993, son ouvrage *Genèse de la société québécoise* a remporté le Prix France-Québec.

25. « Quand j'étais jeune, je songeais à écrire des œuvres définitives. Je faisais la liste des livres que j'allais faire. D'abord celui-ci, puis celui-là. Rétrospectivement, ce programme me paraît à la fois ridicule et émouvant. Je sais qu'il était bon, mais également que, la fin se faisant chaque jour plus pressante, je n'arriverai jamais à le remplir. Aller au plus urgent : même cela est impossible, je le sais. Tout homme s'y brise un jour ou l'autre. La mort est si proche » (témoignage de Fernand Dumont dans *Au bout de mon âge*, Montréal, La Société Radio-Canada et les éditions Hurtubise HMH, 1972, p. 210).

26. *Le Lieu de l'homme* sera réédité en 1994, à la Bibliothèque québécoise en même temps que chez Fides, dans la collection du Nénuphar.

essentiellement la culture et rend celle-ci foncièrement problématique. Si, en effet, la culture est un « projet sans cesse compromis » (comme il l'écrira dans *Le Lieu de l'homme)*, c'est parce que le dédoublement qui la constitue intrinsèquement doit être en même temps surmonté afin que l'homme puisse, dans un monde où il se sait mortel, donner un sens à sa vie. Aussi toute culture implique-t-elle des *médiations* entre la culture première et la culture seconde, entre la culture comme milieu et la culture comme horizon. Pendant des millénaires, la tradition a servi de médiation fondamentale à la culture, en rapportant l'existence de l'homme dans le monde à un passé source, à un temps des origines en mesure de rendre compte de la signification du présent et de l'avenir, bref d'éclairer la marche de l'homme dans l'histoire. C'est cet éclairage, cet *avènement*, que, selon Dumont, la détraditionalisation propre à la culture moderne remet radicalement en question, appelant par le fait même en contrepartie le travail de la *mémoire* afin de sauvegarder la distance constitutive de la culture.

Dans la décennie 1970-1980, Dumont fera paraître plusieurs livres. D'abord, en 1970, chez l'éditeur parisien Anthropos, *La Dialectique de l'objet économique*. Tiré de sa thèse de doctorat en sociologie soutenue quatre années plus tôt en Sorbonne devant un jury présidé par le grand philosophe des sciences Georges Canguilhem, cet ouvrage, particulièrement aride[27], s'interroge sur les fondements de la science économique. Celle-ci y est conçue comme discipline limite des sciences humaines, dans la mesure où, plus qu'aucune autre, elle tend, mais sans jamais y parvenir, à éliminer tout jugement de valeur et à ramener, selon le modèle des sciences de la nature, les phénomènes économiques à des conduites observables ou à des faits objectifs susceptibles de se prêter à ce que Dumont appelle une axiomatique.

La même année, et dans un tout autre registre, il publie son deuxième recueil de poèmes, *Parler de septembre*, qui n'a assurément pas cette « densité foudroyante » que Gilles Marcotte avait reconnue au premier, mais qui représente plutôt, selon l'aveu de Dumont

27. Au début de sa note critique parue dans le numéro des *Recherches sociographiques* consacré à Fernand Dumont en 2001, Gilles Gagné remarquait, à bon droit, qu'avec *La Dialectique de l'objet économique* Dumont « nous a laissé son ouvrage le plus abstrait et le plus difficile » (« L'anthropologie économique de Fernand Dumont. Sur *La dialectique de l'objet économique* », *Recherches sociographiques*, XLII, 2, 2001, p. 324).

lui-même, « l'accès, difficile et précaire, à une certaine sérénité[28] ». Invité l'année précédente à témoigner de son expérience poétique, il avait d'ailleurs admis que la recherche inhérente à son premier recueil lui était « apparue son avenir », et que, « sans aller jusqu'au mépris du poème, une méfiance profonde, douloureuse des jeux de la culture, s'[était] installée en [lui] avec le pesant remords d'avoir abandonné à lui-même le peuple d'en-bas, celui des silencieux ».

En 1971, quelques mois à peine après la crise d'Octobre, paraît *La Vigile du Québec*, sous-titré *Octobre 1970 : l'impasse ?*, un essai composé en partie d'articles déjà publiés et parachevé par un long chapitre inédit sur la crise d'Octobre, où l'auteur insiste sur l'importance, pour comprendre un tel événement, de le situer dans la longue durée, de remonter à ce qu'il appellera plus tard la *genèse de la société québécoise*.

Dumont fera paraître deux autres volumes dans les années 1970. D'abord, en 1973, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, qui regroupe des travaux de nature épistémologique parus au fil des ans sur la littérature, la science historique, la science de la religion, les valeurs, etc. Puis, en 1974, *Les Idéologies*, publié aux Presses universitaires de France, le livre ayant sans doute le plus contribué à faire connaître son auteur en France. Dumont ne rejette pas intégralement le concept marxiste d'idéologie – qui jouissait à l'époque d'une grande ferveur théorique –, il s'en dissocie cependant sur un point essentiel et caractéristique de sa conception herméneutique du social, à savoir que, loin de n'être qu'un reflet ou un écho de l'infrastructure socioéconomique, loin de se réduire à une fausse conscience appelée à disparaître avec l'avènement de la société sans classes, les idéologies sont constitutives de la réalité sociale. Elles jouent un rôle analogue à celui de la conscience pour l'individu en donnant un sens aux actions et aux situations vécues par les sujets historiques ; par l'entremise des idéologies, les sociétés s'interprètent elles-mêmes avant l'interprétation qu'en propose la science. Aussi le sociologue doit-il se mettre à leur écoute, non pour les entériner, mais pour éclairer leur mode de production, s'interroger sur leur provenance, sur les groupes sociaux qui en sont à l'origine et sur les censures qu'ils exercent afin d'imposer leur vision du monde et leurs projets.

28. RÉ163-164 (OCV357).

À la fin des années 1970, Dumont obtient la prestigieuse bourse Killam, grâce à laquelle il pourra compléter, à l'écart des tâches d'enseignement, la rédaction d'un ouvrage particulièrement ambitieux paru en 1981 : *L'Anthropologie en l'absence de l'homme.* Résultat de plus de trente années de réflexion sur les fondements des sciences de l'homme, ce livre dense et complexe – dont je tenterai plus loin d'éclairer le contenu – se fixe pour objectif de débusquer les présupposés implicites et les utopies qui, dans la culture moderne, fondent le travail de l'*anthropologie*, terme qui renvoie chez lui non pas à la discipline du même nom, mais à l'ensemble des savoirs qui portent sur la condition humaine, c'est-à-dire les sciences de l'homme, la philosophie et même l'idéologie.

En 1983, toujours en proie à cette « fringale intellectuelle » qu'avait diagnostiquée trente-cinq ans plus tôt un de ses camarades de collège, Dumont décide de s'inscrire au baccalauréat en théologie. Il lui aurait sans doute été facile de se prévaloir de son statut ainsi que de son impressionnant bagage théologique – attesté par de nombreux articles et par un livre important, *Pour la conversion de la pensée chrétien*ne – pour se faire admettre immédiatement au doctorat. Mais, dira-t-il avec humilité, « je tenais à une vérification *objective* de mes acquisitions[29] ». Toujours est-il que, rapidement reconnues, ses « acquisitions » lui donneront immédiatement accès à la maîtrise, puis, un an plus tard, au doctorat. Rédigée en très peu de temps, sa thèse paraîtra en 1987 sous le titre *L'Institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien.* Prenant appui sur la problématique qu'il avait mise en place dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, l'ouvrage vise à cerner la spécificité de la théologie dans le champ anthropologique à partir de la situation particulière du théologien dans la culture. À la différence des autres « anthropologues », avec lesquels il partage pourtant des exigences de rupture d'avec le sens commun, le théologien se reconnaît d'emblée solidaire de la foi des fidèles, d'une tradition et d'un magistère. Il s'ensuit que l'examen des fondements de la théologie « se fait polémique, révélateur de ce qui, dans la pratique des sciences de l'homme, est discrétion sur leurs partis pris initiaux, sur leur passage de la culture comme genèse à la culture comme objet[30] ».

29. RÉ219 (OCV406).
30. IT283 (OCIV404), repris dans RÉ224 (OCV410).

Toujours en 1987, les éditions de l'Hexagone font paraître un ensemble d'études sur la culture que Dumont a réalisés au cours des années précédentes pour des revues ou des ouvrages collectifs. Intitulé *Le Sort de la culture*, le livre se divise en trois parties. Si les deux premières forment « une sorte de programme de recherche » axé sur l'« examen des vicissitudes de la raison dans la culture[31] », la troisième, qui porte sur « l'emplacement québécois », détonne un peu dans l'ensemble, si bien que Dumont avouera dans ses Mémoires avoir songé un instant à la supprimer de la réédition de l'ouvrage en livre de poche (en 1995), d'autant que les textes qu'elle regroupe lui étaient apparus après coup « trop sommaires[32] », sauf peut-être, précisait-il, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », sur lequel je m'attarderai plus loin.

Au cours des dix années suivantes, les dernières de son existence, Dumont, pressé par le temps, fera paraître pas moins de cinq livres. D'abord, en 1993, *Genèse de la société québécoise*, une interprétation magistrale de l'histoire du Québec depuis ses origines les plus lointaines au XVIe siècle jusqu'à l'achèvement de ce que Dumont appelle la *référence* canadienne-française, au deuxième tiers du XIXe siècle[33]. Rédigé dans une langue claire et accessible, l'ouvrage consiste en une sorte de *psychanalyse* de la société québécoise visant à contribuer à la restauration de la mémoire collective, à la réconciliation des Québécois d'aujourd'hui avec leur passé. En remontant jusqu'à l'enfance de la société québécoise, Dumont s'efforce de comprendre comment, à partir de quels projets avortés, de quels obstacles et de quelles contraintes, s'est construite cette idéologie de la survivance qui a servi pendant plus d'un siècle de référence identitaire à la nation canadienne-française, avant qu'elle se défasse avec la Révolution tranquille, laissant le Québec avec « des problèmes qui n'ont pas reçu de solutions, des réflexes qui ressemblent à des répétitions[34] ».

---

31. RÉ227-228 (OCV413-414).
32. RÉ230 (OVV416).
33. La suite, qui devait s'intituler *L'Avènement du Québec contemporain*, est restée inachevée. Il ne nous en est parvenu que le premier chapitre paru sous forme d'article quelques mois après sa mort sous le titre « Essor et déclin du Canada français » dans *Recherches sociographiques* (XXXVIII, 3, 1997, p. 419-467). L'article a été intégré aux *Œuvres complètes* (OCIII499-555).
34. GSQ332 (OCIII475).

En ciblant quelques-uns de ces problèmes et de ces réflexes dans *Raisons communes,* un essai de philosophie politique sur le Québec contemporain paru chez Boréal en 1995, Dumont s'est attiré les foudres de nombreux souverainistes. Outre la sévérité de son diagnostic sur l'état de la société québécoise, on lui reprochera en particulier sa critique du concept de « nation québécoise », qu'il considérait comme un artifice servant à englober, par « la magie du vocabulaire », les anglophones, les allophones et les Autochtones dans la même nation que les francophones[35].

Paru chez l'éditeur Nuit blanche en 1995, *L'Avenir de la mémoire* tire son origine d'une conférence publique que Dumont avait prononcée l'année précédente à l'Université Laval. En dépit de sa taille modeste, ce livre revêt une importance particulière dans le corpus dumontien, l'auteur se mesurant à la fin de sa vie à la grande question qu'il avait soulevée une trentaine d'années plus tôt dans *Le Lieu de l'homme* : « Un degré zéro de la tradition est-il concevable sans que la culture et l'homme disparaissent ?[36] » Question intempestive dans l'atmosphère marxisante de la fin des années 1960, mais qui n'en faisait pas moins écho à la célèbre formule d'Alexis de Tocqueville d'ailleurs citée au début de *L'Avenir de la mémoire* : « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. »

En 1996, quelques mois avant sa mort, Dumont publie à quelques mois d'intervalle deux livres, *La part de l'ombre* et *Une foi partagée.* Le premier renferme ses deux premiers recueils de poèmes ainsi qu'un troisième, inédit, intitulé *L'Arrière-saison*. Quant à *Une foi partagée*, qui reprend, prolonge et intègre en un tout cohérent des fragments disséminés çà et là au fil des années, il forme ce que l'on pourrait appeler le testament spirituel de Fernand Dumont.

PARIER SUR SON DESTIN

À lire ses Mémoires, il ne fait guère de doute que le passage de la culture populaire, dans laquelle il est né et a grandi, à la culture savante, à laquelle il a accédé en réponse à un « appel intérieur » – ce que lui-même nomme son *émigration* –, fut pour Fernand Dumont un drame personnel, voire un traumatisme. Toute la question est

35. RC63 (OCIII596). Je reviendrai plus loin sur cette critique du concept de « nation québécoise ».
36. LH250 (OCI142).

cependant de déterminer, d'une part, si, dans quelle mesure et comment ce drame personnel de l'émigration se traduit dans l'œuvre elle-même, philosophiquement, sociologiquement et théologiquement, et, d'autre part, en quoi, le cas échéant, cette traduction ou cette transposition saurait encore nous intéresser, nous donner à penser aujourd'hui. Voilà, à bien y réfléchir, une question à laquelle il n'est pas facile de répondre.

Jean Genet a dit un jour qu'écrire représente le dernier recours quand on a trahi. Or, comme on l'a vu, Fernand Dumont a beaucoup écrit. Son œuvre ne serait-elle qu'une immense trahison, une revanche intellectuelle prise sur l'existence ? Mais, en même temps, on peut se demander si la trahison véritable n'aurait pas été pour lui de ne pas trahir, d'étouffer le désir d'écrire, bref de refuser l'émigration sous prétexte de demeurer fidèle à ceux de sa lignée, à ces paysans et prolétaires dont le silence n'a cessé d'obséder son écriture. À propos de ses parents, auxquels il rend dans ses Mémoires un hommage appuyé, il écrit : « J'ai cru qu'il me faudrait aller jusqu'à prendre une autre route que la leur pour répondre à des espoirs qu'ils ne pouvaient nommer[37]. »

Reste que cette « autre route » que l'émigrant Dumont a suivie l'a éloigné à jamais des siens. Reste que les espoirs que ses parents « ne pouvaient nommer », il les aura nommés à leur place et pour lui-même d'abord, avec des mots que ceux-ci ne pouvaient aucunement comprendre, toujours plus de mots. *Words, words, words…*

Moi qui suis de l'autre côté des mots
C'est à perte d'haleine qu'il faudrait dire
L'envers du monde
Dire l'impitoyable silence
De ceux qui de leurs pâles sourires
M'ont rejeté vers la parole[38]

Mais qui sauve-t-on en disant « à perte d'haleine… l'impitoyable silence », sinon toujours soi-même ? Écrire n'est-ce pas toujours trahir, quelque alibi que l'on puisse par ailleurs invoquer ? C'est ce qu'auront du reste compris Socrate et Jésus, qui n'ont rien écrit, et

37. RÉ16 (OCV220).
38. PO124 (OCV118).

c'est ce que finira par comprendre Arthur Rimbaud, qui, après avoir vendu son âme à la poésie en exaltant son pouvoir de « changer la vie », démasquera l'illusion et la vanité de toute littérature avant de s'en aller étreindre « la réalité rugueuse » en Abyssinie. Et puis comment Fernand Dumont saurait-il lui-même échapper à la critique qu'il adresse à l'Écriture dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* ? Comme tout autre écrivain, n'a-t-il pas trouvé « dans le lieu de l'écriture enfin détaché de tous les autres un salut réservé à lui seul ?[39] » Bref, soutenir que l'œuvre de Dumont est demeurée fidèle à Montmorency, que son *émigration* se serait faite non seulement au nom, mais au bénéfice du « peuple des pauvres diseurs[40] », pareille idée ne devrait-elle pas susciter, pour le moins, un certain scepticisme ? Après tout, comme l'écrivait Louis-Ferdinand Céline dans *Voyage au bout de la nuit* : « Chacun possède ses raisons pour s'évader de sa misère intime et chacun de nous pour y parvenir emprunte aux circonstances quelque ingénieux chemin[41]. »

Pourtant, Dumont n'a jamais cessé de revendiquer, en particulier dans *Récit d'une émigration*, une prise en charge par l'écriture de « l'impitoyable silence ». Ainsi, se remémorant les pensées qui l'habitaient durant ses années d'études au Petit Séminaire de Québec, il écrit :

> J'entrevoyais comment il me faudrait assumer mes tâtonnements antérieurs, le déchirement qui avaient accompagné mon difficile passage de la culture populaire à la culture savante. Prendre la culture comme problème, n'était-ce pas penser l'exil ? La nostalgie qui me restait de la culture populaire ne m'apparaissait plus comme une vaine sensiblerie mais comme une opportune mise à distance, une précieuse naïveté devant la culture savante qui en constituait la contrepartie. Au lieu de liquider le malaise qui m'avait tourmenté jusqu'à alors, j'en ferais le problème central de ma recherche : ce genre de problème qui, parce qu'il tient à son existence même, ne sera jamais résolu, présent à tous les autres auxquels on voue sa vigilance et ses écritures[42].

Cet extrait révèle l'originalité du geste intellectuel de Fernand Dumont. En effet, si celui-ci croit que le problème « ne sera jamais résolu », c'est parce qu'il correspond à un *pari*, celui qui, sans la

39. AAH32 (OCII27).
40. PO124 (OCV118).
41. *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972 [1932], p. 536.
42. RÉ62-63 (OCV263).

résoudre, répond néanmoins à la question qu'avait formulée son maître Maurice Blondel à la première ligne de *L'Action* : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ?[43] »

Ainsi tout se passe comme si, après avoir éprouvé au tréfonds de lui-même l'« inguérissable blessure[44] » de son émigration, Dumont n'avait trouvé d'autre remède à cette blessure qu'en pariant intellectuellement sur elle, en faisant de « la béance entre la culture natale et la cité savante[45] » la problématique centrale de son œuvre. Son pari, autrement dit, aurait été la seule manière possible de trahir son origine en lui demeurant néanmoins fidèle, de la surmonter sans la renier. La dernière page de *Récit d'une émigration* semble à cet égard significative. Dumont y cite un passage du jeune Hegel où celui-ci évoque la figure d'Abraham qui, « pour devenir un homme tout à fait indépendant et un chef », dut rompre « avec sa famille sans qu'elle l'eût offensé ni chassé », déchirant ainsi les « rapports dans lesquels il avait vécu jusque-là avec les hommes et la nature[46] ». Comme le soulignait Paul Ricœur : « Il faut toujours se quitter, émigrer hors de soi-même pour devenir soi-même [...]. Il y a quelque chose d'encore plus pénétrant dans la pensée hégélienne : *on ne devient soi-même qu'en se perdant*[47]. »

Mais devenir soi-même en se perdant, en émigrant, n'implique-t-il pas, quelle que soit la justification que l'on puisse s'en donner *a posteriori*, renoncer à ce que l'on a été, à ce à quoi nous destinait notre naissance ? Autrement dit, en devenant ce qu'il fut, à savoir un intellectuel, un écrivain, Fernand Dumont n'a-t-il pas forcément pris congé de ce qu'il avait été, c'est-à-dire un fils d'ouvrier de la Dominion Textile ? Après tout, qu'y a-t-il de commun entre la parole profuse et savante du *Lieu de l'homme* et « l'impitoyable silence » des gens de Montmorency ? Bref, le pari de Dumont n'était-il pas perdu d'avance ? Décidément, la question n'en finit pas de rebondir et de donner à penser.

---

43. Maurice Blondel, *L'Action* (1893), Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. VII.
44. LH84 (OCI39).
45. RÉ265 (OCV449).
46. Hegel, cité dans RÉ265 (OCV449).
47. Paul Ricœur, « Hegel aujourd'hui » [1974], repris dans « La pensée Ricœur », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 178-179.

Première partie

Penser le drame de l'émigration

Chapitre premier

L'émigration comme question philosophique

Dans le titre d'universalité se trouve aussi un défi qui n'indique pas tant une position philosophique qu'une tâche philosophique.

HANS-GEORG GADAMER[1]

Soutenir que Fernand Dumont n'a jamais oublié le monde de Montmorency où il est né et a vécu les quinze premières années de sa vie, cela confinerait au truisme s'il s'agissait simplement de souligner par là l'attachement de l'intellectuel à son milieu d'origine. Ne gardons-nous pas tous, intellectuels ou non, une tendresse particulière pour le village ou le quartier où s'écoulèrent les premières années de notre vie ? Comment, le voudrait-on, oublier les lieux de son enfance ?

Cependant, à y regarder de plus près, il semble qu'il s'agisse d'autre chose dans le cas de Fernand Dumont, que le rapport de sa pensée à son milieu d'origine dépasse le cadre sentimental du souvenir pour se situer sur le plan épistémologique du savoir, de la science et de la philosophie. C'est du moins ce que laisse entendre ce passage d'un texte paru en 1974, où Dumont évoquait en ces termes son « itinéraire sociologique » : « À ceux qu'ont agacés mes

1. Préface à Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. V.

rappels épisodiques de Montmorency, je dois avouer une faute plus grave encore : même mes livres théoriques ne parlent pas d'autre chose. Les questions qui m'ont occupé, de l'épistémologie à la sociologie de la connaissance et de la culture, n'ont pas d'autre foyer[2]. »

Voilà un aveu dont durent sans doute s'étonner à l'époque bon nombre de lecteurs de Fernand Dumont, en particulier ceux qui ne connaissaient que ses ouvrages théoriques réputés difficiles d'accès, voire hermétiques. En effet, quel rapport pouvait-il bien exister entre, d'une part, le discours savant du *Lieu de l'homme* ou de *La Dialectique de l'objet économique* et, d'autre part, le langage des ouvriers de la Dominion Textile de Montmorency ?

Apparemment, il n'existe que deux réponses à cette question. Ou bien l'on reconnaît qu'il y a effectivement un rapport étroit entre la vie et l'œuvre de Fernand Dumont et que, par conséquent, son *émigration* informe en profondeur sa pensée, auquel cas il faudra admettre qu'en pariant intellectuellement sur son propre destin d'émigrant il a privé son œuvre de toute portée universelle en la condamnant d'avance à n'être que l'expression ou le reflet de son expérience personnelle. Ou bien, au contraire, on postule l'universalité de la pensée de Dumont, mais pour autant que l'on aura d'abord minimisé, sinon récusé, la portée intellectuelle de son émigration et jugé son œuvre selon des critères épistémologiques indépendants de son vécu.

Ces deux réponses antinomiques reposent, d'une part, sur une *surcontextualisation* ou un historicisme relativiste, selon lequel toute vérité est relative au contexte psychosociologique de sa production, et, d'autre part, sur une *décontextualisation* ou un universalisme abstrait qui fait fi des conditions extrinsèques du savoir pour ne tenir compte que de l'intelligibilité conceptuelle. Que cette alternative soit en réalité une fausse alternative qui hypothèque d'entrée de jeu l'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont, c'est ce que je voudrais montrer en prenant prétexte de « l'âpre débat » qu'a déclenché en 1999, dans la revue *Argument*, l'essai de Jean-Philippe Warren sur Fernand Dumont.

2. « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 255.

DUMONT DANS SA *LÉGENDE*

C'est en 1998, un an donc après la publication posthume de *Récit d'une émigration*, que Jean-Philippe Warren fit paraître *Un supplément d'âme*, sous-titré *Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*. Dans une note insérée à la première page, l'auteur prenait bien soin d'indiquer que son livre « était depuis plus de deux ans terminé lorsque parut *Récit d'une émigration* de Fernand Dumont », le décalage n'étant imputable qu'aux « avatars de l'édition[3] ».

Si ce fait mérite d'être souligné, c'est en raison de l'effet de redondance que la lecture d'*Un supplément d'âme* ne peut manquer de produire chez celui (ou celle) qui aura lu d'abord *Récit d'une émigration*. En effet, ce dernier n'apprendra pas grand-chose de nouveau sur les « intentions primordiales de Fernand Dumont » en parcourant le livre de M. Warren, instruit qu'il en aura été, et de première main, par Dumont lui-même. Pourquoi alors s'intéresser à ce livre ? Pour les questions et les enjeux qu'il soulève. Car *Un supplément d'âme* ne se veut pas tant une biographie intellectuelle du jeune Dumont qu'une interprétation de toute son œuvre à la lumière de ses écrits de jeunesse, notamment ceux qu'il fit paraître dans des publications étudiantes à la fin des années 1940 et au début des années 1950. De fait, M. Warren ne se borne pas à rechercher dans ces textes de jeunesse l'embryon de l'œuvre à venir, il prétend y trouver la clef de celle-ci, son « noyau dur[4] ». C'est par-dessus tout cette prétention qui a provoqué « l'âpre débat » dans les pages de la revue *Argument*. Mais, avant de présenter les termes de ce débat, il importe de bien peser la prétention herméneutique de Jean-Philippe Warren.

Un supplément d'âme porte en effet sur ce que l'on pourrait appeler, en un sens d'ailleurs assez large, l'œuvre de jeunesse de Fernand Dumont. C'est du moins ce que laisse entendre le sous-titre de l'ouvrage, qui suggère le découpage d'une période qui, débutant en 1947 avec les premiers articles de Dumont dans des revues et des journaux étudiants[5], se terminerait en 1970, date à laquelle « les intentions primordiales » de Dumont, repérables dès

---

3. Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 9, note 1.
4. *Ibid.*, p. 12.
5. Notamment dans *Nouvelle Abeille*, le journal du Petit Séminaire de Québec.

la fin des années 1940, auraient atteint pour ainsi dire à la pleine intelligence d'elles-mêmes.

Toute périodisation d'une œuvre comme celle de Dumont a quelque chose d'un peu arbitraire. M. Warren paraît d'ailleurs en être lui-même conscient, puisqu'il lui arrive souvent de citer des textes des années 1970 et même au-delà, donc postérieurs à la période à laquelle il prétend pourtant s'arrêter[6]. Pour justifier les « quelques exceptions flagrantes » à sa périodisation, M. Warren invoque, dans une note, le « style plus ouvert » et le « ton de confidences » de certains textes qui « se prêt[ent] mieux à la démarche herméneutique qui est la mienne ». Il avoue même n'avoir « pas tenu compte de la date de publication lorsque l'auteur [Dumont] faisait allusion soit à son enfance, soit à sa vie personnelle[7] ».

De telles déclarations incitent à s'interroger sur la validité d'une périodisation du corpus dumontien dont M. Warren semble lui-même faire si peu de cas. Dans quelle mesure la « rupture » que M. Warren prétend déceler dans la pensée dumontienne pourrait-elle être appréhendée selon un critère chronologique aussi inconsistant ? Et faudrait-il entendre par cette idée de rupture qu'il y aurait deux Dumont, comme on a pu soutenir qu'il existerait deux Marx, celui de la jeunesse philosophique et celui de la maturité scientifique ? Pourtant, Warren insiste au contraire, et à juste titre, sur l'unité et la continuité remarquables de la pensée dumontienne[8]. Alors, de quelle « rupture » s'agit-il, si elle n'est pas épistémologique ? « S'il est une "rupture" dans sa pensée, souligne-t-il, elle se trouve à cette charnière historique, à ce moment arbitraire [1970] qui n'en délimite pas moins un semblant de frontière. À partir des années 1970, au fur et à mesure que s'amoncelleront "les jours gris" et que s'essouffleront peu à peu ses premiers engagements, ses textes se feront plus amers jusqu'à crier haut et fort l'impression d'avoir été trahi par la révolution en cours[9]. »

---

6. « Je me permets donc, écrit-il, d'arrêter cette herméneutique à la première partie de l'œuvre de Dumont qu'achèvent de façon symbolique les poèmes de *Parler de septembre* [paru en 1970] », *op. cit.*, p. 12.
7. *Ibid.*, p. 12, note 4.
8. « Je retrouve, souligne-t-il, les ouvrages de la maturité sous presse à vingt ans ; j'anticipe *Le lieu de l'homme* dans quelque paragraphe obscur d'un article de jeunesse » (*ibid.*, p. 13).
9. *Ibid.*, p. 12.

La rupture – si tant est qu'il y en ait une – serait donc l'expression d'un changement d'époque, d'un hiatus au sein de la société québécoise et qui coïnciderait en gros avec la fin de la Révolution tranquille. Pourtant, l'auteur se défend bien d'historiciser la pensée dumontienne : « Dumont ne changera pas lui-même, son système théorique restera aussi, je le crois, intouché […]. » Le « *noyau dur* n'est pas seulement, n'est pas d'abord légué chez Dumont par l'Écriture de l'époque[10] ».

Force est donc de reconnaître que la périodisation qu'opère M. Warren constitue un critère plutôt lâche. Au vrai, les textes de jeunesse qu'il exhume minutieusement du corpus dumontien ne sont pour lui que prétexte à la mise au jour de ce qu'il appelle la « légende (*legenda*, ce qui doit être lu)[11] », expression qui ne renvoie pas à un moment chronologique de l'œuvre dumontienne, mais à sa « dramatique sous-jacente », selon une formule qu'il emprunte à Dumont et que j'ai moi-même citée en introduction. Et c'est à la mise au jour de cette « dramatique sous-jacente » que s'attache essentiellement M. Warren dans son essai. Ce qui laisse entendre qu'il existerait bien deux Dumont, mais contemporains l'un de l'autre, qui vivraient (pour reprendre une image d'*Une foi partagée*) sur deux étages distincts : l'un à *l'étage d'en haut*, celui de la science et de la philosophie ; l'autre au *soubassement*, où « dorment et éclatent les désirs, mûrissent et s'écrivent les mythes[12] ». Dans le langage de Warren, il y aurait, d'un côté, le Dumont *légendaire*, ou ésotérique, qui pourtant « n'a jamais cessé [...] de se confier au lecteur tout au long de sa carrière, d'entretenir avec lui presque une correspondance[13] » et, de l'autre, le Dumont exotérique, le théoricien de la culture, l'auteur du *Lieu de l'homme*.

Que ces deux Dumont n'en fassent finalement qu'un seul aux yeux de Warren, cela est probable. Il n'en demeure pas moins que c'est uniquement au premier, au Dumont *légendaire*, qu'il s'intéresse, au prix de l'intelligence de l'œuvre elle-même, dont le sens serait donné *a priori* dans les « intentions primordiales » de Fernand Dumont : « Dans cet ouvrage, je me propose de dégager le *noyau dur* de l'œuvre de Dumont. Or parce que les commencements de sa

10. *Ibid.*, p. 12-13 et p. 11.
11. *Ibid.*, p. 13.
12. FP23 (OCIV422).
13. Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 10.

réflexion sont déjà gros des aboutissants, il n'est nul besoin pour ce faire de recenser l'entièreté de ses ouvrages et de ses articles[14]. » En réalité, ce ne sont pas seulement quelques ouvrages et articles qui se trouvent ainsi écartés par Jean-Philippe Warren, mais l'œuvre elle-même, « l'entièreté » de l'œuvre théorique, philosophique et scientifique, de Fernand Dumont. *Un supplément d'âme* ne renferme, en effet, aucune analyse, même partielle, d'aucun de ses ouvrages, ce qui n'a au fond rien de bien étonnant s'il est vrai, comme le postule l'interprète, que le principe d'intelligibilité de l'œuvre dumontienne se trouve ailleurs qu'en celle-ci, dans sa « légende ».

Que dire, en définitive, de la « démarche herméneutique » de Jean-Philippe Warren ? Est-elle méthodologiquement défendable ? S'il est plus difficile qu'on peut le penser de répondre à cette question, c'est qu'une telle démarche peut se réclamer, du moins à première vue, de Dumont lui-même, non seulement (comme Warren ne s'en prive pas) de ses confidences relatives à son « exil », à sa « mauvaise conscience », à son « remords », mais aussi du récit autobiographique de son « émigration », où il procède à une sorte de psychanalyse existentielle de son œuvre. Warren n'a pas tout à fait tort d'affirmer que Dumont « a semé de nombreux indices qui permettent aujourd'hui de recomposer [...] le *noyau dur* de l'œuvre ». Sauf que cette recomposition comporte un danger, dès lors que le « noyau dur » qu'elle vise à atteindre tend à se confondre avec ce que Warren appelle « les *mythes fondateurs* de l'écrivain[15] ». Ce danger, qui est peut-être celui auquel s'expose toute herméneutique romantique, consiste précisément à perdre de vue l'œuvre elle-même et la tâche de l'interpréter, de la comprendre à distance, et non seulement par affinité élective avec *l'âme* de l'auteur. Qui veut comprendre l'œuvre de Fernand Dumont ne doit-il pas apprendre à se méfier jusqu'à un certain point de ce qu'en dit le Dumont « légendaire » ? Ne convient-il pas, autrement dit, d'adopter une attitude de méfiance méthodique envers le personnage fabriqué par Jean-Philippe Warren, non sans une certaine complicité de Dumont lui-même ? Une méfiance méthodique, car il ne saurait être question, sous prétexte d'interpréter « objectivement » son œuvre, de faire litière du pari existentiel auquel celle-ci prétend répondre. Toutefois, la réalité d'un tel pari ne saurait non plus servir de prétexte ou d'alibi pour

14. *Ibid.*, p. 12.
15. *Ibid.*, p. 10-11.

faire l'impasse sur l'œuvre tout en prétendant l'expliquer. Telle est sans doute la principale difficulté à laquelle se heurte l'interprétation de la pensée de Fernand Dumont. Loin, autrement dit, de faciliter la tâche de l'interprète, comme il pourrait le sembler à première vue, le pari dumontien lui pose un défi supplémentaire : celui de s'approprier ce que Paul Ricœur appelle « le monde de l'œuvre », qui « n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais *devant* lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle[16] ». Or, en ne réservant aucune place à l'œuvre elle-même, ou en n'en retenant que les textes qui ressortissent à la *légende* dumontienne, la démarche herméneutique de Warren, ce que l'on pourrait appeler sa *répétition* des « intentions primordiales de Fernand Dumont », se révèle incapable de relever un tel défi.

Est en jeu ici l'héritage intellectuel de Fernand Dumont, la dimension proprement universelle de son œuvre, par-delà son ancrage historique et les conditions psychologiques, sociales ou générationnelles de son élaboration comme de sa réception. D'où, à côté des éloges qu'a mérités *Un supplément d'âme*[17], la condamnation sans appel que d'autres lui ont opposée, au nom précisément de l'héritage intellectuel que nous lègue l'œuvre de Dumont.

DUMONT RAMENÉ À L'ORDRE ÉPISTÉMOLOGIQUE MODERNE

Les réserves que je viens de formuler à l'endroit de la méthode que pratique Jean-Philippe Warren dans *Un supplément d'âme* paraîtront bien faibles en regard de la double condamnation que le livre s'est attirée de la part de Nicole Gagnon et de Danièle Letocha[18], cette dernière allant même jusqu'à qualifier l'ouvrage de « livre inutile et dangereux[19] ». Inutile, parce que, comme je l'ai moi-même

16. Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil [1986], Points Essais, 1998, p. 130.
17. Voir notamment la recension de Simon Langlois dans *L'Action nationale* (mars 1999, p. 151-154) et celle de Louis Cornellier dans *Le Devoir* (6 février 1999).
18. Je me réfère ici au dossier sur l'essai de J.-F. Warren : « Fernand Dumont : âpre débat autour d'un héritage ». Dans ce dossier, paru dans la revue *Argument* (vol. 2, n° 1, 1999, p. 101-132), figuraient, outre mon propre article (« Dumont dans sa légende »), ceux de Nicole Gagnon, « Pour prendre congé de Fernand Dumont », et de Danièle Letocha, « Une ambition démesurée », ainsi que la réponse de J.-P. Warren, « L'herméneutique à l'épreuve de l'interprétation ».
19. « Une ambition démesurée », *loc. cit.*, p. 111.

remarqué, le livre a eu la malchance de paraître après les Mémoires de Dumont. Dangereux, parce qu'il offrirait une image de Dumont tronquée et triplement réductrice : celle d'un penseur romantique, d'un épigone d'Emmanuel Mounier et d'un penseur de la Révolution tranquille. De son côté, Nicole Gagnon, qui partage avec Letocha la même admiration pour l'œuvre de Fernand Dumont (dont elle fut d'ailleurs l'élève puis la collègue au Département de sociologie de l'Université Laval), flaire chez M. Warren « le désir d'arraisonner Dumont pour le retourner à ses origines, d'où il ne nous concerne plus qu'au titre d'ancêtre à culte ». « Parti en quête du "noyau dur" de l'œuvre, ajoute-t-elle, l'interprète y a substitué la psychologie de l'écrivain, pour renvoyer finalement l'intellectuel à sa génération [...] » et prendre ainsi congé de l'œuvre de Fernand Dumont en lui faisant un « enterrement de première classe[20] ».

Que penser de ces jugements pour le moins sévères portés sur *Un supplément d'âme* ? Danièle Letocha et Nicole Gagnon n'ont certes pas tort de nous prévenir des dangers qu'une approche comme celle de M. Warren représente pour l'avenir de la réflexion sur l'œuvre de Dumont. Comme le souligne à bon droit Danièle Letocha, « montrer le contexte, étudier les attitudes ne sauraient dispenser d'étudier le contenu pour lui-même[21] ». Toutefois, n'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur la perspective qu'adoptent les deux commentatrices, sur leur commune décision de mettre entre parenthèses les motifs existentiels qu'invoque Dumont lui-même et d'établir une discontinuité radicale, une dichotomie, entre son *récit d'une émigration* et son œuvre ?

Clairement revendiquée par Nicole Gagnon, cette discontinuité trouverait selon elle sa garantie chez Dumont lui-même : « L'esprit moderne reconnaît l'autonomie des sphères de validité, et la pensée scientifique, nous enseignait Dumont, procède par "fermeture d'une problématique", non par totalisation des diverses facettes de l'expérience, et encore moins par syncrétisme des significations[22]. »

Faut-il souligner que nous nageons ici en pleine confusion ? Nicole Gagnon confond en effet la pensée de Dumont avec la présentation que ce dernier faisait, à titre d'enseignant, de la « fermeture » de la science moderne de l'homme, une fermeture que,

20. « Pour prendre congé de Fernand Dumont », *loc. cit.*, p. 109 et 110.
21. « Une ambition démesurée », *loc. cit.*, p. 117.
22. « Pour prendre congé de Fernand Dumont », *loc. cit.*, p. 109.

comme on le verra plus loin, toute son œuvre remet en question. Quant à la « mauvaise conscience » de Dumont, si Gagnon a sans doute raison de souligner qu'elle ne saurait valoir comme principe explicatif de l'œuvre[23], elle n'en est pas moins son principal ressort, et non pas, comme l'affirme un autre interprète, « un simple inconfort de l'écrivain vis-à-vis de lui-même et du monde[24] ».

En somme, ce que Gagnon et Letocha rejettent formellement, c'est ce que cette dernière appelle la « thèse continuiste » qui aurait selon elle pour effet de réduire l'œuvre de Dumont à sa fonction « thérapeutique ». « Ce faux continuisme entre le moi existentiel et le moi épistémique, le second réglant subrepticement le contentieux du premier sous couvert d'universel, est, écrit Letocha, véritablement étranger à la pensée de Dumont[25]. »

Faux continuisme… Est-ce à dire qu'il pourrait exister quelque chose comme un vrai continuisme ou, au contraire, qu'il n'existerait aucune continuité entre « le moi existentiel » de Dumont et son « moi épistémique » ? Qu'est-ce qui, selon Letocha, serait véritablement étranger à la pensée de Dumont : le continuisme tel que le conçoit Jean-Philippe Warren, ou quelque continuisme que ce soit ? Citant un passage du livre de M. Warren où ce dernier soutient que le point de départ de la pensée de Dumont se trouve dans son existence, Letocha écrit :

> Non. Il n'en est rien. Cela est une impossibilité radicale, car l'anthropologie n'est pas fondée dans le champ de la psychologie ni dans celui de l'éthique. Dumont construit librement les questions de son anthropologie culturelle et politique sur les fondements intellectuels qu'il s'est donnés. Ni lui, ni Perrault, ni Miron, ni Marcel Rioux, ni les esprits structurés en général, ne travaillent sous l'empire d'une nostalgie/angoisse d'ordre éthique et personnel. L'esprit rompt d'abord avec le vécu et transforme en impératif de pensée la fracture au prix de laquelle il accède à l'émancipation et à l'objectivité. Ce sont là des valeurs que Dumont a cultivées comme de précieuses conquêtes de la modernité[26].

23. *Ibid.*, p. 108.
24. Julien Goyette, *Temps et culture. Fernand Dumont et la philosophie de l'histoire*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2017, p. 13, note 10.
25. « Une ambition démesurée », *loc. cit.*, p. 114.
26. *Ibid.*, p. 114-115.

D'abord, qu'un poète comme Gaston Miron n'ait pas travaillé « sous l'empire d'une nostalgie/angoisse », rien n'est moins certain[27]. Ensuite – et cela importe ici davantage –, loin d'avoir rompu avec son vécu pour accéder à l'objectivité, c'est dans son vécu lui-même que Dumont affirme avoir puisé le moteur même de sa théorie de la culture. Ainsi, évoquant dans ses Mémoires l'écriture du *Lieu de l'homme*, il écrit : « Bien plus que par les savoirs soigneusement étiquetés, j'étais inspiré par mon émigration hors de ma culture d'origine et par le chambardement de celle du Québec au moment où j'écrivais. Pourtant, il n'est question ni de l'une ni de l'autre dans le livre, fût-ce de façon allusive. Peut-être avais-je, à la longue, transposé en un problème universel ce qui m'était expérience singulière. Serait-ce cela le travail philosophique ?[28] »

Non seulement la thèse de la rupture épistémologique que Letocha attribue à Dumont n'est pas la sienne, mais c'est précisément contre cette thèse, c'est-à-dire contre le principe même d'une « fracture au prix de laquelle [l'esprit] accède à l'émancipation et à l'objectivité » (selon les mots de Letocha) qu'il s'inscrit en faux. Par exemple dans *Raisons communes*, lorsqu'il distingue entre une pensée par *généralisation* et une pensée par *universalisation* :

> Il y a une pensée par *généralisation* : l'agent de la connaissance est dépouillé de ses enracinements concrets ; il n'est plus défini que par ses opérations ; il devient ce que Piaget appelle un *sujet épistémique*. Par contre, il y a une pensée par *universalisation* : l'agent de la connaissance reste un être singulier, solidaire d'un emplacement concret. Il n'est pas enfermé pour autant dans sa particularité ; il n'en sort, pour accéder à l'universel, que par dialogue avec d'autres sujets différents de lui […]. Le psychologue, l'ethnologue, le sociologue, l'historien ne sauraient ignorer ce mouvement d'universalisation pour sauter au plus vite au palier de la généralisation, sans caricaturer l'essentiel de leur démarche, sans masquer les problèmes épistémologiques qui font l'originalité de leur savoir […]. Voilà, si je ne m'abuse, le nœud du problème. Celui-ci ne concerne pas seulement l'enveloppe du savoir, mais son terreau nourricier. En effet, le savoir n'est pas soumis seulement à d'étroits critères de logique ou de méthodologie ; il est en continuité avec le sujet qui transmue la culture en connaissances[29].

27. Voir à ce sujet l'excellente biographie que Pierre Nepveu a consacrée à Gaston Miron, *La Vie d'un homme*, Montréal, Boréal, 2011.
28. RÉ153 (OCV153).
29. RC137 (OCIII650).

Comment, à la lumière de cet extrait (parmi d'autres que j'aurais pu citer), affirmer que « Dumont tient à la clarté et à la liberté qu'apporte la théorie considérée pour elle-même[30] » ? Dans une note de bas de page, Letocha ajoute ceci à l'appui de sa mésinterprétation : « On lit dans *Récit d'une émigration*, p. 233 : "D'emblée la science s'insurge contre le sens commun des choses pour leur substituer le savoir", ce qui reprend le début de *La Formation de l'esprit scientifique* de Bachelard, sur la nécessité de casser l'intention première[31]. »

Il est tout à fait frappant que Letocha ne mentionne pas les mots qui suivent immédiatement ceux qu'elle extrait, d'ailleurs incorrectement[32], de *Récit d'une émigration*. Or ces mots-là indiquent avec évidence que c'est précisément la « nécessité de casser l'intention première », la rupture épistémologique elle-même donc, qui, aux yeux de Dumont, fait le plus problème dans les sciences de l'homme. Il suffit, pour s'en convaincre, de replacer l'extrait cité par Letocha dans son contexte. Tout de suite après le passage en question, Dumont écrit ceci, que Letocha, curieusement, escamote :

> La théologie procède différemment et elle le confesse : elle se dit solidaire de la foi des fidèles, d'une tradition, d'un magistère. Elle conquiert son autonomie sans dénier cette dépendance. Au premier regard, nous sommes donc devant deux démarches antinomiques. Cependant, la science aussi s'appuie sur ce qu'elle contredit par ailleurs ; j'ai assez insisté sur ce que j'ai appelé les *idéologies scientifiques*, sur cette phase de départ où elles désignent ce qu'elles retiennent comme phénomènes parmi tous ceux qui se prêtent à l'observation. Les sciences de l'homme reçoivent des incitations de la culture ; elles s'attachent peu là-dessus, et j'y vois la survivance d'un positivisme dont on annonce, depuis longtemps, le décès[33].

Ainsi, là où Danièle Letocha, comme Nicole Gagnon du reste, prête à Dumont une adhésion formelle à l'idéal positiviste de pureté et de neutralité idéologique des sciences humaines – *a Value-free Science*, *eine wertlose Wissenschaft* –, c'est, au contraire, cet idéal que celui-ci interroge en profondeur. Car, et c'est l'occasion de le

---

30. « Une ambition démesurée », *loc. cit.*, p. 117.
31. *Ibid.*, p. 118, note 52.
32. D'abord, le texte de Dumont cité par Letocha ne se trouve pas, comme elle l'indique, à la page 233, mais bien à la page 223. Ensuite, le texte dit plutôt : « D'emblée, la science s'insurge contre le sens commun, en récusant les appréhensions habituelles des choses pour leur substituer le savoir. »
33. RÉ223 (OCV409-410).Voir aussi IT261 (OCIV386).

souligner, Fernand Dumont n'est pas Pierre Bourdieu, même si tous deux, du fait sans doute de leur commune appartenance à une classe « inférieure », se sont montrés particulièrement sensibles à l'effet de censure que le savoir scientifique exerce sur la parole du dominé. Reste qu'en dépit de l'admiration que l'un et l'autre éprouvaient pour Bachelard, la science de l'interprétation de Dumont (sur laquelle je reviendrai plus loin) se distingue essentiellement de la science de la domination symbolique qu'a pratiquée le sociologue français[34]. Dans *Le Métier de sociologue*, écrit en collaboration avec ses collègues Chamboredon et Passeron, Bourdieu soutenait que, « transposée au cas des sciences de l'homme », l'épistémologie bachelardienne « peut procurer les principes d'une réflexion capable d'inspirer et de contrôler les actes concrets d'une pratique vraiment scientifique[35] ». Dumont, quant à lui, entend « poursuivre les raisons du savoir sur un autre terrain que celui de Bachelard[36] ». Quel terrain ? Celui de la société où Bourdieu prétend se situer, mais en soumettant *a priori* son étude au modèle de l'épistémologie bachelardienne, comme si la connaissance de la société n'exigeait pas une épistémologie particulière, comme Dumont en est de son côté convaincu :

> L'objet de la science n'est pas un donné, mais un *construit*. Cette construction n'est pas seulement l'œuvre de quelques esprits solitaires, ni même la miraculeuse noosphère où s'enchaînerait la généalogie des savants. Mieux que personne, Bachelard aura montré que l'objet scientifique se dégage de corrections successives. Mais les illustrations de la dialectique de l'imaginaire et du construit qu'il nous a fournies économisaient un peu les discours sociaux de commencements et de ruptures. L'imaginaire est collectif tout autant que les systèmes qui en procèdent et le récusent[37].

---

34. Dans un article sur Pierre Bourdieu, Jean-Claude Monod dénonce, non sans ironie, « la ruse de la domination symbolique : luttant contre elle, dévoilant ses mécanismes, on conquiert une position de pouvoir dans son champ, et le démystificateur finit au Collège de France […]. La science de la domination symbolique est encore domination, en tant qu'elle reconduit l'écart entre le "peuple" qui, faute de disposer de la science de la domination, est dominé, et le "savant" qui détient la science de la domination » (« Une politique du symbolique ? », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, sous la direction de Bernard Lahire, Paris, La Découverte, 1999, p. 231-254 ; la citation se trouve à la page 236).
35. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1969, p. 27.
36. RÉ62 (OCV262).
37. I97 (OCI672-673).

Se révèle ici toute la distance qui sépare l'épistémologie dumontienne de la pertinence (sur laquelle je reviendrai plus loin) de l'épistémologie bachelardienne de la rupture, qui, nonobstant l'étendue de sa dette envers son maître Bachelard, demeurerait néanmoins aux yeux de Dumont une épistémologie de la vérité. Mais alors, de quelle nature serait sa dette envers Bachelard ? « Cette philosophie [celle de Bachelard] est d'abord une *pédagogie* », déclare Dumont. Et c'est en tant que telle, en vertu de son caractère libre et aventureux, qu'elle a exercé une influence sur Dumont, en l'aidant à « maintenir une interrogation » dont l'objet se révèle toutefois étranger à la recherche de Bachelard[38].

Que retenir finalement de « l'âpre débat » auquel a donné lieu l'ouvrage de Jean-Philippe Warren, sinon qu'il laisse échapper le sens même du pari dumontien ? Un pari, faut-il le répéter, car « la béance entre la culture natale et la cité savante, des livres écrits ou laissés en plan ne peuvent la combler. Ils ont le mérite d'en faire problème[39] ».

Mais, avant d'aborder pour elle-même la problématisation dumontienne – en l'ayant située au préalable, comme on le verra, dans la perspective du *déracinement* moderne –, il me paraît nécessaire de cerner avec plus de précision encore le statut du pari dumontien. À cet effet, le concept de « roman familial » cher à Vincent de Gaujelac offre, je crois, un précieux éclairage.

---

38. Voir RÉ60-63 (OCV261-263). Dans un article plus nuancé qu'elle écrira une dizaine années plus tard en collaboration avec Jean-Claude Simard, Letocha finira par reconnaître la « différence irréductible » entre Dumont et Bachelard, à savoir que le premier « cherche avec inquiétude une pertinence à son savoir sociologique pour rétablir le lien primordial avec la culture commune », alors que le second « ne souffre guère de la cassure entre savoir et existence ». Reste que l'article en question demeure muet sur les implications épistémologiques de cette « différence irréductible » (voir Danièle Letocha et Jean-Claude Simard, « Fernand Dumont et l'épistémologie de la séparation ou l'anthropologie en présence de Bachelard », dans Serge Cantin et Marjolaine Deschênes (dir.), *Nos vérités sont-elles pertinentes ? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Québec, Les Presses de l'Université Laval. 2009, p. 30).
39. RÉ265 (OCV449).

RÉCIT D'UNE ÉMIGRATION COMME « ROMAN FAMILIAL »

La notion de « roman familial » est d'origine freudienne ; elle désigne cette expérience normale, universelle, de la vie infantile par laquelle l'enfant modifie, par l'imagination, son lien de filiation :

> Le terme « roman familial » renvoie à un fantasme, analysé par Freud, selon lequel les enfants abandonnés, et par extension tous les enfants malheureux, imaginent qu'ils sont issus d'une lignée prestigieuse et qu'un jour la vérité éclatera sur leur origine véritable. Ce fantasme permet d'une part de corriger la réalité, en s'inventant une vie plus estimable, et de supporter la réalité, en allégeant le poids de la contingence et du caractère inéluctable de cette destinée[40].

Tout en reprenant à son compte cette notion de « roman familial », de Gaulejac lui fait subir une triple extension : temporelle, épistémique et fonctionnelle. D'abord, la modification fantasmatique du lien avec les parents, loin de se limiter comme chez Freud à la vie infantile, interviendrait selon lui tout au long de la vie adulte, chacun étant enclin à corriger, peu ou prou, l'histoire de sa vie, en y mêlant, comme au théâtre, réalité et fantasme. Ensuite, si dans une perspective freudienne cette activité fantasmatique du sujet renvoie à des conflits psychiques qui ont pris naissance dans les rapports de l'enfant avec ses parents, de Gaulejac soutient pour sa part que ces rapports affectifs parent-enfant sont eux-mêmes médiatisés par la société et par la place qu'y occupent les parents, par la position de classe de la famille. Ainsi « le désir de corriger la réalité » variera en fonction de l'origine sociale, ce désir étant plus fort chez « les sujets confrontés à un changement de position sociale et plus particulièrement chez les personnes issues d'un milieu populaire qui sont en forte promotion sociale[41] ». Enfin et surtout, le sociologue – partisan d'une sociologie clinique qui vise à réhabiliter le sujet dans les sciences humaines – insiste, avec Marthe Robert, sur la « fonction d'historicité » du roman familial, qui « ne cherche pas à reproduire la réalité », mais au contraire « à échapper à la reproduction, ouvrir un champ de possibles, réécrire son histoire. C'est un travail de *remaniement* que le sujet [du roman familial] opère, afin de supporter "ce qui est" et de changer "ce qu'il est" ». Mais ce travail lui impose d'affronter une « contradiction

40. Vincent de Gaujelac, *L'histoire en héritage*, *op. cit.*, p. 11.
41. Vincent de Gaujelac, *La névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identités*, Hommes et groupes, 1987, p. 242 (nouvelle édition révisée : Petite Bibliothèque Payot, 2016).

difficile à résoudre : on se sent coupable de ce désir de promotion sociale dont la réalisation est assimilée à une trahison de ses origines, à une rupture de solidarité vis-à-vis de sa classe. On se sent poussé à réaliser ce désir qui reste un moyen privilégié de prendre une revanche pour ses parents et son groupe d'origine, une façon de rembourser la dette contractée vis-à-vis d'eux[42] ».

C'est cette *fonction d'historicité* qui distingue la démarche de Gaulejac de celle d'un Pierre Bourdieu, pour qui tout individu est, sur le plan sociologique, un *héritier*[43]. En effet, que ce soit par son style de vie, par l'emploi qu'il occupe, par le conjoint qu'il choisit, par le logement qu'il habite, par les idées qu'il défend, etc., tout individu se comporte selon les *habitus* de la famille à laquelle il appartient et de la classe sociale dont elle contribue à la reproduction. Or, ce que souligne au contraire la fonction d'historicité, c'est la liberté dont disposent les sujets historiques à l'égard des déterminismes sociaux auxquels ils sont soumis. Sans doute, ce qui est survenu dans le passé a « la forme définitive du réel », mais cette loi ne vaut pas dans « l'ordre psychique », car « le psychisme humain est le seul système qui puisse se déplacer sur l'axe du temps dans les deux sens, cette totale réversibilité [étant] au cœur même de son existence[44] ». Autrement dit, s'il est évidemment impossible à l'homme de modifier son passé, encore peut-il l'interpréter, modifier le rapport qu'il entretient avec celui-ci et la manière dont il agit en lui. Et c'est précisément cette capacité – liée sans doute au pouvoir de l'imagination et proche de ce que l'on appelle la *résilience*[45] – qui serait, selon Gaujelac, à l'œuvre dans le roman familial : « L'activité fantasmatique du roman familial, comme l'activité socialisée du roman autobiographique, qui opèrent chacune à leur manière une réécriture de l'histoire du sujet, sont le moyen d'affirmer une fidélité à ses origines, de conjurer la culpabilité, en rendant témoignage des

42. *Ibid.*, p. 237 et 242.
43. Pour le sociologue Luc Boltanski, qui fut l'assistant de Pierre Bourdieu, « une grande partie de son œuvre est une tentative, souvent désespérée, pour intégrer une sociologie du sens que les acteurs donnent à leurs actes et une sociologie de la nécessité, de la détermination, qui finalement l'a emportée » (dans « La pensée Ricœur », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 52-53).
44. Roger Perron, *Genèse de la personne*, Paris, PUF, 1985, cité par Gaulejac, *La névrose de classe*, *op. cit.*, p. 44.
45. Voir Boris Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999.

humiliations, de l'invalidation, de la domination et, a contrario, du courage, de la valeur et de la grandeur de ceux qui en sont l'objet[46]. »

Bien que *Récit d'une émigration* ne soit pas à proprement parler un « roman familial » au sens de Gaulejac, il en partage néanmoins plusieurs caractéristiques, à commencer par sa *fonction d'historicité*. La réécriture par Dumont de son histoire lui permet en effet, une dernière fois, à la fin de sa vie, d'affirmer sa fidélité à ses origines, dont il s'est pourtant (comme on l'a vu) très tôt éloigné, en même temps que de conjurer, autant que faire se peut, sa culpabilité d'avoir « émigré », en en faisant l'aveu. Cela, les deux dernières pages de *Récit d'une émigration* l'expriment parfaitement, en particulier le passage suivant : « Quel mal ce peuple nous avait-il causé, à nous ses fils ? […] Nous éloigner de lui pour suivre les voies de la connaissance, n'était-ce point renier ce que pourtant nous ne pouvions abandonner sans tarir la source précieuse de nos enfances ?[47] »

Dès lors, ne restait à Dumont, pour demeurer fidèle à son « peuple », qu'à transposer son « inguérissable blessure » dans une théorie de la culture comme « dualité entre culture première et culture seconde », comme *dédoublement* du monde et de la conscience[48]. On verra plus loin la place centrale qu'occupe le concept de dédoublement dans la théorie dumontienne de la culture ; ce qu'il importe ici de bien mettre en évidence, c'est la fonction d'historicité que remplit le dédoublement chez Dumont, dédoublement dont la définition conceptuelle qu'en donne de Gaulejac paraît d'ailleurs correspondre à celui que Dumont a accompli : « Le dédoublement [est] une réaction du Moi qui essaye de faire co-exister des identifications, des idéaux et des habitus contradictoires. Faute de pouvoir choisir entre les uns et les autres, il lui faut intérioriser les uns et les autres. Lorsque ces différents éléments sont antagonistes, le Moi, qui n'arrive pas à trouver une médiation pour supporter la division qui le traverse, opère un dédoublement, comme si deux identités étrangères l'une à l'autre le constituaient[49]. »

En effet, la définition par de Gaulejac du dédoublement semble bien s'appliquer au « moi » déchiré de Fernand Dumont, à ceci près

46. Vincent de Gaujelac, *La névrose de classe, op. cit.*, p. 244.
47. RÉ264 (OCV448)
48. Voir LH62-64 (OCI25-27)
49. *La Névrose de classe, op. cit.*, p. 245.

toutefois que celui-ci ne se borne pas à composer existentiellement avec le dédoublement, mais qu'il en fait *son* problème, celui « autour duquel tournera sans fin la recherche intellectuelle[50] ». Cette recherche – pour anticiper sur la suite de mon interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont – va consister pour l'essentiel à « chercher inlassablement des réconciliations », des « médiations neuves, tissées dans la vie quotidienne, entre la culture première et les extraordinaires produits de la culture seconde[51] ».

En somme, c'est à partir de son propre dédoublement, de sa propre « émigration », mais en la transposant, en donnant à son propre drame, par-delà son ancrage psychosociologique, une portée universelle que Dumont accède à sa théorie de la culture.

DU PARTICULIER À L'UNIVERSEL

Élargissons la perspective, en l'envisageant non plus à partir de l'expérience personnelle d'émigration de Dumont, mais à la lumière de sa théorie de la culture « comme distance et mémoire ». Qu'est-ce qui, culturellement parlant, sur le plan de l'expérience non plus privée, mais publique et commune, pourrait bien inspirer cette théorie ? À cette question, un passage de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* semble offrir une piste de réponse :

> L'universalité dont la philosophie est incapable d'appréhender le terme dans l'Être ne peut pas non plus être scindée de l'expérience de culture qui se trouve à son départ : le sentiment du déclin de la Cité tourmente sans cesse Platon ; la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien ; la science newtonienne et le piétisme inspirent Kant. Dans ces cas comme dans d'autres, il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être[52].

Si l'on applique cette approche à la philosophie dumontienne elle-même et que l'on se demande quelle question Dumont lui-même thématise, quelle expérience « devient pour lui question de l'Être », il semble que la réponse ne soit pas longue à trouver : l'expérience qui inspire et tourmente à la fois Dumont, c'est le

50. « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 255.
51. LH274 et 260 (OCI158 et 148).
52. AAH88 (OCII78).

drame de l'émigration. Sauf que, à bien lire le contenu du dernier extrait, ce drame-là ne se réduit plus à une expérience personnelle, à une expérience que l'individu Fernand Dumont aurait vécue au singulier. Il s'agirait plutôt d'une « question de culture » que Dumont « thématise » et qui devient pour lui « question de l'Être ». Cette question de culture, il l'exprime ainsi aux premières lignes de ses Mémoires :

> Ceux qui ont abandonné leur pays pour s'intégrer dans une autre contrée n'oublient jamais le déchirement de l'identité qui s'ensuivit ; quitter la culture du peuple pour une autre entraîne une tragédie analogue. Elle brouille les conventions les plus répandues quant aux productions de l'esprit. Dans mon enfance et mon adolescence, j'ai connu ce que l'on dénomme la *culture populaire*. Le passage à l'école, à la science, m'aura laissé une persistante inquiétude dont j'ai fait problème d'école et de science. J'ai eu beau m'enfoncer plus avant dans les sentiers de l'abstraction, toujours il m'a semblé que j'abandonnais en route quelque question essentielle, que mon devoir était de ne pas laisser oublier ce que le savoir veut laisser à l'ombre sous prétexte d'éclairer le monde[53].

L'ombre qui se rappelle à la responsabilité de Dumont n'est pas celle de « l'anthropologue » occidental dont lui-même, comme on le verra, reconstitue le parcours dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* – cet anthropologue, cet intellectuel qu'il est devenu, non sans remords. Elle n'est pas celle du philosophe qui, comme dans l'allégorie platonicienne, redescend dans la caverne des affaires humaines afin de conformer celles-ci à la vérité entrevue dans le monde des Idées. L'ombre désigne ici plutôt la culture dont Dumont lui-même est issu et qu'il a dû quitter, dont il a dû émigrer pour accéder à l'autre culture, à la culture savante, à la philosophie et à la science – au « royaume de l'Ombre ». Expérience aussi vieille que la pensée occidentale et réservée aujourd'hui comme hier au tout petit nombre, mais que le fils d'ouvrier Fernand Dumont a vécue comme un véritable traumatisme et qu'il a refusé d'oublier, dont il a voulu à tout prix garder mémoire, au point d'en faire la matrice de sa théorie de la culture.

Il revient à Micheline Cambron[54] d'avoir montré que cette expérience-là, ce traumatisme de l'émigration, constitue un « trait

53. RÉ11-12 (OCV215).
54. Micheline Cambron, *Une société, un récit. Discours culturel au Québec (1967-1976)*, Montréal, L'Hexagone, 1989 (réédition : Nota bene, coll. « Alias », 2017).

spécifique du discours culturel québécois » de la fin des années 1960 et qui le distingue à la fois du discours culturel français et du discours culturel américain. Dans les deux cas, en effet, l'émigration, c'est-à-dire « l'accès d'un discours singulier à l'ordre de la distance, […] n'est pas perçue *collectivement* comme une perte[55] », dans la mesure où l'un des deux pôles de la distance se subordonne à l'autre. Dans le cas du discours culturel américain, c'est l'opinion commune, la *doxa*, qui est conçue comme le discours vrai sur le monde, et cela même aux yeux de l'intellectuel américain, dont la parole singulière ne vise au fond qu'à participer à la parole collective. Dans le cas du discours culturel français, c'est au contraire la distance qui est valorisée, la *doxa* étant toujours suspecte au regard de l'intellectuel[56], sinon, jusqu'à un certain point, à celui du Français moyen. Bref, dans ces deux discours culturels, quoique pour des raisons inverses, la mise à distance de la culture commune ne pose pas problème en général. Il n'en va pas de même dans le discours culturel québécois des années 1960, tel qu'il se donne à lire ou à entendre dans les œuvres de Gaston Miron, Michel Tremblay, Réjean Ducharme ou les monologues d'Yvon Deschamps. Chez eux, la distance et la douleur de la parole constituent l'objet sinon le moteur même de l'écriture. Reste que, selon Cambron, c'est chez Fernand Dumont, dans *Le Lieu de l'homme* (paru en 1968), que se dévoile l'enjeu fondamental que recèle cette douleur de la parole. En définissant la culture comme distance et mémoire et en affirmant la double impossibilité « d'une culture vide de toute distance » et « d'une distance faisant l'économie de la mémoire », Dumont aurait, en quelque sorte, fait aboutir la douleur de la parole à la pleine reconnaissance d'elle-même en tant que douleur indépassable de la conscience et de la culture, élevant ainsi le « conflit non résolu du discours commun[57] » québécois au statut de problème universel de la culture moderne.

---

55. *Ibid.*, p. 184 et 185.
56. Et, selon moi, Bourdieu lui-même ne ferait pas exception à cet habitus du discours culturel français. Au contraire, la mise en question de « l'accès d'un discours singulier à l'ordre de la distance » a tôt fait chez lui de se résorber dans une science de la domination symbolique dont il n'est pas loin de se prétendre l'unique dépositaire. L'exception serait plutôt à chercher du côté d'Annie Ernaux, en dépit de l'admiration qu'elle porte à Pierre Bourdieu (voir *L'écriture comme un couteau*. Entretien avec Frédéric-Yves Jeannet, Paris, Stock, 2003, p. 74).
57. Micheline Cambron, *op. cit.*, p. 183.

Il suffit d'ailleurs de lire certains textes de Dumont pour constater à quel point ce dernier fut sensible à la dimension collective de son drame personnel. « Sans se lasser, écrit-il dans un article de 1966, il faut insister sur l'extraordinaire rapidité de ces phénomènes [c'est-à-dire l'urbanisation et l'industrialisation] dans notre milieu et sur la faiblesse des moyens, psychologiques aussi bien qu'économiques, dont nous disposions pour y faire face[58]. » Montmorency, Drummondville, Shawinigan, Louiseville, etc. : autant de microcosmes de cette « rencontre de deux mondes » dont le Québec fut le théâtre durant la période d'essor industriel qui a suivi la Première Guerre mondiale ; autant de milieux propices à cette « tragédie » de l'émigration que thématise la théorie dumontienne de « la culture comme distance et mémoire ».

Tout semble indiquer que l'expérience personnelle d'émigration vécue par Fernand Dumont s'est trouvée confirmée, entérinée par l'expérience collective d'émigration qu'a connue le Québec dans l'entre-deux-guerres. N'est-ce pas là, au croisement de ces deux traumatismes, individuel et collectif, que la pensée dumontienne trouve la source intarissable de son questionnement sur la culture ? Une telle hypothèse n'équivaut pas à rabattre l'horizon de l'œuvre dumontienne sur son milieu d'origine, à la réduire à ses conditions sociohistoriques d'apparition. Pour reprendre les termes de Dumont lui-même, « il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être ».

Cette thématisation n'est-elle pas le produit de l'imagination ? Fernand Dumont se fiait beaucoup à son imagination. Il est même allé jusqu'à parler de son œuvre comme d'une œuvre d'imagination, et de ses théories comme « d'un genre de théorie scientifique qu'on pourrait qualifier d'esthétique[59] ». Formules dont se réjouiront sans doute ses détracteurs positivistes, pour qui les théories dumontiennes, aussi élégantes et suggestives soient-elles, n'expliquent rien, ne produisent pas de résultats positifs et, finalement, tournent en rond. Mais ceux-ci n'ont pas compris ce que comprendre veut dire. « La véritable compréhension, écrit Hannah Arendt, ne se lasse

58. Article repris dans VQ29-30 (OCIII17).
59. TH65-67. Dans *Récit d'une émigration*, Dumont ne manque d'ailleurs pas de souligner « la teneur poétique » de tous ses ouvrages théoriques, en précisant que, par là, il « ne parle pas de l'écriture mais des thématiques elles-mêmes ». RÉ257 (OC441).

jamais de l'interminable dialogue et des "cercles vicieux" parce qu'elle se fie à l'imagination, qui discernera au moins quelque chose de la lumière toujours inquiétante de la vérité[60]. »

Se fier à son imagination ne veut pas dire chercher refuge dans un monde fantasmatique par crainte d'affronter l'existence, cette existence qui « n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations », comme le dit magnifiquement la métaphore qui ouvre *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*[61]. Kant a montré que l'imagination est faculté de médiation entre la sensibilité et l'entendement, entre le monde et l'esprit. C'est grâce à l'imagination que l'homme peut s'arracher à l'immédiateté de sa vie empirique et établir la distance dont il a besoin pour comprendre et interpréter le monde. Selon Gadamer, c'est « l'imagination qui est le don le plus important du chercheur », et par imagination celui-ci entendait non pas « une aptitude à se représenter n'importe quoi », mais cette disposition à se mettre « au service du sens de ce qui est digne d'être interrogé, du pouvoir d'ouvrir les vraies questions comme ne parvient à le faire en général que celui qui domine toutes les méthodes de sa discipline[62] ». Qui les domine, en effet. Car on n'ouvre pas les vraies questions en se soumettant à des méthodes, mais plutôt, comme y insiste Dumont, en suivant les problèmes « jusqu'où ils nous mènent[63] ». Ni les méthodes apprises dans les manuels ni les théories éprouvées ne sauraient suffire à ouvrir les vraies questions, à rendre le monde parlant. Au contraire, méthodes et théories auront le plus souvent servi à refouler ou à censurer la parole de ceux qui ne sont qu'objets pour le savoir anthropologique. Mais pour que le monde parle, encore faut-il savoir l'écouter, encore faut-il, pour répéter la formule de Dumont, « ne point laisser oublier ce que le savoir veut laisser à l'ombre sous prétexte d'éclairer le monde[64] ».

Bref, si prégnante fût-elle, l'expérience vécue par Fernand Dumont dans son milieu social et familial ne détermine pas d'avance sa réflexion, pas plus qu'elle ne réussit à la circonscrire. Dans sa maturité, l'œuvre de Dumont élabore une problématique de portée universelle qui n'est d'ailleurs pas sans analogie – comme

---

60. Hannah Arendt, « Compréhension et politique », *Esprit*, juin 1980, p. 78.
61. AAH9 (OCII5).
62. Hans-Georg Gadamer, « Le problème herméneutique », *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 13.
63. « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 256.
64. *Ibid.*, p. 255.

je m'efforcerai maintenant de le montrer – avec celles qu'ont développées, chacune de leur côté, Simone Weil et Hannah Arendt, ces deux grandes intellectuelles juives du siècle dernier qui, ayant vécu elles aussi le traumatisme de l'émigration, ont su en tirer matière à réflexion fondamentale sur la condition de l'homme moderne. Ce rapprochement me paraît d'autant plus justifié qu'Arendt et Weil étaient toutes deux des rejetons de la bourgeoisie, ce qui tend à démontrer que, si l'origine ouvrière de Dumont y fut sans doute pour beaucoup dans sa construction théorique, celle-ci n'en demeure pas moins irréductible à celle-là, et qu'à travers sa théorie de « la culture comme distance et mémoire » le penseur québécois affronte ce qui constitue peut-être l'enjeu le plus décisif de l'époque moderne : le déracinement de la culture.

Chapitre II

La problématique du déracinement

Parmi toutes les formes actuelles de la maladie du déracinement, le déracinement de la culture n'est pas le moins alarmant.

SIMONE WEIL[1]

L'IMAGE DU DÉRACINEMENT CHEZ FERNAND DUMONT

Même si les mots « enracinement » et « déracinement » figurent çà et là dans l'œuvre de Fernand Dumont[2], comme d'autres qui se rattachent au même champ sémantique – terreau, tuf, etc. –, il serait toutefois exagéré d'affirmer qu'ils correspondent à des concepts clefs de sa pensée. Ainsi, parmi les 250 titres environ (livres et articles réunis) que compte le corpus dumontien, aucun ne contient le mot « enracinement » et un seul le mot « déracinement ». Qui plus est, l'article en question, « L'âge du déracinement », publié en 1974 dans la revue chrétienne et socia-

1. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », [1949] 1973, p. 92.
2. C'est sans doute dans son essai *Pour la conversion de la pensée chrétienne* que les occurrences des mots « enracinement » et « déracinement » se révèlent les plus nombreuses. J'y reviendrai plus loin.

liste *Maintenant*[3], semble relever davantage du journalisme engagé que de la théorie sociologique ou philosophique.

C'est pourtant à partir de ce texte peu connu et apparemment secondaire – texte que Dumont lui-même classait dans la catégorie des « pages éphémères[4] » – que je tenterai de me frayer une voie d'accès vers ce qu'on pourrait appeler, en écho à la philosophie herméneutique contemporaine, le *monde* ou la *chose* du texte dumontien. Mon interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont reposera donc sur le présupposé selon lequel la *chose* dont celle-ci se préoccupe par-dessus tout, c'est le déracinement de la culture à l'époque moderne, c'est-à-dire, en termes proprement dumontiens, l'« élargissement du fossé entre culture première et culture seconde[5] », « entre le tissu quotidien de la vie et les objets culturels qui nous interrogent de leur magnifique distance, entre nos actions ordinaires et la science qui les remet en question ». Pour Dumont, « c'est là que se situe, pour l'essentiel, la crise de la culture actuelle[6] », dans ce que l'article de 1974 nomme précisément le « déracinement » ou la « déculturation ».

Mais pourquoi Dumont n'a-t-il pas usé davantage de ces mots-là ? Pourquoi, dans les ouvrages où il expose sa théorie de la culture, en particulier dans *Le Lieu de l'homme*, les mots « déracinement » ou « déculturation » n'interviennent-ils pas en tant que concepts opératoires ? Probablement parce que, comme lui-même le signale d'entrée de jeu dans son article de 1974, ces mots ne correspondent pas pour lui à des concepts, mais plutôt à des images. Images de quoi ? « Image du vide. Désignation d'une absence », répond Dumont. Absence de quoi ? « Non pas une absence de culture. Il n'y a pas d'humanité sans culture : sans des modèles collectifs de comportements, un langage partagé, un code des significations du monde. Il arrive cependant que cette communauté des signes devienne lâche [...]. La culture ne disparaît pas, elle s'effiloche[7]. »

3. « L'âge du déracinement », *Maintenant*, nº 141, décembre 1974, p. 6-8.
4. RÉ169 (OCV361).
5. RÉ155 (OCV348).
6. LH268 (OCI153).
7. « L'âge du déracinement », *loc. cit.*, p. 6. Notons que ce passage a été repris, avec une modification mineure, dans *Raisons communes.* RC28 (OCIII573).

Absence non pas de culture, donc, mais d'une culture dont les racines seraient suffisamment fortes pour alimenter une véritable « communauté des signes ». Si, pour Dumont, il ne saurait y avoir d'humanité sans culture, il peut en revanche exister, il existe des cultures qui, coupées de leurs racines nourricières, « s'effilochent » et dépérissent. Les hommes, il est vrai, ne continuent pas moins d'y vivre, un peu comme s'ils voulaient démontrer par là qu'à la différence des plantes ils n'ont pas besoin de la terre pour vivre. Dans ce « comme si » transparaît la *differentia specifica* de l'homme moderne en tant que celui qui, en cherchant à s'élever au-dessus de sa condition donnée, procède à l'expérience la plus décisive que l'homme ait jamais tentée sur lui-même : celle du déracinement, de « l'aliénation par rapport au monde », pour parler comme Hannah Arendt. Une expérience dont les mots de Franz Kafka traduisent bien, selon celle-ci, le paradoxe anthropologique : « Il [l'homme] a trouvé le point d'Archimède, mais il s'en est servi contre soi ; apparemment, il n'a eu le droit de le trouver qu'à cette condition[8]. »

Reportons à plus tard la tâche d'élucider le sens et la portée de la parabole kafkaïenne. Efforçons-nous pour l'heure de comprendre pourquoi, en dépit de l'importance décisive qu'il revêt dans l'histoire des sociétés modernes, le déracinement de la culture fut si peu étudié, si peu thématisé par la pensée savante.

LE DÉRACINEMENT ET L'IDÉE DE PROGRÈS

Au XXe siècle, outre Kafka lui-même, nombre d'écrivains et de poètes, de Rainer Maria Rilke à Albert Camus en passant par Beckett et Ionesco, ont su porter au langage la tragédie de l'homme déraciné, traduire dans une forme expressive « l'absurdité » de sa condition, l'étrange sentiment d'étrangeté qu'il éprouve à vivre dans le monde auquel pourtant il appartient. Il n'empêche que, à quelques remarquables exceptions près, le thème du déracinement a suscité peu d'intérêt chez les philosophes et les spécialistes des sciences de l'homme. Ce relatif désintérêt ne serait-il pas imputable à l'emprise que l'idée de progrès, malgré les critiques dont elle fut l'objet, n'a cessé d'exercer sur la pensée contemporaine ? « Nous n'avons pas

8. Nietzsche cité par Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [traduction de *The Human Condition*, 1958], Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 279 (réédition : Pocket, 1994).

fini de défaire les phantasmes sans cesse renaissants du progrès », fait observer Dumont dans *Le Sort de la culture*[9].

Mais d'où vient cette obsession du progrès qui obnubile l'esprit de l'homme moderne, même le plus savant ? Question à laquelle il est difficile de répondre sommairement ; je m'y risquerai néanmoins. L'idée de progrès est contemporaine de la rupture *historique* qui inaugure la modernité ; avec elle, l'homme entre à proprement parler « dans l'élément de l'Histoire », se soumettant, en même temps, à une incessante fuite en avant[10], dont le mouvement paraît si naturel et si irrésistible que l'homme éprouve le plus grand mal non seulement à s'en arracher, mais à en prendre conscience. De sorte que, véritable *trauma* de la modernité occidentale, le déracinement engendré par cette incessante fuite en avant s'est trouvé comme refoulé par l'idéologie du progrès et son plus puissant avatar, l'idée de *développement*, « devenue, selon Dumont, l'univers métasocial de notre époque[11] ». Ce refoulement confirme l'extraordinaire puissance de ce que Louis Dumont appelle l'Idéologie moderne[12], c'est-à-dire une configuration d'idées, de valeurs et de croyances qui s'est formée il y a plus de deux siècles et qui tend aujourd'hui à s'imposer à l'échelle planétaire, au mépris des cultures particulières. Il n'est pas jusqu'à la doctrine qui s'était voulue la plus subversive, la plus révolutionnaire, à savoir le marxisme, qui n'ait été assujettie à cette idéologie, concourant ainsi, avec le capitalisme qu'il prétendait pourtant combattre, au déracinement des sociétés et des cultures qui subirent la loi d'airain du communisme totalitaire.

---

9. SC41 (OCII365).
10. De cette incessante fuite en avant, Pierre Manent donne une formule qui confine à la fatalité… : « l'homme moderne, en tant que moderne, fuit la loi et la poursuit. Il fuit la loi qui lui est donnée par la nature, par Dieu, ou qu'il s'est donnée à lui-même hier, et qui aujourd'hui lui pèse comme la loi d'un autre. Il cherche la loi qu'il se donne à lui-même, et sans laquelle il serait le jouet précisément de la nature, de Dieu ou de son propre passé. La loi qu'il cherche ne cesse de devenir, elle devient continûment la loi qu'il fuit. En fuite et en recherche, ne cessant de poser devant lui la différence des deux lois, l'homme moderne procède ainsi à la création continuée de ce qu'il appelle l'Histoire » (*La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 292). Nous verrons plus loin que Dumont, quant à lui, conçoit cette « création continuée » comme l'implication directe de la philosophie moderne de l'histoire, cet univers métasocial qui « est, pour l'heure, ce que nos sociétés nous soumettent pour les penser ». SC42 (OCII365).
11. SC36 (OCII361).
12. Voir *Essais sur l'individualisme*, sous-titré *Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1983.

On ne s'étonnera donc pas d'apprendre que ceux, ou plutôt celles, que je considérerai avec Fernand Dumont comme les deux autres grands penseurs du déracinement au XXe siècle, Hannah Arendt et Simone Weil[13], ne furent, pas plus que le premier, marxistes ni ne songèrent à le devenir, sans pour autant rallier le camp des antimarxistes professionnels. Du marxisme, les trois se révélèrent plutôt des critiques avertis, à une époque où il fallait à l'intellectuel une bonne dose de lucidité, sinon de courage, pour marquer ses distances par rapport à une doctrine prétendument vouée à l'émancipation du genre humain[14]. Ce courage de penser sans le soutien d'un système ou d'une doctrine imposant ses idées toutes faites au réel – courage plus rare qu'on le pense – n'est sans doute pas étranger à l'étonnement philosophique que les trois penseurs surent manifester à l'égard du déracinement, à leur commune aptitude à poser un regard neuf et à faire surgir des questions essentielles sur un phénomène si constitutif de la modernité qu'il passe presque inaperçu aux yeux des modernes. Pourtant, quoi de plus évident que cette expérience du déracinement à laquelle les sociétés occidentales ont dû *progressivement* se soumettre sous l'irrésistible poussée du progrès scientifique, technique, économique et social ? Si bien que, s'étant accompli sur la longue durée et, comme je tenterai de le montrer, dans une civilisation (l'Europe médiévale) disposée à l'accueillir, le phénomène du déracinement en est venu peu à peu à se confondre avec la marche naturelle de l'histoire depuis son commencement[15].

D'où, à l'inverse, le choc culturel et sociologique qu'a pu représenter le déracinement dans des sociétés qui, telle la société québécoise, furent contraintes d'assimiler en quelques décennies ce que les grands peuples européens mirent des siècles à digérer. L'histoire particulière de la société québécoise, son entrée tardive et précipitée dans la modernité, n'offrait-elle pas un terrain propice à un questionnement radical sur le drame du déracinement de la

---

13. Voir *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, L'Harmattan, 2001.
14. Voir notamment à ce sujet François Furet, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995.
15. De cette confusion-là, de cette généralisation de l'idéologie moderne à toute l'histoire de l'humanité, la pensée de Karl Marx demeure sans doute l'un des meilleurs témoins. Voir à ce sujet Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, chap. III et IV, ainsi que Louis Dumont, *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, 2e partie, p. 135-218.

culture ? C'est ce que croyait Fernand Dumont : « Drame de l'Occident. Drame du Québec aussi. Il a été vécu ici au cours des transformations rapides de ces dernières années d'une manière si heurtée qu'il pouvait bien susciter mieux qu'ailleurs des questions radicales. De ce point de vue, le Québec est un emplacement privilégié pour réfléchir aux problèmes de l'homme occidental[16]. »

Laissons de côté pour l'instant l'interprétation dumontienne de l'histoire de la société québécoise, qui fera l'objet de la troisième partie de ce livre, pour nous concentrer sur le concept de « déracinement ». Déracinement par rapport à quoi, et en regard de quel enracinement réel ou rêvé ?

Cette question appelle la construction d'une problématique du déracinement à partir de laquelle il deviendra ensuite possible de mieux faire ressortir ce que l'œuvre de Fernand Dumont apporte à l'intelligence du phénomène. Au cours de cette étape de mon parcours, je ferai appel aux lumières d'Hannah Arendt et de Simone Weil. On m'objectera que, ce faisant, j'oriente la pensée dumontienne dans une direction qui n'est pas la sienne. Ce qui serait le cas si Simone Weil et Hannah Arendt ne s'inscrivaient dans le même horizon de pensée que Fernand Dumont, si tous les trois ne s'intéressaient pas au fond, chacun à partir de son lieu propre, à la même « chose », au même « drame de culture ». Qu'il suffise pour l'instant d'évoquer l'admiration que Dumont portait à Simone Weil, qu'il découvrit alors qu'il était encore étudiant[17] et dont il devait faire plus tard l'un des témoins d'*une foi partagée*[18], au sens non confessionnel du terme, au sens du « partage avec les autres [d]es travaux et [d]es responsabilités du monde[19] ». Quant à Hannah Arendt, s'il est vrai que Dumont ne la cite à peu près jamais[20], je ne peux cependant oublier de l'avoir entendu un jour me dire qu'il la consi-

16. « L'âge du déracinement », *loc. cit.*, p. 7.
17. Fernand Dumont fit d'ailleurs, alors qu'il était encore étudiant, une brève mais chaleureuse recension de *La Condition ouvrière* de Simone Weil dans la revue de la Faculté de commerce de l'Université Laval, *Hermès*, 2, hiver 1951-1952, p. 88.
18. Voir « Simone Weil, gardienne du seuil » dans *Une foi partagée*. FP182-188 (OCIV516-519).
19. FP145 (OCIV493).
20. À ma connaissance, la seule référence explicite à Hannah Arendt chez Dumont se trouve dans le texte d'une conférence intitulée « Situation de l'éthique » et repris dans *Le Sort de la culture*. SC196 (OCII483).

dérait comme rien de moins que le plus grand penseur du XXe siècle ! Dont acte.

L'admiration que Fernand Dumont vouait à Simone Weil et Hannah Arendt témoigne selon moi de la proximité intellectuelle et éthique entre l'émigré de Montmorency et ces deux juives déracinées, avec lesquelles il partageait aussi bien « cet appétit du monde qui est aussi oubli de soi-même[21] » que le « rêve de la *Cité* : "un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire" ». Tout comme Weil et Arendt, Dumont croyait que « l'enracinement est autre chose que le social[22] » et que la participation des hommes à la culture ne se réduit pas au bon fonctionnement de la *société*, « forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus[23] ».

Qu'est-ce qui, au fond, rattache Fernand Dumont à Simone Weil et Hannah Arendt ? Certainement pas la nostalgie d'une communauté traditionnelle imperméable aux vicissitudes de l'histoire, humanité fictive qui sert de repoussoir aux thuriféraires du progrès. Ce qui les rendait toutes deux si importantes à ses yeux, c'est la résistance qu'elles surent opposer au projet nihiliste de production d'un individu humain sans racines, la lutte réfléchie et opiniâtre qu'elles ne cessèrent de mener contre la maladie du déracinement et « l'idéologie économiste[24] » qui la propage à l'échelle du monde. Plus encore peut-être, ce qui se perpétue et cherche à se transmettre à travers les hautes figures intellectuelles de Simone Weil, Hannah Arendt et Fernand Dumont, c'est l'interrogation sur ce que nous sommes, une certaine idée de l'homme comme « animal qui parle, qui profère son existence plutôt que de la décrire, et [comme] animal politique, qui imagine avec d'autres son monde plutôt que de s'inscrire dans un milieu[25] ». Pour le dire en termes arendtiens, c'est le désir de l'*œuvre* et de l'*action*, de la culture et de la politique, ces deux activités qui, pour correspondre à la

21. RÉ11 (OCV215).
22. Simone Weil, cité par Dumont FP184 (OCIV517)
23. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 57.
24. Voir Fernand Dumont, « L'Idéologie économiste », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*. Colloque du centenaire de *Rerum Novarum*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 305-320.
25. AAH9 (OCII5).

« non-naturalité » de l'homme, n'en supposent pas moins son appartenance au monde, son enracinement[26].

LA MALADIE DU DÉRACINEMENT

Dans *L'enracinement*, son dernier livre qu'elle rédigea à Londres peu de temps avant sa mort, Simone Weil écrivait ceci :

> L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie[27].

Dans la terminologie dumontienne, ce dont les hommes ont besoin, c'est d'une *culture première*, de la culture comme *milieu*. Et s'ils en ont besoin, ce n'est pas pour s'y enfermer, mais pour accéder à la *culture seconde*, à la culture comme *horizon* – à ce que Weil nomme ici la « vie morale, intellectuelle, spirituelle ». Car ce sont les racines qui permettent à l'homme, comme à l'arbre, de s'élever : « Si la culture est un lieu, ce n'est pas comme une assise de la conscience, mais comme une distance qu'elle a pour fonction de créer[28]. »

Mais pourquoi l'enracinement, « peut-être le besoin le plus important [...] de l'âme humaine », serait-il en même temps « l'un des plus difficiles à définir » ? C'est ce que Simone Weil explique en montrant l'ampleur des ravages causés par le phénomène opposé, par le déracinement qui porte atteinte aux « devoirs envers l'être humain ». D'où l'identification qu'elle fait du déracinement à une véritable maladie du corps social, d'autant plus dangereuse qu'elle s'ignore comme telle :

> Le déracinement est de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines, car il se multiplie lui-même. Des êtres vraiment déracinés n'ont guère que deux comportements possibles : ou ils tombent dans

26. Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 15 et suiv.
27. Simone Weil, *op. cit.*, p. 61.
28. LH270 (OCI156).

> une inertie de l'âme presque équivalente à la mort, comme la plupart des esclaves au temps de l'Empire romain, ou ils se jettent dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie[29].

Apparue en Europe, au sein de la civilisation occidentale, la maladie du déracinement se serait ainsi propagée au fil des siècles à l'ensemble du monde, soit sous sa « forme active », comme au Japon ou aux États-Unis, soit sous sa « forme passive », dans les pays qui furent conquis et colonisés par les grandes puissances européennes. Pour Weil, les deux principaux agents de cette contagion sont, d'un côté, l'argent, « le pouvoir de l'argent et la domination économique », de l'autre, « l'instruction telle qu'elle est conçue aujourd'hui », en tant que support d'une culture « dénuée à la fois de contact avec cet univers-ci et d'ouverture vers l'autre monde[30] ». À l'œuvre depuis longtemps, ces deux facteurs de déracinement, ces deux « poisons » comme elle les qualifie encore, ont eu pour effet de tarir en l'homme « les besoins de l'âme » et de lui faire perdre son « bien le plus précieux dans l'ordre temporel, c'est-à-dire *la continuité dans le temps*[31] ».

Le déracinement ne serait donc pas uniquement à comprendre – ainsi que le mot le suggère peut-être trop – comme une aliénation de l'homme par rapport au monde. Ou plutôt cette aliénation-là, spatiale en quelque sorte, serait coextensive à une autre « dans l'ordre temporel », par laquelle l'homme en arrive à concevoir son avenir par opposition au passé. Or, écrit encore Weil :

> C'est une illusion dangereuse de croire qu'il y ait même là une possibilité. L'opposition entre l'avenir et le passé est absurde. L'avenir ne nous apporte rien, ne nous donne rien ; c'est nous qui pour le construire devons tout lui donner, lui donner notre vie elle-même. Mais pour donner il faut posséder, et nous ne possédons d'autre vie, d'autre sève, que les trésors hérités du passé et digérés, assimilés, recréés par nous. De tous les besoins de l'âme, il n'y en a pas de plus vital que le passé[32].

Mais quel est précisément ce « besoin de l'âme », ce bien précieux entre tous que l'homme risquerait de perdre en perdant le passé ? Autrement dit, pourquoi la perte du passé serait-elle si tragique

---

29. Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 66.
30. *Ibid.*, p. 62-64.
31. *Ibid.*, p. 131 ; l'italique est de moi.
32. *Ibid.*, p. 71.

pour l'homme ? Et que signifie perdre le passé ? Une telle perte est-elle même à la portée de l'homme ?

Fidèle à son style elliptique, qui « procède davantage par fulgurances, voire par provocations », et « réfractaire à la convention qui régit la circulation intellectuelle[33] », Weil ne thématise pas ces questions que suscite pourtant sa réflexion sur le déracinement. C'est plutôt du côté d'Hannah Arendt que j'en chercherai l'approfondissement.

Dans *Les Origines du totalitarisme*, son premier livre paru en 1951, deux années seulement après la publication posthume de *L'enracinement* de Simone Weil, Arendt se veut aussi consciente que celle-ci des dangers du déracinement. Ainsi écrit-elle que « la désolation [*loneliness*], fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire […] est étroitement liée au déracinement et à l'inutilité dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui sont devenus critiques avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque […]. Être déraciné, ajoute-t-elle, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres…[34] ».

Toutefois, ce n'est que quelques années plus tard, dans *Between Past and Future* (*La Crise de la culture*), qu'Arendt s'attachera à définir avec plus de précision – et, comme on le verra, dans un sens voisin de celui que lui attribue Fernand Dumont – l'enjeu capital du déracinement.

D'abord, Arendt croit nécessaire d'établir une distinction entre passé et tradition. Ce que nous, modernes, avons perdu, souligne-t-elle, ce n'est pas le passé mais la tradition, c'est-à-dire « notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé », fil qui « était aussi une chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé[35] ». Ce fil ne servait pas uniquement à s'orienter dans le passé. En les rattachant à un « aspect prédéterminé

33. Françoise Collin, « Les deux philosophes et le gros animal », dans *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la direction de Michel Narcy et Étienne Tassin, L'Harmattan, 2001, p. 37.
34. *Sur l'antisémisme*, première partie des *Origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, p. 227.
35. Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (*Between Part and Future*), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 124-125.

du passé », à une origine ayant valeur de modèle pour l'action, la tradition indiquait aussi aux hommes la marche à suivre, elle projetait devant eux un éclairage qui leur permettait d'avancer sans se perdre. Aussi – et comme l'avait bien vu au XIXe siècle Alexis de Tocqueville – ce qui se trouve compromis avec la rupture du fil de la tradition, ce n'est rien de moins que la possibilité pour l'homme de se donner un avenir. « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. » À cette célèbre déclaration de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*[36] font écho les paroles d'Hannah Arendt dans *La Crise de la culture* : « Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir[37]. »

Sans doute ce danger n'est-il qu'un danger, non pas une fatalité. Car, s'il est vrai que la rupture du fil de la tradition met en péril « la profondeur de l'existence humaine », elle renferme aussi pour Arendt une possibilité positive : « Il se pourrait, admet-elle, qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvrît à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dît des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles[38]. »

Dumont ne pense pas autrement. Dans *L'Avenir de la mémoire*, il souligne le potentiel de « libération » que recèle la perte de la tradition, dans la mesure où, n'étant plus déterminé par la tradition, le passé peut alors surgir « avec toute sa puissance d'interrogation[39] ». Bref, aussi bien pour Arendt que pour Dumont, la détraditionalisation constitutive de la modernité a une portée ambiguë. Aussi inquiétantes qu'elles soient quant à l'*avenir de la mémoire* et de l'homme lui-même, les ténèbres où marche l'esprit, pour évoquer encore une fois la métaphore tocquevillienne, portent aussi en elles les lueurs indécises d'une aube nouvelle ; elles sont pour l'homme l'occasion de se rafraîchir la mémoire, de se souvenir de ce qu'il est

36. Déclaration que cite Dumont dans les premières lignes de *L'Avenir de la mémoire*. J'y reviendrai.
37. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 125.
38. *Ibid.*
39. AM23 (OCII594).

en se réappropriant autrement, plus authentiquement peut-être, son héritage d'humanité. C'est là une possibilité que ni Arendt ni Dumont n'écartent complètement. Il n'en demeure pas moins que c'est l'inquiétude qui prédomine chez eux. Car ce ne sont pas seulement les « trésors hérités du passé » (selon l'expression de Weil) que l'homme risque de perdre avec la disparition d'une tradition « bien ancrée », mais « la dimension du passé » qui donne à l'existence humaine sa « profondeur », une profondeur qu'Arendt appelle, tout comme Dumont, la mémoire. À la mémoire, celle-ci oppose l'oubli tout court, sans génitif, mais dont on peut penser qu'il n'est pas très éloigné chez celle qui fut la plus brillante élève de Martin Heidegger, de l'*oubli de l'être* (*Seinsvergessenheit*). Oubli non pas de quelque chose, d'un *étant* en particulier ni même en général. Oubli non pas ontique, mais ontologique : oubli de la *profondeur* des choses, de leur enracinement dans la « dimension du passé », de leur *dévoilement* comme prenant sa source dans l'Être lui-même. Oubli de ce que Dumont nommera pour sa part, dans *Le Lieu de l'homme*, « l'avènement ».

Ainsi la maladie du déracinement qu'évoque Simone Weil est peut-être avant tout une maladie de la mémoire, et déjà si avancée chez l'homme contemporain, chez l'homme des « sociétés de changement[40] », que celui-ci en aurait pratiquement perdu la capacité de la diagnostiquer, la faculté de se voir comme un être déraciné.

LE DÉRACINEMENT ET L'INTELLECTUEL

Mais nous n'en avons pas fini avec Simone Weil, laquelle pose un problème qui se situe au cœur de la critique dumontienne de la culture moderne.

C'est peu dire que Weil fût sensible au phénomène du déracinement ; elle en eut une conscience douloureuse. D'où la *mission* tout à la fois spirituelle, sociale et politique qu'elle s'était fixée et qu'elle assignait aux intellectuels, à ceux du moins qui, ne s'étant

40. Pour Danièle Hervieu-Léger, « l'un des traits majeurs des sociétés modernes, c'est précisément qu'elles ne sont plus des "sociétés de mémoire", tout entières ordonnées à la reproduction d'un héritage », mais des « sociétés de changement », avec « l'effet dissolvant du changement sur l'évidence (sociale, culturelle et psychologique) de la continuité » (*La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 177).

pas enfermés une fois pour toutes dans leur tour d'ivoire, n'avaient pas perdu tout contact avec la réalité de l'humiliation et du malheur engendrés par la maladie du déracinement, en particulier là où cette maladie « est la plus aiguë », dans le prolétariat, dont la condition « est définie avant tout par le déracinement[41] ». Ce qui ne veut pas dire pour autant que l'intellectuelle issue de la bourgeoisie qu'était Simone Weil se considérait elle-même comme moins déracinée que les ouvriers et ouvrières dont elle s'efforça tant bien que mal de partager la condition. Ce serait même le contraire. Évoquant dans une lettre à l'une de ses anciennes élèves l'expérience de travail en usine à laquelle elle avait décidé de s'astreindre par solidarité avec les ouvriers, elle confiait :

> J'ai le sentiment, surtout, de m'être échappée d'un monde d'abstractions et de me trouver parmi des hommes réels – bons ou mauvais, mais d'une bonté ou d'une méchanceté véritable. La bonté surtout, dans une usine, est quelque chose de réel quand elle existe ; car le moindre acte de bienveillance, depuis un simple sourire jusqu'à un service rendu, exige qu'on triomphe de la fatigue, de l'obsession du salaire, de tout ce qui accable et incite à se replier sur soi. De même la pensée demande un effort presque miraculeux pour s'élever au-dessus des conditions dans lesquelles on vit. Car ce n'est pas là comme à l'université, où on est payé pour penser ou du moins pour faire semblant ; là, la tendance serait plutôt de payer pour ne pas penser ; alors, quand on aperçoit un éclair d'intelligence, on est sûr qu'il ne trompe pas[42].

À travers ces lignes, Simone Weil n'exprimait pas seulement son propre drame, celui d'une agrégée de philosophie qui avait choisi de vivre authentiquement son engagement chrétien en se plaçant résolument du côté des faibles et des opprimés. Le dilemme apparemment insoluble qu'elle semble ici affronter, et devant lequel elle nous place en tant qu'intellectuels – à savoir : ou bien le « monde d'abstractions », ou bien le monde « des hommes réels » ; ou bien la pensée sans la réalité, ou bien la réalité sans la pensée –, ce dilemme-là n'est pas sans évoquer la disjonction entre culture première et culture seconde que Fernand Dumont décèle au cœur de la culture contemporaine et qui, comme nous le verrons mieux plus loin, constitue l'enjeu capital de sa théorie de la culture comme distance et mémoire. Dans l'article de 1974, non seulement Dumont fait-il,

41. Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 97.
42. Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1964, p. 33.

à l'instar de Weil, remonter cette crise à « la destruction des enracinements particuliers », à la « désintégration des cultures », mais il éclaire le nœud du dilemme qui déchirait la philosophe française. Si l'intellectuel moderne se trouve prisonnier du « monde d'abstractions », c'est que, bien loin de pouvoir échapper à la crise de la culture en s'en faisant l'analyste, il est « le plus éclatant symbole » de cette crise, le plus pur produit du déracinement de la culture à l'époque moderne. Autrement dit, c'est dans le déracinement lui-même, dans le travail d'abstraction que la culture moderne opère sur elle-même, que réside la possibilité pour l'intellectuel de mettre celle-ci à distance pour l'étudier :

> Car l'étude de cette mutation historique, de cette désintégration des cultures, est contaminée par l'objet de l'analyse. Les intellectuels sont des déracinés (des dé-culturés). Leur statut, leur existence ne sont intelligibles que comme production du déracinement. De leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture. Comment seraient-ils compétents pour poser le problème de la déculturation, eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole ? Justement, pour cette raison. Parce que leur spécialisation dans la parole leur fait mieux ressentir plus que d'autres la distance qui sépare de la culture, des théories inscrites dans la division sociale du travail[43].

Pas plus que pour Simone Weil, l'aptitude de l'intellectuel à poser le problème du déracinement ne va de soi pour Dumont, tant il est vrai que, « de leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture ». Plus encore, ils « en profitent », matériellement et symboliquement, le métier d'intellectuel – le fait d'être « payé pour penser ou du moins pour faire semblant », comme le dit si bien Weil – trouvant sa condition dans le déracinement de la culture, dans ce que Dumont appelle, dans *Le Lieu de l'homme*, « l'érosion moderne des cultures concrètes[44] ». Aussi, « de leur premier mouvement », les intellectuels ont-ils tout *intérêt* à ce que soient maintenues les conditions du déracinement, puisque ce sont elles qui les font vivre, et en général plutôt bien, tout en leur permettant non seulement d'en tirer des avantages symboliques, de se distinguer de la masse, de la multitude de ceux qui ne savent pas,

43. « L'âge du déracinement », *loc. cit.*, p. 7.
44. LH26-27, note 1 (OCI4).

mais de prétendre les connaître *objectivement*, de connaître les hommes en leur « absence », par-delà ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

Que les intellectuels en restent pour la plupart à ce « premier mouvement », c'est ce que Dumont suggère dans son article de 1974, mais qu'il explicitera plus tard, notamment dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. J'y reviendrai. Ce qu'il importe pour l'instant de souligner, c'est que, pas plus pour Fernand Dumont que pour Simone Weil, la « raison » qui pousse l'intellectuel à actualiser sa compétence virtuelle à penser le problème du déracinement, ne relève – pour le dire en termes kantiens – de la raison théorique, de l'entendement et du savoir, mais qu'elle ressortit à la raison pratique, à l'éthique. Entre « le premier mouvement » par lequel, *répétant* l'abstraction ou l'auto-abstraction de la culture, l'intellectuel entérine le déracinement de la culture dans un mode de vie abstrait qui se donne pour l'existence authentique[45], et le second mouvement, par lequel, *éprouvant* le déracinement, il problématise la distance entre la culture première et la culture seconde – entre ces deux mouvements, donc, intervient, chez Dumont comme chez Weil, une médiation *éthique*, commandée par le souci des *raisons communes*, par l'*utopie* d'une culture nouvelle où la distance ne serait pas abolie mais « *récapitulé*[e], pour ainsi dire, dans une prise en charge de la pratique sociale totale[46] ».

Que Dumont ait jugé, à l'instar de Weil, que cette médiation éthique de l'intellectuel était indispensable à l'édification d'une culture nouvelle, cela ne va pas sans susciter une question cruciale quant au statut de l'intellectuel dans la culture contemporaine. Bien qu'elle conçût cette culture nouvelle comme une nouvelle culture *ouvrière* ayant « pour condition un mélange de ceux qu'on nomme les intellectuels – nom affreux, mais aujourd'hui ils n'en méritent pas un plus beau – avec les travailleurs », Weil reconnaissait toutefois,

---

45. Rappelons le jugement que Soeren Kierkegaard portait sur le *penseur abstrait* : « Une épidémie de choléra est habituellement précédée d'une espèce de mouches qu'on ne voit pas d'ordinaire : ces êtres fantastiques et dignes des contes, ces penseurs purs ne seraient-ils pas le signe que l'humanité est à la veille d'une calamité, celle, par exemple, où elle se verrait privée de l'éthique et du religieux ? Il s'agit donc d'être prudent avec un penseur abstrait qui, non content de rester dans l'être pur de l'abstraction, veut encore que ce soit la fin suprême de l'homme, et qu'une pensée aboutissant à l'ignorance de l'éthique et du religieux soit le plus haut degré de la pensée humaine » (Kierkegaard. *L'existence*. Textes choisis, Paris, PUF, coll. « SUP », 1962, p. 21).
46. LH260-261 (OCI148).

en toute lucidité, qu'« il est difficile qu'un tel mélange soit réel[47] ». Cette difficulté-là, Dumont la voyait pour sa part comme une « antinomie fondamentale : si on élabore une culture proprement ouvrière, on risque de confirmer le travailleur dans sa situation d'infériorité par rapport aux valeurs sociales privilégiées, c'est-à-dire à la vision explicite du monde propre à la culture bourgeoise ; si, au contraire, on initie l'ouvrier à l'humanisme officiel, on l'aliène de ses conditions concrètes d'existence, de cette vision explicite du monde où se meut sa conscience quotidienne[48] ».

Comment dépasser une telle « antinomie fondamentale » ? Ce dépassement est-il même à la portée de l'homme ? C'est pourtant cette tâche que Dumont assigne à la philosophie telle qu'il la conçoit : « s'installer carrément dans la distance créée par la culture […] et chercher inlassablement des réconciliations[49] » Tâche utopique ? Sans doute[50]. Mais l'utopie n'est-elle pas nécessaire à la pensée véritable, pour peu que, comme Dumont le souligne à la fin de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, l'on en fasse un « bon usage[51] » ?

Qu'est-ce au bout du compte que le déracinement de la culture ? Dans ce chapitre, je n'ai fait somme toute qu'effleurer l'histoire du déracinement, comme s'il s'était agi avant tout de montrer l'intérêt théorique du déracinement pour une interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont. Mais il s'en faut sans doute de beaucoup pour

---

47. *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 96.
48. LH152 (OCI81).
49. LH274 (OCI158).
50. C'est la même « antinomie fondamentale », mais aussi la même utopie, que Georges Steiner formulait en termes poignants : « En tant que professeur pour qui la littérature, la philosophie, la musique, les arts, sont la matière même de la vie, comment puis-je traduire cette nécessité pour moi, en une lucidité morale, consciente des besoins humains, de l'injustice qui rend à ce point possible une si haute culture ? Les tours qui nous isolent sont plus solides que l'ivoire. Je ne connais pas de réponse satisfaisante à cette question. Et cependant il en faut trouver une. Si nous voulons mériter ce privilège de nos passions, tenir dans nos mains ce miracle chaque fois d'un nouveau livre… » (« La haine du livre », *Esprit*, janvier 2005, p. 22).
51. AAH362 (OCII325). Soulignons que le mot « utopie », qui revient assez souvent sous la plume de Dumont, a la plupart du temps chez lui un sens positif, d'ailleurs semblable à celui que lui conférait Simone Weil, pour qui « décrire même sommairement un état de choses qui serait meilleur que ce qui est, c'est toujours bâtir une utopie ; pourtant rien n'est plus nécessaire à la vie que des descriptions semblables, pourvu qu'elles soient toujours dictées par la raison » (Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, [1955] 1998 p. 18).

qu'une approche analytique et conceptuelle du déracinement soit en mesure à elle seule de convaincre le lecteur de la pertinence de ce thème. Il ne suffit pas de reconnaître formellement le caractère historique du déracinement ; encore doit-on en déterminer les étapes, tracer le fil de l'histoire du déracinement, élaborer une sorte de phénoménologie qui fasse « retour aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire aux événements qui contribuèrent à son développement. Il va sans dire que je ne puis ici présenter qu'à grands traits cette histoire, en évoquant ses moments à mon sens les plus décisifs. De ce parcours schématisé, j'espère néanmoins dégager une dynamique d'ensemble, à laquelle seule une approche diachronique peut donner accès.

Chapitre III

Esquisse d'une histoire du déracinement

Un divorce s'est produit, un fossé se creuse entre les données de la sensibilité, qui n'ont plus pour nous de signification générale en dehors de celles, restreintes et rudimentaires, qu'elles nous fournissent sur l'état de notre organisme, et une pensée abstraite où se concentrent tous nos efforts pour connaître et pour comprendre l'univers.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS[1]

Depuis Heidegger surtout, il est d'usage, du moins en philosophie dite continentale, d'associer le phénomène de l'aliénation de l'homme par rapport au monde à l'avènement de l'humanisme cartésien ou à ce que l'on pourrait appeler, à la suite de Ferdinand Alquié, la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes[2]. De ce point de vue, la célèbre formule de la sixième partie du *Discours de la méthode*, d'après laquelle les hommes auraient désormais à se « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », marquerait le commencement du *désenchantement*

1. Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 56.
2. Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

du monde à l'époque moderne, c'est-à-dire de ce processus par lequel l'homme occidental opère une rupture, épistémologique et métaphysique, entre, d'une part, ce qu'il est, à savoir essentiellement, pour Descartes, une substance pensante (une *res cogitans*), et, d'autre part, la nature conçue comme une chose étendue (*res extensa*) dépourvue d'*anima* et tout entière offerte à la connaissance et à la domination scientifico-technique de l'homme, soumise à l'« arraisonnement » (*Gestell*), pour employer la terminologie heideggerienne[3].

Or, ce n'est rien enlever au génie de Descartes que de rappeler que cette « découverte métaphysique de l'homme » ne s'est pas produite *ex nihilo*. L'homme cartésien, qui, après avoir tout remis en doute, non seulement la réalité du monde, mais l'aptitude de la raison à la vérité[4], s'appuie sur le doute lui-même, sur son indubitabilité, pour rétablir tant bien que mal le pont entre la conscience et le monde – cet homme-là, on peut dire d'une certaine façon qu'il existait bien avant que Descartes en fasse la découverte dans ses *Méditations* : c'est le bourgeois apparu des siècles auparavant et à qui la philosophie cartésienne conférait en quelque sorte ses lettres de noblesse. Régine Pernoud l'a bien vu dans le cas de la bourgeoisie française, en un diagnostic que l'on pourrait étendre à la bourgeoisie occidentale dans son ensemble :

> En fournissant à la bourgeoisie française la base philosophique qui lui manquait encore, Descartes allait avoir une énorme influence sur son évolution. Elle tendait à se débarrasser de coutumes dont beaucoup étaient antérieures à sa propre existence : Descartes justifiait le rejet du passé, préconisait même d'en faire table rase si l'on voulait parvenir à la vérité ; elle ne se fiait, consciemment ou non, qu'à sa raison :

3. Ainsi que l'écrivait Hannah Arendt, « la philosophie de Heidegger est la première à être, sans le moindre compromis, absolument intramondaine », car si « l'être-là ne serait vraiment lui-même que s'il pouvait se retirer en lui-même en quittant son être-dans-le monde », c'est précisément cette mise entre parenthèses du monde qui lui est interdite, et « c'est pourquoi il est, par essence, toujours déchu de lui-même » (*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence, suivi de L'existentialisme français*. Préface de Marc de Launay, Paris, Éditions Payot & Rivages, Rivages poche, 2002, p. 59).
4. Comme le montre bien Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, le doute chez Descartes atteint le fondement même de la raison humaine par « l'hypothèse d'un esprit malin, d'un Dieu trompeur » dont « la magie diabolique […] serait d'avoir fait une créature douée d'une notion du vrai, et de lui avoir donné en même temps des facultés telles qu'elle serait à jamais incapable d'atteindre la moindre vérité, incapable d'avoir jamais la moindre certitude » (*op. cit.*, p. 312).

> Descartes enseignait une philosophie strictement rationnelle ; elle se méfiait instinctivement de tout ce qui ne pouvait pas se compter ou se formuler de manière évidente : Descartes appliquait une méthode mathématique à tout effort de connaissance. De sa doctrine, elle devait retirer l'habitude de juger tout acte d'après des principes déterminés à l'avance, de se conformer à la théorie plus qu'à l'expérience, ou plutôt de soumettre celle-ci à celle-là[5].

Le point de vue de Pernoud ne revient pas à soutenir, à l'instar des marxistes de naguère, que la philosophie cartésienne ne serait, en définitive, que le produit ou le « reflet » de quelque infrastructure économique. De même serait-il simpliste de ne voir en Descartes que le porte-parole d'une classe montante, le représentant des intérêts « objectifs » de la bourgeoisie. Reste que les idées ne tombent pas du ciel et que les idées d'un philosophe, quel qu'il soit, ne sont jamais indifférentes à l'époque et au milieu où il a vécu. Pareil jugement risque cependant de confiner au truisme, aussi longtemps que l'on n'a pas précisé la nature du rapport qu'en l'occurrence la philosophie cartésienne entretient avec la société et la culture de son temps. Là-dessus, la formule précitée de Dumont paraît éclairante : « La philosophie emprunte à la culture pour faire voir en celle-ci le mouvement de transcendance qu'elle comporte déjà. » Et Dumont, on s'en souvient, prenait soin d'ajouter qu'« il ne s'agit pas d'un *conditionnement* par la culture, mais de la question où le philosophe thématise, comme question de culture, ce qui devient pour lui question de l'Être ».

Quelle serait donc la « question de culture » que thématise Descartes ? De quel « mouvement de transcendance » propre à la culture moderne la philosophie cartésienne serait-elle la thématisation ? Que « la science naissante et les embarras de la foi alimentent l'itinéraire cartésien », comme Dumont lui-même le souligne, cela est indéniable. Mais, plus profondément encore, me semble-t-il, la « question de culture » que Descartes transpose sur le plan de l'être, c'est celle du déracinement de la culture à l'époque moderne, c'est, en termes proprement dumontiens, « l'élargissement du fossé entre culture première et culture seconde[6] ». Cet élargissement est d'ailleurs constitutif de la philosophie cartésienne, fondée comme on le sait sur le dualisme du corps et de l'esprit, sur une dissociation radicale

---

5. Régine Pernoud, *Les Origines de la bourgeoisie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1956, p. 107.
6. RÉ155 (OCV348-349).

de la culture première et de la culture seconde, dissociation à l'œuvre dans la société où évolue Descartes et que ce dernier *transpose*, c'est-à-dire – ainsi que Pernoud le soulignait dans le texte précité – qu'il la justifie *sans jamais l'interroger*. Bref, pour parler comme Dumont, le philosophe ou l'intellectuel René Descartes refait métaphysiquement le monde des valeurs comme le bourgeois de son temps refait empiriquement le monde du pouvoir, le statut de l'un et de l'autre mondes « n'étant [plus] appuyé sur un ordre social intangible[7] ». D'où, selon Arendt, « la solution cartésienne […] de transporter dans l'homme le point d'Archimède, de choisir comme repère suprême le schéma de l'esprit humain qui se donne réalité et certitude à l'intérieur d'un cadre de formules mathématiques qu'il produit lui-même[8] ». Qu'advient-il dès lors du déracinement, qui a nécessité une telle solution ? Il va rester dans l'ombre, contribuant ainsi à l'« élargissement du fossé entre culture première et culture seconde ».

Il n'entre pas dans le projet de ce livre de retracer en détail la longue histoire de cet élargissement, de ce déracinement progressif de la culture. Toutefois, dans la mesure où elle constitue l'arrière-plan de la théorie dumontienne de la culture, il importe d'en souligner les principales étapes à partir de son foyer d'origine médiéval, celui-là même auquel, comme on le verra, Fernand Dumont a cru nécessaire de remonter afin de saisir les ressorts de la crise de la culture moderne.

LA SOCIÉTÉ FÉODALE ET LA TERRE

Il faut, en effet, remonter loin en arrière pour saisir l'origine de notre conception moderne du monde.

À la fin du premier millénaire, après des siècles de bouleversements sociaux consécutifs aux invasions barbares puis musulmanes, l'Europe occidentale semble avoir atteint un état de stabilité et d'équilibre dans un nouveau type d'organisation sociale et politique : le régime féodal. Apparu dans le royaume franc dès le IXe siècle, le système féodal, avec sa structure d'autorité hiérarchique (de l'empereur au suzerain, du suzerain au vassal, du vassal au serf)

7. LH180 (OCI99).
8. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 320.

et sa division du travail en trois ordres (le seigneur qui gouverne et protège son domaine, le clergé qui prie et instruit et le paysan et l'artisan qui assurent les nécessités de la vie matérielle[9]), imposera peu à peu son modèle – susceptible de diverses variantes – à la majeure partie de l'Europe, créant des domaines plus ou moins étendus peuplés par des populations essentiellement rurales. Entre ces différents domaines, ou *fiefs*, qui forment, selon le mot de Régine Pernoud, une sorte de « marqueterie », les échanges sont peu nombreux, la vie économique se déroulant dans le monde quasiment autarcique du domaine seigneurial, où la « richesse » – s'il convient d'utiliser ce mot (j'y reviendrai) – réside dans la terre, et non dans l'argent.

> C'est la terre qui constitue leur richesse ; elle est l'unique source de subsistance et, partant, chacun exerce sur elle des droits propres à lui assurer cette subsistance : droits différents, répartis selon une hiérarchie bien déterminée, en des termes fixés par la coutume du lieu. Or ce qui caractérise avant tout ces droits, aussi bien que leur interdépendance, c'est leur lien avec la terre, avec le *fief* qui a donné son nom à la féodalité. Aux deux échelons extrêmes de la hiérarchie, une même obligation : ne pas quitter la terre ; le serf n'a pas le droit de la déserter, le seigneur n'a pas le droit de la vendre. Entre les deux, une foule de conditions différentes, qui toutes présentent pourtant ce trait commun de maintenir des rapports plus ou moins étroits entre l'homme et la terre[10].

Le serf qui donne au seigneur, en échange de sa protection, une quote-part de sa récolte et des journées de travail est-il le propriétaire de la terre qu'il cultive ? Tout dépend de ce que l'on entend ici par *propriété*. Si l'on prend le terme dans son acception moderne, en identifiant la propriété avec la fortune privée et l'accumulation individuelle des richesses, il est évident que le serf, qui ne peut ni vendre ni échanger sa terre, n'en est pas le propriétaire. Mais le seigneur ne l'est pas non plus, tenu « à la fois par la coutume qui lui impose des obligations précises vis-à-vis de ses subordonnés, et par l'autorité de son suzerain auquel il doit rendre compte de ses actes[11] ». Plutôt que son propriétaire, le seigneur est une sorte de « fiduciaire » de la terre, administrant un domaine dont il n'a pas la

9. Voir Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Duby s'inspire de la théorie de Georges Dumézil sur la tripartition indo-européenne des fonctions.
10. Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, tome I : *Des origines aux temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 1960, p. 23.
11. Régine Pernoud, *Les Origines de la bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 12.

libre disposition, qu'il ne peut ni vendre ni échanger, qui n'est donc pas susceptible de se transformer en un bien mobilier. Comme le souligne Pernoud, « le régime de la terre à l'époque féodale, ce n'est pas la propriété, mais l'usage[12] ».

Il est manifeste que Pernoud tient à réserver le terme de « propriété » à ce que celle-ci est devenue à l'époque moderne, à savoir une valeur d'échange, un bien que l'on achète et que l'on vend, autrement dit un moyen d'enrichissement. De la propriété ainsi entendue, et qui correspond à ce que Hannah Arendt appelle « l'équation moderne » qui pose la propriété comme identique à la richesse[13], Pernoud se veut soucieuse de distinguer la *possession*, comme le fait du reste le dictionnaire qui du verbe « posséder » donne la définition suivante : « Avoir quelque chose à sa disposition de façon effective et généralement exclusive (qu'on en soit ou non propriétaire) » (*Le Petit Robert*).

Ici le sens commun moderne s'insurge : posséder quelque chose, n'est-ce pas en avoir la propriété ? La définition du dictionnaire évoque peut-être, implicitement, la persistance d'une conception prémoderne de la propriété en tant que place concrète dans le monde, conception à laquelle ferait écho l'attachement du paysan à sa terre, ce besoin « archaïque » d'enracinement qu'il arrive encore aux citadins que nous sommes d'éprouver... « Le besoin d'enracinement, chez les paysans, a d'abord la forme de la soif de propriété. C'est vraiment une soif chez eux, et une soif saine et naturelle[14] », osait écrire la socialiste Simone Weil, consciente sans doute que sa défense de la propriété allait à l'encontre tant du marxisme que du capitalisme[15]. Car, contrairement à une opinion largement répandue,

---

12. *Histoire de la bourgeoisie en France*, tome I, *op. cit.*, p. 24. « Jusque vers le XVIe siècle, et plus tard encore, précise Pernoud, la notion de propriété avait eu moins d'importance que celle de possession. On a déjà fait remarquer que "pendant de longs siècles, tous les procès relatifs à la maîtrise du sol ou des revenus qu'ils rapportaient avaient roulé sur la 'saisine', c'est-à-dire la possession protégée et légitimée par la tradition, jamais sur la propriété" » (*Les Origines de la bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 38).
13. Cf. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 72.
14. *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 109.
15. Quoique moins développée que celle d'Arendt, la critique que Simone Weil oppose au marxisme – et dont on trouve l'exposé principal dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (*op. cit.*, p. 13-40) – se fonde sur la même objection fondamentale : « L'essor de la grande industrie a fait des forces productives la divinité d'une sorte de religion dont Marx a subi malgré lui l'influence en élaborant sa conception de l'histoire. » Si bien, poursuit Weil, que Marx « s'accordait [...] profondément » avec « le courant général de la pensée capitaliste » (p. 21).

le capitalisme ne se distingue pas du marxisme en ce qu'il serait le gardien de la propriété. « Ce que les temps modernes ont défendu avec tant d'ardeur, ce n'est pas la propriété en soi, remarque à juste titre Arendt, c'est l'accroissement effréné de la propriété, ou de l'appropriation ; contre tous les organes qui eussent maintenu la permanence "morte" d'un monde commun, ils ont lutté au nom de la vie, de la vie de la société[16]. »

Aussi critique de l'esprit moderne que Hannah Arendt, Simone Weil n'hésitait pas, pour sa part, à qualifier de « besoin vital de l'âme » et de « sacré le besoin de propriété », en prenant bien soin de distinguer la propriété des « titres juridiques qui déterminent les modalités de la propriété[17] », en refusant pour ainsi dire de cautionner « l'équation moderne » qui subordonne la propriété privée à la richesse. Car, comme le remarque encore Arendt :

> Avant les temps modernes qui commencèrent par l'expropriation des pauvres et s'occupèrent ensuite d'émanciper les nouvelles classes sans propriété, toutes les civilisations reposaient sur le caractère sacré de la propriété privée. La richesse au contraire, possédée par l'individu ou répartie dans le public, n'avait jamais été sacrée auparavant. À l'origine, être propriétaire signifiait, ni plus ni moins, avoir sa place en un certain lieu du monde et donc appartenir à la cité politique[18].

C'est ce lien étroit, structurel, entre la propriété et le monde – la détermination de la propriété privée par son emplacement dans le monde commun – qui va se trouver virtuellement détruit avec l'avènement de la propriété au sens moderne, avec...

> la transformation progressive des biens immeubles en biens meubles, qui aboutit à priver de toute signification la distinction entre propriété et richesse, entre les *fungibiles* et les *consumptibiles* du droit romain, tout ce qui est tangible, *fungibilis*, étant devenu objet de « consommation ». La propriété a perdu sa valeur d'usage privé, qui était déterminée par son emplacement, pour prendre une valeur exclusivement sociale déterminée par sa perpétuelle mutabilité, la fluctuation des échanges ne pouvant être fixée temporairement que par rapport à un dénominateur commun : l'argent[19].

16. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 124.
17. *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 109.
18. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 73.
19. *Ibid.*, p. 81.

Dans la société médiévale, ce n'est donc pas l'argent, mais la terre qui jouait le rôle de dénominateur commun, ou plutôt de monde commun. De cette « richesse » que représentait la terre dans le monde féodal, on pourrait dire qu'elle n'était la richesse de personne[20], cependant que tous appartenaient à la terre et se définissaient par rapport à elle, socialement et politiquement[21]. En d'autres termes, c'est à propos du domaine du sol que se nouent les rapports de dépendance entre les hommes, leur appartenance à la terre, leur enracinement étant la condition même des rapports sociaux.

Il n'est pas jusqu'au vocabulaire de la société féodale qui ne témoigne de cette appartenance de l'homme à la terre comme demeure humaine. L'habitation du seigneur s'appelle le *manoir*; celle du paysan, du *manant*, le *mas* ou *meix*; la terre cultivée, le *manse*. Autant de termes qui renvoient à la même étymologie: *manere*, qui signifie *demeurer*. « On avait, consciemment ou non, cherché la stabilité[22] », souligne Pernoud. « Ce à quoi s'intéressent les hommes du Moyen Âge, remarque de son côté Jacques Le Goff, ce n'est pas ce qui bouge, c'est ce qui est stable. Ce qu'ils cherchent, c'est le repos : *quies*. Tout ce qui au contraire est inquiétude, recherche, leur paraît vain – c'est l'épithète communément accolée à ces mots – et quelque peu diabolique[23]. »

---

20. « Le sens moderne de "richesse investie de façon à produire des bénéfices" ne remonte qu'aux auteurs du XVIIIe siècle, souligne encore Arendt. C'est seulement, précise-t-elle, lorsque la richesse devint le capital, dont la grande fonction est d'engendrer encore du capital, que la propriété privée égala ou presque la permanence qui était le propre du monde commun à tous les hommes. Toutefois, cette permanence est bien différente; c'est la permanence d'un processus plutôt que celle d'une structure stable » (*ibid.*, p. 80).
21. Voilà pourquoi, comme le note de son côté Louis Dumont dans *Homo Aequalis*, « on ne peut guère parler de propriété du sol d'une façon précise aux temps féodaux ». Ou, si propriété du sol il y a, elle n'a pas un caractère individuel, mais renvoie plutôt à ce que celui-ci appelle la relation entre les hommes sur laquelle repose la société médiévale par opposition au primat de « la relation entre l'homme [c'est-à-dire l'individu] et la nature » qui caractérise la société moderne (p. 214). Et Louis Dumont d'ajouter que Marx est venu bien près d'admettre ce caractère collectif et proprement politique de la propriété féodale de la terre. Cependant, dit-il, sa « perception très aiguë du monde féodal et de la *discontinuité* entre lui et ce qui suit » n'est pas développée « parce que sa théorie était au contraire centrée sur la *continuité* entre les deux périodes » (*op. cit.*, p. 214). Ce qui s'accorde pour l'essentiel avec les critiques weilienne et arendtienne de Marx.
22. *Histoire de la bourgeoisie en France*, tome I, *op. cit.* , p. 27.
23. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, « Champs », p. 175, 1997 (première édition : Arthaud, 1964).

Or, c'est précisément avec cette stabilité et cette quiétude que voudra rompre le bourgeois médiéval, ce nouveau type d'homme né au sein même de la société féodale et qui, peu à peu, au fil des siècles, en minera les fondements. Fernand Braudel a bien décrit, en quelques lignes, ce lent travail de sape :

> Le régime féodal, c'est, au bénéfice de familles seigneuriales, une *forme* durable du partage de la richesse foncière, cette richesse de base – soit un ordre stable dans sa texture. La bourgeoisie, à longueur de siècles, aura parasité cette classe privilégiée, vivant près d'elle, contre elle, profitant de ses erreurs, de son luxe, de son oisiveté, de son imprévoyance, pour s'emparer de ses biens – souvent grâce à l'usure –, se glissant finalement dans ses rangs et alors s'y perdant. Mais d'autres bourgeois sont là pour remonter à l'assaut, pour recommencer la même lutte. Parasitisme en somme de longue durée : la bourgeoisie n'en finit pas de détruire la classe dominante pour s'en nourrir. Mais sa montée a été lente, patiente, l'ambition reportée sans fin sur les enfants et les petits-enfants. Ainsi de suite[24].

Mais comment est née la bourgeoisie ? D'où vient le bourgeois, ce personnage appelé à une si longue et si brillante carrière ? Et comment, de simple figurant qu'il était au commencement, est-il parvenu, au XVIIe siècle, à décrocher le premier rôle, celui du gentilhomme dans une pièce de Molière, avant de devenir un siècle et demi plus tard l'acteur principal de l'histoire moderne ?

UN NOUVEAU TYPE D'HOMME : LE BOURGEOIS

L'apparition du bourgeois, sous les traits du *mercator*, du marchand, s'inscrit dans le cadre de la renaissance du commerce dont l'Europe fut le théâtre au XIe siècle. Plusieurs facteurs concourent à ce réveil du commerce. D'abord, avec la fin des invasions, les routes deviennent plus sûres, favorisant ainsi les échanges intérieurs

---

24. Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, p. 73. Norbert Elias a, de son côté, proposé une analyse fine du dynamisme parasitaire exercé par la bourgeoisie à l'encontre de l'aristocratie de cour, « dès l'origine menacée dans son existence même par les couches bourgeoises, à la pression desquelles elle est sans cesse exposée. Mieux, la curialisation de la noblesse ne s'explique, selon Elias, *que* par la poussée des milieux bourgeois » (voir *Über den Prozess der Zivilisation*, 1re éd. 1939 ; trad. française en 2 volumes : *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, coll. « Agora » : 1976 ; et *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 et coll. « Agora » : 1990. La citation ci-dessus est tirée de cette dernière édition, p. 277).

et la réouverture des marchés orientaux. Ce climat de relative sécurité se révèle également propice à la reprise des grands pèlerinages. On pense tout de suite bien sûr à celui de Saint-Jacques-de-Compostelle, qui naît à la fin du Xe siècle et dont la vogue entraînera le développement de tout un réseau de routes jalonnées d'églises et d'hospices. S'y rencontreront des pèlerins, bien sûr, mais aussi, pour répondre aux besoins de cette foule itinérante qui afflue des quatre coins de l'Europe, des marchands et des changeurs. D'où une augmentation de la masse monétaire en circulation.

Parallèlement à cette reprise du commerce, et y participant aussi sans doute, l'amélioration du rendement des terres cultivées, elle-même corrélative au progrès des techniques agricoles, va provoquer un essor démographique tel que beaucoup n'auront d'autre choix que de renoncer aux métiers de la terre pour se consacrer au travail artisanal et au commerce.

> L'augmentation de la population, qui commence à se manifester à la même époque [...] a eu pour résultat [...] de détacher du sol un nombre de plus en plus considérable d'individus et de les vouer à cette existence errante et hasardeuse qui, dans toutes les civilisations agricoles, est le lot de ceux qui ne trouvent plus à se caser sur la terre [...]. C'est parmi cette masse de déracinés et d'aventuriers qu'il faut chercher sans nul doute les premiers adeptes du commerce. En se déracinant du sol natal, ils s'affranchirent en fait. Au milieu d'une organisation sociale où le peuple était attaché à la terre et où chacun relevait d'un seigneur, ils présentèrent le spectacle étrange de circuler partout sans pouvoir être réclamés par personne[25].

Montesquieu a mis en évidence le lien étroit entre « cette masse de déracinés » et l'origine du « commerce d'économie ». Commentant le premier chapitre du livre *De l'esprit des lois*, intitulé « Du commerce », Pierre Manent écrit :

> Ceux qui sont à l'origine du commerce d'économie, ceux qui fondent les cités commerçantes, sont des exclus, des exilés, des réfugiés ; ils n'ont plus de territoire pour subsister. Ce n'est pas un nouveau territoire qu'ils s'approprient maintenant ; ils mettent le pied, *in extremis*, sur un récif. L'activité commerciale a ceci de singulier que précisément elle n'a pas, et n'a pas besoin, de territoire propre. Par le moyen du commerce, c'est le monde entier qui devient le territoire des rescapés. Ainsi les cités commerçantes, comme Tyr, Venise, ou les villes de

25. Henri Pirenne, *Les Villes du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971, p. 84 et 85 et p. 93-94.

Hollande, sont-elles des corps politiques particuliers, et même étranges, dont la loi de fonctionnement est pour ainsi dire inverse de celle des autres corps politiques[26].

Quelle serait donc cette nouvelle loi de fonctionnement des corps politiques que Montesquieu aurait contribué à mettre au jour selon Manent, cette loi introduite par ces étranges corps politiques que sont les cités commerçantes ? Cette loi, qui n'est pas une loi comme les autres puisqu'elle n'a rien de stable, est déjà celle de l'histoire[27], c'est-à-dire d'un processus sans fin dont je ne pense pas trahir la pensée de Manent en affirmant qu'il procède du déracinement, de ce qu'Hannah Arendt appelle pour sa part « l'aliénation de l'homme par rapport au monde », aliénation qui a pour effet de condamner l'homme « à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de *telos* inhérent, sans jamais approcher d'idée pré-établie[28] ».

Toujours est-il que se forme, à la fin du Moyen Âge, une nouvelle catégorie d'hommes dont le besoin essentiel n'est plus la stabilité, mais la mobilité ; des hommes qui tirent leur subsistance non plus des produits de leur travail, mais de l'échange de biens qu'ils n'ont

26. Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 60.
27. « Une fois qu'on apprend à penser dans les termes de l'histoire, ce qui compte, c'est le mouvement, c'est-à-dire, d'un côté, l'identification du moteur de ce mouvement et, de l'autre côté, l'identification de sa direction ». Cependant, comme le souligne plus loin Gauchet, ce mouvement de l'histoire a perdu, à la fin du XXe siècle, « l'identification de sa direction » et « a pris la forme d'une crise de l'avenir dont l'évanouissement de l'idée révolutionnaire n'a été que le symptôme le plus voyant » (*La condition politique*, Paris, Gallimard, TEL, 2005, p. 519 et 523). Cette crise de l'avenir ne confirme-t-elle pas l'impasse de l'histoire comme processus sans fin ?
28. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 346. Dans les termes de Manent : « L'homme moderne ne voit plus devant lui que des instruments de son projet d'émancipation, ou des obstacles à celui-ci. Plus rien de substantiel, que ce soit loi, bien, cause ou fin, ne retient son attention, ni ne ralentit son avance. Il est celui qui court, et qui courra jusqu'à la fin du monde » (*La Cité de l'homme*, *op. cit.* p. 70). Qu'est-ce qui rendait impossible chez l'homme médiéval cette course « jusqu'à la fin du monde » ? Pour Dumont, la croyance en un monde qui, pour ne pas être celui de l'ici-bas, donnait néanmoins sens et objectivité à ce qui y advenait. « Si le christianisme médiéval déplaçait l'accent vers une histoire sainte où au grand cycle de la nature se joignait une économie du Salut, il conservait l'essentiel : un lieu par rapport auquel prenaient sens les actions et les pensées, une *objectivité* inscrite dans un monde préalable aux entreprises politiques, aux efforts de la connaissance ou de la poétique. Ce *Monde* étant aboli, l'histoire est devenue, pour nous, le seul Livre » (AAH, 69-70).

pas eux-mêmes produits et du maniement de l'argent[29]. Dans une société dominée par la doctrine morale de l'Église, qui éprouve pour le commerce et, plus encore, pour l'usure une véritable répulsion, c'était là, à n'en point douter, une grande nouveauté. Aussi était-il inévitable qu'avec l'augmentation de leur nombre et de leur fortune ces hommes se heurtassent, parfois violemment, à l'autorité de l'Église ainsi qu'au pouvoir seigneurial, qui voit d'un mauvais œil la montée en puissance de ces marchands que, dès le milieu du XIe siècle, l'on commence peu à peu à appeler *burgenses*, en référence au lieu, au *burg*, où ils se fixent à la mauvaise saison, quand les routes deviennent impraticables. Bientôt, non seulement ces « bourgeois » n'auront plus besoin de la protection du seigneur pour assurer leur subsistance, mais ils s'accommoderont de plus en plus difficilement des limitations sociales et juridiques que leur impose le cadre féodal des Trois Ordres. Aussi chercheront-ils à s'en affranchir en se procurant une nouvelle sécurité, en s'unissant par des serments communs, que l'on appellera *communes*.

Ainsi peut-on expliquer, très sommairement, la naissance des communes aux XIe et XIIe siècles, ce régime urbain adapté aux besoins d'hommes qui vivent essentiellement de la transformation, de l'échange et de la circulation des produits. Le mouvement communal amorce une logique nouvelle de l'action, une dynamique économico-sociale qui définit « l'esprit » même de l'Occident moderne et de la classe qui s'en voudra l'incarnation : la bourgeoisie. Quitte à me répéter, celle-ci n'est pas sortie tout armée de l'histoire : elle s'est faite elle-même pour ainsi dire[30], mais lentement, *progressi-*

29. « Tandis que le producteur pré-capitaliste, qu'il soit paysan ou artisan, est toujours dominé par la catégorie de la qualité, ne voit dans les objets qu'il produit que des biens de consommation qualitativement différents, le marchand renonce de bonne heure à l'évaluation purement qualitative, et cela pour la simple raison qu'aucun lien organique ne le rattache aux objets ou aux biens qu'il vend ou achète. Le paysan ou l'artisan se confond, jusqu'à un certain point, avec chaque objet qu'il produit, il se retrouve lui-même dans chaque objet, dans lequel il a mis un peu de son âme et auquel il se trouve rattaché par des liens intimes. Le marchand, au contraire, adopte à l'égard des objets de son commerce une attitude purement extérieure et désintéressée [...]. Il ne voit en eux que des objets d'échange [...] : un objet d'échange est une grandeur, et c'est cette grandeur qui seule intéresse le marchand. Il la mesure en argent, et c'est par leur valeur en argent qu'il exprime finalement toutes les quantités » (Werner Sombart, *Le bourgeois*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1966, p. 318-319).

30. Dans *Le Lieu de l'homme*, Fernand Dumont cite ces lignes de Bernard Groethuysen : « Le bourgeois est l'homme qui naît sans providence, du moins sans providence de classe. Il faut un Dieu pour expliquer le grand et le pauvre, il n'en faut pas pour expliquer le

vement, au fil des siècles, en parasitant, selon le mot de Braudel, la noblesse, en réduisant peu à peu son aire d'action sociale et politique. Avec les communes, des hommes qui étaient pour ainsi dire des voyageurs de commerce, des marchands itinérants, vont se donner un cadre social correspondant à leurs besoins et à l'esprit protocapitaliste qui les anime :

> Une mentalité nouvelle se met en place, celle en gros du premier capitalisme encore hésitant d'Occident, ensemble de règles, de possibilités, de calculs, art à la fois de s'enrichir et de vivre. Jeu aussi et risque : les mots clefs de la langue marchande, *fortuna*, *ventura*, *ragione*, *prudenza*, *sicurtà*, délimitent les risques contre lesquels il faut se prémunir. Bien sûr, il n'est plus question de vivre au jour le jour à la façon des nobles, en haussant ses recettes tant bien que mal au niveau de ses dépenses, celles-ci menant le bal. Ensuite, advienne que pourra ! Le marchand sera économe de son argent, calculera ses dépenses selon ses revenus, ses investissements d'après leur rapport. Le sablier est renversé dans le bon sens. Il économisera aussi son temps : déjà un marchand de dire *chi tempo ha e tempo aspetta, tempo perde*. Traduisons abusivement mais logiquement : *Time is money*[31].

Pour abusive qu'elle puisse être, cette traduction n'en a pas moins le mérite d'attirer l'attention sur ce qui constitue peut-être l'aspect capital du déracinement en train de s'opérer, à savoir le nouvel intérêt porté au temps. « Le capitalisme, écrit Benedict Anderson, déracinait également les gens dans une dimension : celle du temps. Dès le dernier quart du XVIIIe siècle, l'Europe produisait des horloges par centaines de milliers, et au cours du siècle suivant ce temps mécanique et artificiel devait rapidement évincer tous les anciens systèmes de calcul, à travers les mécanismes du travail coordonné en usine, les horaires de chemin de fer et l'incessante production en série des journaux[32]. » À première vue, cette préoccupation pour le temps tranche avec ce que Marc Bloch décrit comme la « vaste indifférence au temps » qui était l'attitude des hommes du

---

bourgeois en tant que bourgeois. Il n'y a pas à demander à Dieu pourquoi il a créé le bourgeois. Le bourgeois est dans l'ordre des choses, il est "naturel" si l'on veut. La bourgeoisie est sans mystère. C'est un phénomène social essentiellement profane, régi uniquement par les lois de ce monde ». Cité dans LH165, note 5 (OCI89).

31. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Tome I : *Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*, Paris, Armand Collin, 1979, p. 452-453.
32. Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte et Syros, 2002, p. 11.

Moyen Âge[33]. Mais, comme on le verra mieux plus loin, pour Dumont, l'homme médiéval n'était pas à proprement parler indifférent au temps, mais subordonnait plutôt les événements temporels à un autre temps, au temps de l'avènement.

Quoi qu'il en soit, le temps devient, à l'époque moderne, l'objet d'une toute nouvelle appréhension. Citant au premier chapitre de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* un texte de Benjamin Franklin qui débute par « Souviens-toi que le *temps*, c'est de l'*argent* », Max Weber y voit un « document de cet "esprit", dans sa pureté presque classique », et qu'il rattache à l'« éthique particulière » du protestantisme ascétique d'obédience calviniste, lui-même issu de l'ascétisme monastique médiéval[34]. Explication qu'un Marcel Gauchet juge un peu courte, « l'esprit du capitalisme » résultant à son avis d'un « immense mouvement souterrain[35] » dont l'éthique protestante ne représente elle-même que la « fraction émergée ». « C'est, soutient-il, sur fond d'un système de civilisation déjà lui-même profondément original du point de vue de l'espace et du temps que s'enlève la grande valorisation moderne de l'activité[36]. »

LA RÉVOLUTION MODERNE ET LA PERTE DU MONDE

Quelle est la condition *sine qua non* de cet « immense mouvement souterrain », de ce lent surgissement d'un « système de civilisation profondément original du point de vue de l'espace et du temps » ?

---

33. Cité par Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 148.
34. C'est, écrit Weber, l'« un des postulats fondamentaux de toute ma thèse : la Réforme a fait sortir du monastère ascétisme rationnel chrétien et vie méthodique pour les mettre au service de la vie active dans le monde » (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 148, note 80).
35. Du point de vue de cet « immense mouvement souterrain », soulignons encore une fois l'intérêt que représente la problématique qu'élabore Norbert Elias dans *Über den Prozess der Zivilisation*, qui consiste à chercher les origines de *la dynamique de l'Occident* dans un nouvel ethos, plus précisément dans le développement d'une « sensibilité bourgeoise » à partir de la fin du Moyen Âge. Car s'il est vrai, selon Max Weber lui-même, que l'esprit du capitalisme repose sur un « style de vie déterminé, surgissant drapé dans une "éthique" » (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 60), n'est-ce pas, dès lors, la genèse sociohistorique de ce style de vie déterminé, de ce nouvel *ethos*, qu'il faut mettre en lumière si l'on veut saisir ce qui, avant même que n'intervînt l'éthique protestante, a conditionné l'émergence de l'esprit capitaliste ?
36. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 99-100.

Pour Dumont, ce mouvement irrépressible suppose « la destruction d'un système où le sujet trouvait auparavant sa place et sa vocation », de sorte que, ajoute-t-il, « les querelles bien connues sur l'influence du calvinisme sur le capitalisme apparaissent un peu vaines. Rien à chercher ici [précise-t-il à l'instar de Gauchet] d'une causalité où puisse se marquer nettement une priorité d'un secteur de l'action sur l'autre[37] ». Dans les mêmes pages des *Idéologies*, Dumont souligne que la décomposition du système médiéval, de la vision médiévale du monde, impliquait une dissociation progressive du sujet et de son espace, de la conscience et du milieu, qui, dans les sociétés anciennes, « tiraient leur consistance respective de leurs empiètements mutuels ». Bref : « L'ancien milieu était tout ensemble travail et signification. Une fois détruit ce syncrétisme, ce sont des figures distinctes, et même antinomiques, qui se prêtent à la rationalité du travail et à la quête du sens[38]. »

La destruction de ce syncrétisme va en effet ouvrir peu à peu un espace de questions qui vont elles-mêmes, au fil des siècles, susciter de nouvelles réponses, lesquelles impliquent selon Dumont une reconstruction de la culture :

> Cela apparaît d'abord, dès le Moyen Âge, dans les procédés de destruction des frontières et des obligations consacrées par la culture traditionnelle. Le bourgeois obtient la liberté de circuler, l'exemption des corvées et des octrois. Il exige des tribunaux de commerces différents des tribunaux civils et ecclésiastiques plus lents et forcément inspirés par les coutumes et les statuts anciens. Dans le même sens, il contribue à restaurer le droit romain, rationnel, abstrait au détriment du droit coutumier plus concret et plus près des genres de vie particuliers. Plus avant, le bourgeois libère progressivement les forces latentes de la production et de l'économie, ce domaine par excellence du calcul et de l'empirisme. La propriété est déliée des devoirs attachés traditionnellement aux fonctions sociales. De cette dénudation de la réalité

37. I60, note 1 (OCI644).
38. I61 (OCI645). La même idée se retrouve chez Rémi Brague, pour qui, dans les sociétés antiques et médiévales, « il n'y a donc pas, d'un côté, un monde physique vide de "valeurs" et, de l'autre, des "valeurs" sans enracinement dans la réalité sensible. L'idée tant rebattue des "valeurs" est peut-être elle-même issue de la séparation que la cosmologie antico-médiévale rend impossible » (*Le Règne de l'homme*, Paris, Gallimard, 2015, p. 176). Que la notion moderne de « valeurs » soit elle-même issue de la séparation du public et du privé, témoignant par là de « l'érosion des cultures concrètes », c'est ce que Dumont lui-même affirme dans une note au début du *Lieu de l'homme*. LH26-27, note 1 (OCI4).

> empirique peut surgir l'individu rendu à sa liberté d'initiative et à sa volonté de puissance. Les coordonnées de l'action deviennent plus mobiles : l'intérêt se déplace de la terre aux biens meubles et à l'argent ; un marché des valeurs, avec la possibilité d'une transmutation infinie des biens, remplace lentement les anciennes qualifications concrètes des hommes et des choses[39].

Trouvant sa condition de possibilité dans – pour prendre encore une fois les mots d'Hannah Arendt – « la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit l'aliénation par rapport au monde[40] », la « dénudation de la réalité empirique » qu'évoque ici Dumont, voilà ce que la technique traditionnelle rend, elle, impossible. Car, si « la tradition n'est pas synonyme de répétition mécanique », si elle est même « en mouvance continuelle », il n'en demeure pas moins que l'homme traditionnel « est un empiriste à court terme » et que « l'horizon de l'action, *le long terme*, est laissé à la tradition », « la technique, le travail, la lutte contre la rareté n'[ayant] pas assez de portée pour contester la tradition et rendre l'homme à la nudité de sa conscience, d'une conscience qui serait aux prises avec les dures nécessités d'instaurer le sens[41] ».

Au risque de me répéter, cette contestation de la tradition ne s'est pas accomplie du jour au lendemain, elle s'est étalée sur plusieurs siècles, se consolidant au fur et à mesure de ses empiètements. Dumont ne la qualifie pas moins de véritable « révolution par laquelle la société empirique a pris la première place par rapport à la société idéale ». Celle-ci – qui correspond, dans le vocabulaire dumontien, à *la culture seconde* –, « au lieu d'être accueillie comme un avènement », deviendra « une tâche à poursuivre[42] ».

---

39. LH164 (OCI88-89).
40. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 283, note 1.
41. DOE274 et 275 (OCI333 et 334). Plus loin, dans le même ouvrage, Dumont précise : « Dans le labeur traditionnel, les innovations de tours de mains sont fréquentes, mais elles ne compromettent pas les signes stables où sont enfermés conventionnellement les procédés. Étroites sont les limites où la fabrication peut déployer ses suggestions pour la construction de nouveaux objets. La proximité de l'esprit et de la matière est très grande […]. Les structures globales de l'esprit sont conférées de l'extérieur par les traditions ; le travail est une sorte de récapitulation, d'actualisation d'un sens déjà dégagé avant lui. Du côté de l'objet ne viennent que des signaux ; la nature ne s'offre pas comme totalité objective à constituer. Tout se passe comme si l'esprit et l'objet étaient des données […] » DOE293-294 (OCI344-345).
42. LH163 (OCI88).

Aussitôt une question surgit eu égard à la problématique du déracinement mise ici en avant : en quoi cette « dénudation de la réalité empirique » constitue-t-elle un déracinement ? Ne devrait-on pas, au contraire, y voir la découverte ou la reconnaissance par l'homme de ses racines terrestres, sa réconciliation, si longtemps différée par « l'aliénation religieuse », avec sa condition d'habitant de la terre ? Si, comme Dumont lui-même y insiste, les valeurs du bourgeois n'ont plus « la forme concrète et stable d'une société superposée à celle de la vie empirique », si « la bourgeoisie dépouille les comportements du revêtement des coutumes », si, avec elle, « les situations empiriques », au lieu « d'être ramenées à des fonctions déterminées par un foyer collectif de modèles et d'idéaux », « reprennent leur autonomie[43] », alors ne devrait-on pas en conclure, en toute logique, que, bien loin d'amorcer un processus de déracinement, le bourgeois médiéval est celui qui, en s'affranchissant de la tutelle religieuse et en s'engageant résolument dans le monde, s'enracine plus qu'aucun autre type d'homme ne l'avait fait avant lui ?

S'enraciner : il est vraisemblable que telle fut l'intention plus ou moins consciente du bourgeois médiéval, cet ancêtre de l'homme moderne. Sauf que, pour dénuder la réalité empirique, pour en dégager la logique immanente, pour en décomposer et en recomposer les éléments, il fallait d'abord la soustraire aux coutumes et aux traditions qui la recouvraient et lui conféraient d'emblée une signification. « À l'homme, la signification de l'univers vient de l'extérieur, de l'enchantement des symboles naturels et de ce prodigieux stock social de savoir que sont les coutumes [...] la technique n'a pu donner lieu à une extension prodigieuse de la connaissance analytique qu'en se dissociant de cette autre connaissance spontanée, symbolique surtout celle-là, par laquelle le monde a d'emblée un sens pour l'homme[44]. »

C'est à cette dissociation que va s'employer au fil des siècles, lentement et opiniâtrement, le bourgeois, qui, loin de se réconcilier avec le monde tel qu'il lui est donné, avec un monde qui « a d'emblée un sens », en sera plutôt le grand désenchanteur ; et, s'il le désen-

43. LH165 et 163 (OCI88 et 89).
44. LH121 et 122 (OCI62 et 63).

chante, s'il en conteste le sens premier, c'est pour en faire un projet[45] – ce que Hannah Arendt appelle pour sa part un « *processus* », qui « ne peut continuer qu'à condition de ne laisser intervenir ni durabilité ni stabilité de ce monde, et d'y réintroduire de plus en plus vite toutes les choses de ce monde, tous les produits du processus de production[46] ». Bref, selon Dumont :

> L'histoire de la bourgeoisie occidentale fut d'abord, en effet, la délimitation progressivement élargie d'une aire historique où, au lieu d'être accueillie comme un avènement, la culture seconde devenait une tâche à poursuivre […]. Progressivement, le monde cesse d'être un donné ; il n'est plus suspendu à quelque double de lui-même où les situations et les actions prenaient auparavant leur sens. Le monde est chose à faire et, les valeurs étant devenues évanescentes, le pouvoir peut s'exercer à partir de sa seule initiative[47].

Autrement dit, « la dénudation de la réalité empirique », qui est la condition fondamentale du développement de la science et de la technique modernes, n'est possible, comme l'a si fortement souligné Hannah Arendt, qu'à la condition que « l'homme sacrifie son monde et son appartenance-au-monde[48] », c'est-à-dire la culture telle qu'il l'a reçue. « En s'émancipant, c'est de la culture que la technique s'éloigne », affirme Dumont[49].

L'INVENTION DU TÉLESCOPE ET LA DÉCOUVERTE DU POINT D'APPUI D'ARCHIMÈDE

Quand cette émancipation s'est-elle réalisée ? Quand l'homme a-t-il sacrifié son monde et son appartenance-au-monde ? Quand s'est-il culturellement déraciné ? Quand, autrement dit, est-il devenu à proprement parler *moderne* ? Les pages qui précèdent tendent à

---

45. Selon Rémi Brague, la notion de projet serait l'une des plus décisives de la modernité : « Le *projet* entraîne un *rejet*. Il déverse ce qu'il expulse dans la catégorie de "Moyen Âge", vide et voulue comme telle, poubelle universelle, toujours ouverte à de nouveaux contenus qui, même apparus pendant la modernité, seront dénoncés comme marquant le pas par rapport au projet, et donc comme des rémanences "médiévales" » (*Le Règne de l'homme*, *op. cit.*, p. 13).
46. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 288.
47. LH163 et 165 (OCI88 et 89).
48. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 288. « L'accroissement du pouvoir de l'homme sur les choses, écrit encore Arendt, vient [...] de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit de l'aliénation par rapport au monde », p. 283, note 1.
49. AAH222 (OCII199).

montrer que, pour Dumont lui-même, le devenir moderne de l'homme s'est accompli sur une très longue durée, que le déracinement de la culture remonte loin en arrière, aussi loin que dans le mouvement communal des XIe et XIIe siècles. Néanmoins, il est difficile d'admettre que tout était joué dès cette époque lointaine et que la tendance que l'on peut déceler, aussi lourde qu'elle nous paraisse rétrospectivement, fut dès lors irréversible. C'est sans doute en partie pourquoi Hannah Arendt – convaincue par ailleurs que « ce ne sont pas les idées [mais] les événements qui changent le monde[50] » – invoque trois événements survenus au seuil de l'époque moderne et qui en auraient fixé le caractère définitif, à savoir la découverte de l'Amérique et l'exploration du globe qui s'ensuivit, la Réforme qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, amorce le double processus de l'expropriation individuelle et de l'accumulation de la richesse sociale et, enfin, l'invention du télescope et la science nouvelle qu'elle inaugure et selon laquelle la nature terrestre est appréhendée du point de vue de l'univers[51].

Parmi ces trois événements, c'est le dernier qui, selon elle, aurait été de loin le plus décisif. « Comme la naissance dans la crèche, qui ne signifiait pas la fin de l'antiquité, mais le commencement d'une chose si parfaitement nouvelle que rien, ni peur ni espérance, ne pouvait la faire prévoir, ces premiers regards jetés sur l'univers au moyen d'un instrument à la fois adapté au sens de l'homme et destiné à leur dévoiler ce qui aurait dû à jamais leur échapper, allaient créer un monde entièrement neuf et déterminer le cours d'autres événements qui, avec plus de bruit, donneraient naissance à l'époque moderne[52]. » Cette primauté qu'Arendt reconnaît à la découverte du télescope semble d'ailleurs endossée par Alexandre Koyré, qui, dans l'avant-propos de son célèbre ouvrage sur le passage du « monde clos à l'univers infini » (*From the Closed World to the Infinite Universe*), fait observer que, par-delà tous les jugements que l'on a pu porter pour caractériser la révolution ou la crise du XVIIe en Europe, force est d'admettre que cette crise procède d'« un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme [...] a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, *a perdu le monde même* qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir,

50. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 307.
51. Voir *ibid.*, p. 279 et suiv.
52. *Ibid.*, p. 290.

et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales, mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée[53] ».

Mais comment l'homme est-il arrivé à faire le deuil de sa place dans le monde ? Comment a-t-il échappé au désespoir où risquait de le plonger le « silence éternel de ces espaces infinis » qui soulevait l'effroi de Blaise Pascal ? Comment fut résolu – si tant est qu'il le fut vraiment – le problème lié à la découverte du point d'Archimède, à savoir que « ce point hors de la Terre fut trouvé par une créature terrestre, qui s'aperçoit qu'elle vit dans un monde non seulement différent mais sens dessus dessous (*topsy-turvy*) dès qu'elle essaie d'appliquer aux réalités de son environnement sa conception universelle du monde[54] » ? Bref, comment, et par quoi, l'homme encore médiéval a-t-il remplacé ses conceptions fondamentales du monde et les structures mêmes de sa pensée, devenant par le fait même, pour le meilleur et pour le pire, un homme moderne ? Selon Arendt, Descartes est celui qui trouva la solution au problème posé par la découverte du point d'Archimède, en transportant celui-ci dans l'homme lui-même, en choisissant « comme repère suprême le schéma de l'esprit humain qui se donne réalité et certitude à l'intérieur d'un cadre de formules mathématiques qu'il produit lui-même[55] ». Ainsi, sans changer de place, tout en demeurant une créature terrestre, l'homme métaphysique de Descartes en vient à occuper un point d'appui universel, un point qui n'est pas un point réel dans l'espace, mais un lieu idéal qui permet à l'homme de se dédoubler et de se voir, de s'abstraire en esprit de son lieu naturel et d'intervenir sur lui et sur sa propre condition d'existence terrestre[56].

---

53. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, [1957] 1973, p. 10-11 ; l'italique est de moi.
54. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 320.
55. *Ibid.*, p. 320.
56. Plus de soixante ans après la publication de *The Human Condition* (*Condition de l'homme moderne*), les dangers qu'Arendt associait au transfert du point d'Archimède dans l'homme lui-même demeurent plus que jamais d'actualité. Que l'on en juge par cet extrait : « Sans nous tenir réellement, dit Arendt, en ce point dont rêvait Archimède (*dos moi pou stô*), liés encore à la Terre par la condition humaine, nous avons trouvé moyen d'agir sur la Terre et dans la nature terrestre comme si nous en disposions de l'extérieur, du point d'Archimède. Et au risque même de mettre en danger le processus naturel de la vie, nous exposons la Terre à des forces cosmiques, universelles, étrangères à l'économie de la nature » (*ibid.*, p. 295). Ajoutons, ne fût-ce que pour illustrer la remarquable perspicacité philosophique d'Arendt, cet autre extrait, tiré du dernier chapitre de *La crise de la culture*, « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme » : « Dans la logique de ce développement [de la science moderne], l'effort pour conquérir l'espace

Cela dit, un siècle avant Galilée et Descartes, donc avant même la révolution scientifique moderne, un autre homme avait procédé à une semblable distanciation aliénante, mais par rapport à la Cité politique. « Avec Machiavel, le "philosophe" est totalement extérieur à la cité. Il la comprend mieux qu'elle ne se comprend elle-même […] la cité est devant lui comme une totalité close, qu'il comprend complètement parce qu'il lui est complètement extérieur. Cette position qu'occupe Machiavel est radicalement nouvelle dans l'histoire de la philosophie et de la politique[57]. »

Cette nouvelle position épistémologique que Nicolas Machiavel adopte, dès les années 1515, ne préfigure-t-elle pas, dans le domaine politique, le transfert dans l'esprit humain du point d'Archimède que l'invention du télescope au début du XVIIe siècle aurait rendu possible selon Arendt ? Ce qui relativiserait quelque peu l'importance que celle-ci attribue à l'invention du télescope ainsi qu'aux autres événements qu'elle place à l'origine de la modernité. D'ailleurs, les événements historiques, aussi imprévisibles soient-ils, ne sont-ils pas toujours interprétés à la suite d'autres événements, à la lumière de certains présupposés, à partir d'un certain point de vue et de certaines questions, d'une certaine *référence*. Impossible de remonter la chaîne de causalité jusqu'à un événement historique qui marquerait décisivement la rupture avec une époque et le commencement d'une autre. Aussi faut-il récuser ici toute forme de déterminisme historique, toute idée d'une « ruse de la raison ». Dans son « Esquisse d'une théorie de la civilisation », qui vient clore son maître ouvrage, Elias invite ses lecteurs à se défaire des « habitudes de pensée qui ramènent tout à l'alternative "rationnel" ou "irrationnel", "esprit" ou "nature" », afin de considérer plutôt les phénomènes d'« interdépendance entre les hommes », cette « interpénétration fondamentale des plans et des actes humains [qui] peut

---

signifie que l'homme espère qu'il pourra aller jusqu'au point d'Archimède qu'il a anticipé par sa seule force d'abstraction et d'imagination. Pourtant en faisant ce voyage, il perdra nécessairement l'avantage qui est le sien. Tout ce qu'il peut trouver, c'est le point d'Archimède relatif à la terre, mais, une fois atteint et acquis ce pouvoir absolu sur son habitat terrestre, il aura besoin d'un nouveau point d'Archimède et ainsi de suite *ad infinitum*. Autrement dit, l'homme ne peut que se perdre dans l'immensité de l'univers, le seul véritable point d'Archimède étant, par-delà l'univers, le vide absolu » (*La crise de la culture*, Paris, Gallimard, « Idées », [1961] 1972, p. 353).

57. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 45.

susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées[58] ».

Qu'est-ce à dire, sinon que c'est la *pluralité*, condition humaine de l'action selon Arendt elle-même, qui serait ici en cause ; c'est le « réseau des relations humaines avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions[59] » qui aurait suscité « des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées », en l'occurrence celles qui formeront le cadre de la culture moderne. « Au début des temps modernes, il a fallu, dit Dumont, que s'instaurent des attitudes particulières envers le monde pour qu'un nouvel univers d'intelligibilité, un nouveau sujet épistémique prennent place et légitimité. Par la suite, les grandes révolutions scientifiques ont été des révolutions de cultures[60]. »

Quelles seraient donc ces « attitudes particulières envers le monde » ? Y aurait-il déjà en elles quelque trace de ce « ressentiment existentiel » qu'Arendt et Heidegger, au dire de Dana Villa, imputent à l'humanité moderne[61] ? Cacheraient-elles au tréfonds d'elles-mêmes, avant la science moderne et la suscitant, un désir de vérité dont Dumont lui-même ira jusqu'à dire qu'il « tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes[62] » ? Hypothèse plausible, mais invérifiable. Vaut mieux s'en tenir à une perspective plus modeste, à ces attitudes particulières décrites précédemment et qui toutes renvoient à une prise de distance de l'homme par rapport au monde. Mais à une prise de distance au sens le plus fort du terme, au sens où l'entendait Heidegger dans un passage que cite du reste Fernand Dumont : « Le monde en tant qu'image conçue ne devient pas de médiéval, moderne ; mais que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps modernes […]. Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace

58. *La Dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 183.
59. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 207.
60. IT277-278 (OCIV399).
61. « Le véritable problème, pour Heidegger comme pour Arendt, c'est, soutient Dana R. Villa, le ressentiment existentiel qui a conduit l'humanité moderne à se considérer comme extérieur au monde et à s'attribuer une position à partir de laquelle disposer de ce dernier » (*Arendt et Heidegger. Le destin du politique*. Traduit de l'anglais par Christophe David et David Munnich, Paris, Éditions Payot et Rivages, [1996] 2008, p. 355).
62. AAH79 (OCII70).

de mesure et d'accomplissement pour la possession et la maîtrise de l'étant dans sa totalité[63]. »

Ce qui en même temps commence, c'est le problème de la culture moderne, celui qu'affrontera la théorie dumontienne de la culture comme distance et mémoire et dont *Le Lieu de l'homme*, en particulier, s'appliquera à montrer qu'il tient à la nature même de la culture et à la possibilité – ou la tentation – qu'elle recèle de rompre la dialectique qui la constitue entre culture première et culture seconde, entre milieu et horizon, c'est-à-dire la possibilité même du déracinement.

63. Heidegger cité par Dumont dans C251 (OCI591).

Deuxième partie

Une théorie de la culture

Chapitre IV

Qu'est-ce que la culture ?

De la « culture » chacun sait au moins deux ou trois choses. La première sera que le mot se prend en plusieurs sens ; et la seconde, qu'entre ces divers sens, le rapport n'est pas précisément simple et pacifié.

DENIS KAMBOUCHNER[1]

Sociologue, philosophe, théologien et poète, il est difficile de décider laquelle de ces « spécialités » définit le mieux Fernand Dumont. Lui-même ne semblait guère se soucier de pareille question. « Si ce que je cherche, disait-il, a quelque unité, je ne veux pas le devoir à une spécialité mais à des interrogations dont il faut essayer de faire voir les diverses résonances, fût-ce sous la forme d'un poème[2]. »

Il n'en demeure pas moins que, parmi toutes les interrogations que Dumont a fait « résonner », il en est une qui sous-tend toutes les autres et à laquelle chacune se rapporte de près ou de loin : qu'est-ce que la culture ? Il serait à peine exagéré d'affirmer que toute son œuvre s'ordonne autour du projet de construire une théorie de la culture en mesure de rendre compte de son déracinement à l'époque moderne.

1. « La culture », dans *Notions de philosophie III*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1995, p. 445.
2. « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 256.

Avant d'exposer cette théorie, et pour en faire mieux ressortir l'originalité, il me paraît nécessaire de brosser à grands traits la longue histoire du concept de culture, tout en mettant un peu d'ordre dans les innombrables définitions auxquelles il s'est prêté et se prête encore aujourd'hui. Car le moins que l'on puisse, c'est que le concept en question est polysémique. Dans leur ouvrage publié en 1952, *Culture : A critical Review of Concepts and Definitions*, Kroeber et Kluckhohn recensaient pas moins de 160 définitions du mot « culture », et il y a fort à parier que, quelques décennies plus tard, ce nombre n'a fait que croître, à telle enseigne que, comme le soulignait Louis Dumont, « il est bien difficile de parler de "culture" avec quelque rigueur ». Mais comment expliquer une telle difficulté ? Pourquoi n'arrive-t-on pas à produire une définition un tant soit peu univoque de la culture ? C'est que, explique le même Louis Dumont, « nous prenons le mot [culture] dans des acceptions différentes selon l'objet que nous avons en vue, et cela comporte des arrière-pensées diverses où l'on pressent l'influence des traditions nationales dont nous nous sommes nourris, de sorte que les cultures se croisent déjà sous le mot même de "culture"[3] ».

L'explication de Louis Dumont n'est pas fausse ; on pourrait même aller plus loin que ce qu'elle suggère, jusqu'à mettre en doute la pertinence du concept de culture : « La connaissance des autres cultures du présent et du passé, par les travaux scientifiques ou les médias de masse, donne à un Occidental l'impression que les mœurs et les coutumes sont tellement diversifiées qu'elles n'ont pas de densité profonde, qu'elles ne sont pas fondées en nature[4]. » Ainsi, non seulement la diversité des cultures expliquerait-elle la polysémie du concept de culture, mais elle aurait même pour effet de le disqualifier en tant que concept.

Ce n'est cependant pas à une telle conclusion que parvient Fernand Dumont. Il croit plutôt que la relativité des cultures témoigne de la résistance que l'institution de la culture continue d'opposer à une certaine forme de conceptualisation, à un certain « désir de comprendre et de justifier par la cohérence de la connaissance[5] ». C'est la longue et sinueuse histoire de ce désir inassouvi

3. Louis Dumont, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour, Homo Aequalis II*, Paris, Gallimard, 1991, p. 17.
4. AAH296 (OCII266).
5. AAH296-297 (OCII266).

que je m'appliquerai à résumer dans ce chapitre. Pour ce faire, je m'inspirerai d'un certain nombre d'auteurs, notamment de Denis Kambouchner, Guy Rocher et Louis Dumont.

PETITE HISTOIRE DU CONCEPT DE CULTURE

Étymologiquement parlant, le mot français « culture » dérive du latin *cultura*, qui signifiait d'abord ce qu'il continue d'ailleurs de signifier dans son acception première en français, à savoir l'action de cultiver la terre, de tirer du sol les végétaux utiles à l'homme et aux animaux domestiques. C'est aux auteurs latins et en particulier à Cicéron que l'on doit l'usage métaphorique du mot *cultura* pour désigner, non plus seulement le travail de la terre, mais le travail de l'esprit ou de l'âme conçu comme un champ à ensemencer. Cicéron forgea l'expression *cultura animi* (culture de l'âme) qu'il identifia à la philosophie elle-même et, plus largement, à ce qui prit le nom d'*humanitas*, équivalent latin de la *paideia* grecque et de l'idéal humain ou humaniste qui s'y rattachait. La *paideia* ou l'*humanitas* – ce que les Allemands appelleront à partir de la fin du XVIIIe siècle la *Bildung*[6] – correspond en gros à ce que l'homme ne peut acquérir que par l'éducation de son esprit ou de son âme, qu'en vertu d'un travail sur soi qui vise tout à la fois *le bien-dire, le bien-penser et le bien-agir*, les trois principaux attributs de cet idéal classique ou humaniste qui a subsisté tant bien que mal jusqu'à notre époque, un idéal qui était encore celui que visaient les collèges classiques de ma jeunesse, mais dont « la mise en valeur, remarque pertinemment Kambouchner, […] n'est plus assurée désormais par aucune institution ni par aucun discours public[7] ».

Toujours est-il qu'il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle avant que le mot « culture » en son sens non matériel, métaphorique, réapparaisse dans les langues vulgaires de l'Europe. Et d'abord en allemand. En effet, c'est en Allemagne, et plus précisément chez les historiens allemands de la seconde moitié du XVIIIe siècle, que le terme *Kultur*, lui-même emprunté au français, fera son entrée sur la scène intellectuelle européenne, mais en prenant cette fois, comme

6. Que l'on pourrait traduire par *formation* ou *éducation*. On pense bien sûr ici aux fameux romans de la *Bildung*, dont le plus célèbre est sans doute *Der Zauberberg* (*La Montagne magique*) de Thomas Mann.
7. « La culture », *op. cit.*, p. 467.

le signale Guy Rocher[8], une connotation à la fois collective et romantique. Ce faisant, il va entrer en conflit avec le terme français de *civilisation*. Du point de vue de la *Kultur* allemande, dépositaire des valeurs spirituelles propres à l'Allemagne, la *civilisation* est la chose des Occidentaux et désigne essentiellement le progrès matériel, scientifique et technique, bref tout ce que pourfendra le citoyen de Genève dans son *Discours sur les arts et les sciences*. Car Jean-Jacques Rousseau, aussi français qu'ait été le milieu intellectuel dans lequel il évolua, n'en fut pas moins le grand contempteur des Lumières françaises et de la conception civilisationnelle de la culture qu'elles véhiculaient, en même temps que le grand inspirateur du romantisme allemand[9].

Entre la *Kultur* allemande et la *civilisation* française, il y a toute la distance qu'évoque Louis Dumont quand il oppose le Français qui dit : « Je suis un homme par nature et Français par accident » et l'Allemand qui affirme de son côté : « Je suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'Allemand[10] ». Et Louis Dumont d'ironiser à propos du Français qu'il est pourtant (bien qu'il fît carrière aux États-Unis et écrivît en anglais), en remarquant que, si le Français parle ainsi, s'il se considère comme homme d'abord, c'est qu'il « identifie naïvement sa propre culture à la culture universelle [et] ne reconnaît pas la réalité de cultures autres que la sienne[11] ». Pourquoi cet aveuglement de la part du Français ? Parce que, souligne Louis Dumont, ce sont les valeurs françaises qui ont triomphé en modernité, les valeurs et les droits de l'individu célébrés par la Révolution française et qui se sont par la suite universalisés ou mondialisés.

Il y aurait par conséquent, du moins à ce stade-ci, deux manières distinctes, voire opposées, de concevoir la culture : d'une part

---

8. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise HMH, 1992 [1969], p. 103.
9. Dès le XVIIIe siècle, Rousseau a dénoncé l'homogénéisation culturelle qu'il voyait déjà à l'œuvre dans la *civilisation* européenne : « Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise ; il n'y a plus que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs, parce que aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière. Tous dans les mêmes circonstances feront les mêmes choses. » *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome III, 1964, p. 960.
10. Louis Dumont, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 15.
11. *Ibid.*

comme *Kultur* au sens allemand, qui correspondrait à une « perception holiste de l'essence de l'homme (je suis ce que ma communauté m'a fait) », et, d'autre part, comme *civilisation* au sens français et qui renverrait, pour prendre encore une fois les mots de Louis Dumont, au « plat rationalisme des Lumières, qui ne connaît que l'individu humain et l'espèce humaine, et croit à un progrès unilinéaire de l'espèce[12] ». Louis Dumont reconnaît toutefois que les choses sont plus compliquées, et que la distance entre ce qu'on pourrait appeler ces deux grands modèles ou paradigmes de la culture n'exclut pas l'interaction et l'interpénétration. Certes, admet-il, le paradigme individualiste est nettement dominant dans notre monde, le modèle *civilisationnel* de la culture s'impose depuis pas mal de temps déjà comme « le sens commun international » ou comme une « méta-culture[13] » (terme qu'utilisera également et dans un sens analogue, comme on le verra, Fernand Dumont) qui préside à la mondialisation actuelle. Toutefois, si l'universalisme abstrait et individualiste s'impose de plus en plus à l'échelle planétaire, il doit néanmoins composer partout, insiste Louis Dumont, avec l'*holisme*, avec la réalité sociale, avec le besoin inextinguible de socialité.

Ces remarques de Louis Dumont permettent de mieux comprendre cette synthèse du social et de l'individuel que Denis Kambouchner croit déceler dans le concept allemand de *Kultur*, c'est-à-dire « le fait que, si la *Kultur* a pour sujets immédiats les individus, elle ne peut sans doute s'accomplir qu'à l'intérieur d'une entité sociale ou politique, et comme marquant, *à travers* les individus, une évolution de cette entité elle-même ». En ce sens, « il est vain de chercher à dissocier la *Kultur* de la *Bildung*[14] ». Autrement dit, la seconde – la formation ou la construction de soi, l'équivalent de l'*humanitas* – serait indissociable de la première, de l'appartenance à une culture nationale, appartenance qui deviendra au XIXe siècle, avec le romantisme, le signe ou le critère premier de la *Kultur*. Celle-ci sera alors conçue moins comme un processus ou une progression vers une fin, que comme « un principe immanent d'une montée en puissance dont les conditions sont la reconnaissance de soi et la fidélité à soi[15] ».

---

12. *Ibid.*, p. 23.
13. *Ibid.*, p. 19.
14. « La culture », *op. cit.*, p. 455.
15. *Ibid.*, p. 457. On peut penser que c'est de ce concept de *Kultur* que s'inspirera l'idéologie nazie, en le caricaturant bien sûr.

Cet aspect de reconnaissance de soi et d'appartenance ne fera que s'accentuer lorsque la notion de culture sera reprise et redéfinie par les anthropologues anglais et américains de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Pour eux, note Guy Rocher, « la culture n'apparaît plus comme un progrès ou comme un devenir, mais comme un ensemble de faits[16] ». Ainsi, d'individuelle et normative qu'elle était auparavant chez les Grecs et les Romains – mais aussi chez les Français *civilisés* et, jusqu'à un certain point, chez les Allemands eux-mêmes –, la notion de culture va devenir, entre les mains des anthropologues, collective et descriptive, ce qu'elle était déjà dans une certaine mesure chez Herder[17], qui luttait contre l'idée d'un progrès unilinéaire de l'individu et de l'espèce au nom de la diversité des cultures.

Qu'est-ce que la culture au sens anthropologique ? Dans son *Introduction à la sociologie générale*, Guy Rocher en propose une définition concise qui souligne son caractère à la fois objectif et symbolique[18]. Objective, la culture l'est dans la mesure où elle fait exister des institutions qui, tels le mariage, l'argent, la loi, le langage, établissent des liens que chacun des membres d'une société donnée ressent ou est appelé à ressentir comme quelque chose d'*extérieur* et de *contraignant.* En ce sens, la culture paraît assez proche de ce que Durkheim appelait le *fait social*, qu'il concevait comme une *chose* en raison de la contrainte qu'il exerce sur les individus, une contrainte qui n'est pas toujours ressentie comme telle, qui l'est même assez rarement, mais dont il suffit d'enfreindre certaines règles sociales, certaines manières de penser, de sentir et d'agir, pour qu'elle se manifeste aussitôt. En même temps, cette objectivité de la culture n'est que *symbolique* ; elle repose essentiellement, comme le souligne Rocher, sur « un symbolisme de participation[19] ».

C'est sur ce symbolisme de participation que repose le *sentiment* d'appartenance de l'individu à une communauté donnée, un sentiment qui, sous certaines conditions, pourra se transmuer en

16. *Introduction à la sociologie générale, op. cit.*, p. 105.
17. « C'est Herder qui, selon Louis Dumont, nous a ouvert les yeux sur les cultures », en mettant en lumière « la richesse kaléidoscopique des cultures réelles dont le jeu contrasté constitue l'histoire de l'humanité » (*op. cit.*, p. 23). Voir Johann Gottfried Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité [1784-1791]*, Paris, Aubier et Montaigne, 1962.
18. *Introduction à la sociologie générale, op. cit.*, p. 111-113.
19. *Ibid.*, p. 112.

une véritable conscience identitaire, en ce que, comme on le verra plus loin, Fernand Dumont appelle la *référence*.

Notons enfin que cette dimension symbolique de la culture est constitutive de l'existence humaine, aussi bien collective qu'individuelle ; c'est en elle que se reconnaît la culture comme l'*autre* de la nature : « La culture est propre à l'homme parce que seul celui-ci a pu développer suffisamment la fonction symbolique […]. Au-delà du physique et du social, ou peut-être plus exactement à travers eux, la culture affirme sa fonction la plus fondamentale, qui est de permettre à l'homme de s'humaniser[20]. »

LES TROIS CONCEPTS DE CULTURE

Tâchons maintenant de mettre un peu d'ordre dans ces différentes acceptions du concept de culture qui ont jalonné son histoire. Pour ce faire, je prendrai pour guide la typologie que propose Denis Kambouchner dans son texte et qui repose sur la distinction entre trois sens du mot « culture », qu'il désigne par les lettres A, B et C[21].

Le sens A serait à la fois le plus large et le moins opératoire. Le plus large parce qu'il « se rapporte à l'humanité entière ». Le moins opératoire parce qu'il concerne les « conditions ou principes réels à partir desquels la culture humaine a été possible », c'est-à-dire le passage éminemment problématique de la nature à la culture. En ce sens, la culture ne peut en aucune manière être considérée comme « une réalité reconstituable à partir de l'observation » ; elle serait plutôt ce par quoi elle se distingue *ontologiquement* de la nature, cette distinction ressortissant essentiellement à l'ordre du symbolique. Aussi Kambouchner caractérise-t-il la culture au sens A comme « un objet philosophique (spéculatif)[22] », un objet dont il est certes possible d'« éclaircir la nature », mais sans qu'on puisse pour autant

20. *Introduction à la sociologie générale, op. cit.*, p. 122.
21. Les citations de Kambouchner qui suivent renvoient aux pages 445 à 453 de son texte « La culture », *op. cit.*
22. C'est, par exemple, à propos de cet « objet philosophique (spéculatif) » que Jean-Jacques Rousseau, dans son *second Discours*, invitait son lecteur à « écarter tous les faits » et à ne « pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Seuil, 1971, p. 212).

en connaître l'origine, qui, en termes dumontiens, renvoie à *l'absence*[23]. Si, en ce sens-là, l'homme est essentiellement culture, la culture est ce qui caractérise essentiellement l'homme. Raisonnement parfaitement circulaire. Mais cette circularité est sans doute inévitable, dès lors que la culture est vue comme « ce qui s'oppose à la nature », et cela si radicalement qu'il s'avère impossible de situer le point de départ de la culture, de retracer quelque part dans la nature le commencement ou l'origine de la culture. À ma connaissance, Rousseau fut le premier – à l'exception peut-être de Pic de la Mirandole – à faire de cette impossibilité le signe même de la grandeur de l'homme. D'après lui, l'homme est indéfinissable parce qu'il est *perfectible*, c'est-à-dire *libre* : libre de se transformer, mais aussi de se déformer. Sartre, si proche ici de Rousseau, dira de l'homme qu'il n'a pas de nature, mais qu'il est *liberté*, c'est-à-dire, selon sa célèbre formule, qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas. Autrement dit, l'homme serait doté du curieux pouvoir de néantiser, de s'arracher à toute définition de lui-même, de se changer, de se transformer. Or ce pouvoir-là, on peut penser qu'il était déjà implicite chez Descartes dans le projet de rendre l'homme non seulement « maître et possesseur de la nature », mais maître et producteur de la culture, donc de lui-même[24].

---

23. « Voulant retrouver la genèse de la culture, il [Jean-Jacques Rousseau] commence par récuser les phénomènes sociaux. L'absence est posée au départ d'une tentative pour expliquer la culture. » Rousseau, poursuit Dumont, « ne plaide pas pour l'arbitraire des préjugés. Il veut, par-delà la confusion des cultures, trouver le socle sur lequel s'édifient les cultures. Et il anticipe le moment où la raison, le *sujet en général*, pourrait s'identifier avec l'*origine* de toute culture. "Écartons tous les faits" équivaut d'une certaine façon au "je pense, donc je suis" de Descartes ». Sauf que, précise Dumont, « ce cogito n'est plus une expérience qui fût propre à Descartes, à Rousseau, à moi ou à quelqu'un d'autre. Il nous est présenté comme une expérience que la culture poursuit elle-même, en dehors de nous ». AAH228 (OCII 204-205).

24. Tel serait peut-être le sens fondamental de « la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes », pour évoquer à nouveau le titre du livre de Ferdinand Alquié. Cette « découverte » impliquerait la mise en question de toute définition de l'homme, car une définition de l'homme suppose ce que récuse à priori l'idée d'un humanisme métaphysique, à savoir une certaine stabilité du milieu humain, une certaine permanence de la culture. Autrement dit, l'ordre que nous, hommes modernes, créons ou croyons créer dans le monde par notre intervention sur lui, cet ordre qui est sans cesse à refaire, qui est à produire sans fin (aux deux sens du mot fin), cet ordre-là est, paradoxalement, ce dans quoi il serait le plus difficile à l'homme de se reconnaître, ce qui lui rend impossible la tâche de se définir, sinon comme pure liberté ou, pour reprendre une formule sartrienne, comme « passion inutile ».

Mais revenons à la typologie de Kambouchner. Ce qu'il dit du sens B du mot culture nous est déjà familier. C'est la culture au sens anthropologique, en tant que « culture d'une société donnée » conçue comme « une totalité intégrée », incluant l'ensemble « de ses coutumes, lois, croyances, techniques, formes d'art, de langage et de pensée ». Et Kambouchner de souligner, comme Rocher d'ailleurs[25], l'extension et l'atomisation croissante de ce concept anthropologique de culture qui en est venu à s'appliquer aux diverses composantes de la société moderne. Ainsi parle-t-on de culture bourgeoise, de culture populaire, de culture des jeunes, de culture d'entreprise, etc.

Quant à la culture au sens C, elle nous est également familière : c'est la culture au sens classique ou humaniste du terme, celle que cultivait « l'intellectuel » grec ou romain sous le nom de *paideia* ou d'*humanitas*, ou l'intellectuel allemand sous le nom de *Bildung*. Contrairement à la culture au sens anthropologique, elle n'est pas donnée du fait de l'appartenance à une société particulière, mais s'acquiert grâce à un effort intellectuel dont le « sujet premier est l'individu ». C'est en ce sens-là que Dumont parle de la culture comme d'une « *pédagogie*, une reconquête par l'homme de ce qui, de l'extérieur, l'interprète[26] ». La culture au sens C désigne donc ce processus d'éducation, mais aussi « le résultat réel ou idéal de ce processus dans le sujet qui s'y est activement prêté », résultat par lequel le sujet individuel accéderait à son humanité véritable en s'incorporant les grandes œuvres de l'esprit, et en se *distinguant*, par là même, dirait Bourdieu, de la *masse*.

Tels seraient donc, selon Kambouchner, les trois principaux sens du mot culture ou les trois grands concepts de culture, qu'il détermine en fonction de quatre paramètres : la signification, le statut épistémologique, la discipline et l'extension. Illustrons ça sous la forme d'un tableau.

25. *Op. cit.*, p. 111.
26. AAH11 (OCII7).

Les trois concepts de culture selon Denis Kambouchner

Signification	A Ontologique	B Anthropologique	C Humaniste (ou classique)
Statut épistémologique	Objet spéculatif et problématique	Réalité observable ou reconstituable	Valeur et fin (Axiologie et téléologie)
Disciplines	Philosophie	Sociologie et anthropologie	Études classiques, littérature, rhétorique
Extension	Humanité entière	Groupes humains	Individus

Chacun des trois concepts de culture posséderait donc sa signification propre, la ou les disciplines auxquelles il correspond, de même que son degré d'extension. La culture au sens A désignerait un objet spéculatif et problématique, quelque chose comme un ordre ou une condition ontologique ou transcendantale jamais donnée comme telle dans la réalité : la culture comme l'autre de la nature. Ainsi conçue, la culture concernerait l'humanité entière et donnerait matière à la réflexion philosophique. La culture au sens B correspondrait à la réalité observable de ces groupements humains auxquels s'intéressent des disciplines scientifiques telles que l'anthropologie ou la sociologie. Quant à la culture au sens C, si elle présente à première vue, de par sa visée d'universalité, une certaine ressemblance avec la culture au sens A, il reste que son sens n'est pas ontologique, mais axiologique et téléologique : il s'agit à la fois d'une valeur et d'une fin, ou d'un idéal à atteindre, par les individus.

Au vu d'une telle typologie, il serait tentant de conclure que les trois concepts de culture sont mutuellement exclusifs et n'ont entre eux aucun rapport. Or ce n'est pas à cette conclusion qu'aboutit Kambouchner, qui parle plutôt de « la manière très complexe et absolument *asymétrique* dont les trois sens (A, B et C) se rapportent les uns aux autres », une complexité qui n'aurait selon lui « aucune chance d'être simplifiée ».

C'est sur cette complexité que je voudrais attirer ici l'attention, et plus particulièrement sur l'asymétrie existant entre la culture au sens B et la culture au sens C, entre la culture dite anthropologique et la culture dite classique ou humaniste. De fait, comme le souligne Kambouchner, il s'agit plutôt d'une concurrence, puisque les deux

sens B et C « ne peuvent pas ne pas entrer instamment en concurrence ». Pourquoi ? Parce que, explique-t-il, si la culture au sens C correspond avant tout à une valeur, et la culture B avant tout à une réalité, il n'en demeure pas moins que « toute culture au sens B peut être créditée *a priori* d'une certaine valeur, comme réalisation particulière de la culture humaine (au sens A), ou seulement pour autant qu'elle est *nécessaire* à la population concernée ». D'où la « concurrence » entre la valeur de la culture C et la valeur de la culture B, une concurrence qui a donné lieu, en France, à de nombreuses « polémiques » entre « les défenseurs de la culture classique » et « les apologistes d'une conception extensive et pluraliste de la culture ».

Il y a une trentaine d'années, au Québec, une semblable polémique a opposé deux intellectuels de renom, François Ricard et Marcel Rioux, autour du livre d'Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*[27]. Dans cette polémique, Marcel Rioux, marquant son désaccord avec la conception étroite, principalement sinon exclusivement humaniste de la culture qu'il voyait à l'œuvre chez Finkielkraut, se posait en défenseur de la culture québécoise au sens anthropologique, alors que François Ricard, lui, se portant à la défense du point de vue de Finkielkraut, croyait plus nécessaire et plus urgent de défendre « *la* culture même », c'est-à-dire « la distance intérieure [par laquelle] chaque sujet tâche de s'abstraire de ses déterminations et d'aller vers une liberté, vers une responsabilité au moins possible[28] ».

Le débat entre Rioux et Ricard illustre bien la concurrence entre les deux sens ou les deux concepts de culture, anthropologique et humaniste, une concurrence qui, selon Kambouchner, « peut être considérée comme *originelle* » dans la mesure où, dit-il, « le mot de *culture*, dès lors qu'il a connu quelque fortune dans l'acception "spirituelle" […], *était promis* à devenir le lieu ou le symbole d'un

---

27. Voir François Ricard, « Marcel Rioux entre la culture et les cultures », *Liberté* (vol. 31, nº 2, 1989, p. 3-13). L'article de Ricard faisait suite à celui de Marcel Rioux, « Les frusques de la semaine et l'habit du dimanche », dans la revue *Possibles* (vol. 12, nº 3, 1988, p. 27-36).

28. François Ricard, *loc. cit.*, p. 12. Évoquant dans *Raisons communes* la conception humaniste de la culture défendue par Finkielkraut dans *La Défaite de la pensée*, Fernand Dumont reconnaissait que « ce vigoureux coup de semonce n'était pas inutile », en ajoutant toutefois que ce coup de semonce « peut entraîner de nouvelles méprises » et qu'il « est permis de se préoccuper du sort de la culture québécoise sans nécessairement prêcher pour le "cocon national" ou l'exclusive de la "culture comme origine" ». RC100-101 (OCIII623).

conflit philosophique, ou idéologique, qui compte en effet parmi les plus cardinaux de l'âge moderne ». Revenant quelques pages plus loin sur ce conflit cardinal de l'âge moderne, Kambouchner ajoute ceci : « *Dans l'ensemble* […], *on ne saurait dire que le rapport entre la culture au sens B et la culture au sens C ait été beaucoup éclairci*[29]. »

Kambouchner a raison : aussi « originelle » soit-elle, la concurrence entre la culture au sens anthropologique et la culture au sens classique ou humaniste n'a guère été « éclairci[e] ». Sauf chez Fernand Dumont ; mais, ignorant de la pensée québécoise comme le sont la plupart des intellectuels français, Kambouchner ne mentionne pas cette exception. Car le fait est que la théorie dumontienne de la culture se veut précisément une élucidation en profondeur du rapport entre les deux concepts de culture.

CULTURE PREMIÈRE ET CULTURE SECONDE CHEZ FERNAND DUMONT

À première vue, les concepts de *culture première* et de *culture seconde* que Dumont introduit, en 1968, dans *Le Lieu de l'homme*, ne sont que d'autres noms pour désigner respectivement, selon le schéma de Kambouchner, la culture au sens anthropologique (B) et la culture au sens classique ou humaniste (C). À y regarder de près, cependant, cette correspondance est beaucoup moins évidente, ne serait-ce qu'en raison de ce que recouvre le concept dumontien de culture seconde. En effet, s'il est vrai que celle-ci englobe les éléments qui caractérisent d'ordinaire la culture au sens classique ou humaniste, à savoir la littérature, l'art, la musique, etc., ce contenu n'épuise pas, il s'en faut de beaucoup, le concept de culture seconde. C'est d'ailleurs ce sur quoi Dumont lui-même insistait dans son introduction à *Chantiers* :

> C'est le soir. Vous vous rendez au théâtre, ou encore, sous la lampe, vous prenez un livre. Du coup, vous vous mettez en marge de l'écoulement des signes pour accéder à un autre monde où, en collaboration avec des acteurs ou un auteur, vous croyez survoler le sens de la vie. Privilège de l'homme cultivé que cette culture seconde ? Pas du tout. Pendant que vous assistez à la pièce ou lisez dans votre salon, d'autres sont assis au Forum ou attablés dans une taverne. Eux aussi se sont retirés des tâches habituelles pour célébrer ou contester le sens du monde. Ne sursautons pas à cette homologie de l'homme des biblio-

29. « La culture », *op. cit.*, p. 460. C'est moi qui souligne.

> thèques et de l'homme des tavernes ; les rites qui sont en cause supposent la même intention, le même dédoublement de la culture[30].

Ailleurs, lors d'une entrevue, Dumont reprendra cette étonnante « homologie », en soulignant que, pour lui, un match de hockey relève de la culture seconde, ce qui, admettons-le, n'a pas grand sens au regard de la définition de la culture classique, celle que son intervieweur désigne comme la culture avec un grand C. Mais justement, réplique Dumont, il ne s'agit pas de culture classique, mais de *culture seconde*, c'est-à-dire d'un concept qui « contient […] davantage que celui de culture avec un grand C[31] ».

Non seulement le concept de *culture seconde* diffère-t-il en extension de celui de culture classique ou humaniste, mais il ne possède pas non plus la même signification, puisqu'il s'inscrit dans une théorie qui vise à repenser en profondeur le rapport entre les deux cultures, entre la culture première et la culture seconde, en éclairant la nature et le sens de cette *concurrence originelle* qui à la fois les sépare et les unit. En effet, comme Dumont le précise dans la même entrevue, la concurrence entre culture première et culture seconde est constitutive de l'existence humaine :

> […] s'il y a coupure entre deux niveaux de culture, elle ne se situe pas entre la culture « ordinaire » ou populaire, d'une part, et la culture aristocratique ou élitiste, de l'autre. Il s'agit plutôt d'une coupure présente en toute vie humaine et qui sépare celle-ci en deux niveaux de culture, en deux cultures. On peut se demander maintenant pourquoi il existe deux cultures. C'est que l'homme est un être conscient qui ne vit pas seulement son existence mais qui la contemple, l'examine et essaie d'en tirer un sens[32].

Autrement dit, s'il existe bel et bien pour Dumont (ce qu'il admet volontiers en tant que sociologue) deux cultures, la culture populaire et la culture élitiste, cette dualité de cultures en présuppose cependant une autre plus fondamentale et qui rend la première possible à l'intérieur de chaque être humain, l'homme étant, pour Dumont, un être intrinsèquement double ou *dédoublé*, partagé entre « deux niveaux de culture » et de conscience.

C'est ce qu'il importe de retenir avant d'entrer dans *Le Lieu de l'homme*, à savoir que tous les hommes de toutes les sociétés passées

30. C12 (OCI405).
31. TH93.
32. TH94.

ou présentes vivent à ces deux niveaux, évoluent au sein de deux cultures : dans la culture première, que Dumont appelle aussi la culture comme *milieu*, et dans la culture seconde, qu'il nomme aussi la culture comme *horizon*. Il n'y a pas d'un côté la masse qui végéterait dans son *milieu* et, de l'autre, les *happy few* qui feraient de leur vie un *horizon*. Toute vie humaine, toute existence culturelle, toute culture se dédouble, est déchirée entre milieu et horizon[33] ; et toute vie humaine, toute culture essaie tant bien que mal de composer avec ce dédoublement, de surmonter cette dualité originelle et de lui donner un sens, en construisant des médiations, par exemple la fête ou un match de hockey, ou, si l'on est un artiste ou un intellectuel, les œuvres de l'esprit, la littérature, le poème, le tableau, autant d'*objets culturels* qui ont pour fonction de tenter de combler le vide au cœur de la conscience et de la culture, en en manifestant « l'inguérissable blessure ».

> De la brisure irrémédiable de la conscience commune à la propagande électorale, du tableau de Cézanne qui propose une autre nature à l'aimable gravure qui rappelle nostalgiquement les souvenirs d'enfance, de la vision cosmique d'Eisenstein au film sentimental qui fait pleurer les midinettes, il y a tous les dégradés possibles de la conscience irrémédiablement ouverte à la conscience plus ou moins réconciliée. Mais il y a aussi des stratégies multiples, incarnées toujours dans des objets qui expriment le dédoublement du monde et de la conscience, le dédoublement de la culture[34].

Mais concevoir la culture comme un dédoublement, n'est-ce pas reconnaître en même temps que « la culture est un projet sans

---

33. C'est ce que Julien Goyette, dans son livre par ailleurs éclairant sur la philosophie de l'histoire de Fernand Dumont, n'a pas très bien compris. « Il arrive, écrit-il, que Dumont embrouille lui-même les choses. C'est le cas, il nous semble, lorsqu'il décrit vaguement la culture première comme étant la "vie ordinaire" pour ensuite essayer de nous convaincre que des manifestations – qu'on aurait pourtant grand mal à exclure de la vie ordinaire – comme la conversation de taverne et la joute de hockey font partie intégrante de la culture seconde » (*Temps et culture. Fernand Dumont et la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 34, note 15). Que la conversation de taverne et la joute de hockey fassent « partie intégrante de la culture seconde », c'est en effet ce que Dumont affirme. Non pas cependant parce qu'il se plairait à « embrouille[r] lui-même les choses », mais parce que sa conception de la culture, qui rompt avec la conception classique, commande une telle intégration. Pour Dumont, il n'y a pas de culture qui ne soit soumise à la dialectique entre culture première et culture seconde, entre le milieu et l'horizon, l'horizon fût-il aussi « ordinaire » qu'un match de hockey.
34. LH85 (OCI40).

cesse compromis[35] » du fait qu'elle est toujours *virtuellement* déracinée, que le déracinement de la culture, dont j'ai retracé les principales étapes dans la première partie de ce livre, trouve sa condition de possibilité la plus originaire dans la culture elle-même, dans la dualité et la distance qui la constituent intrinsèquement ? Telle est la thèse sur laquelle repose mon interprétation de la pensée de Fernand Dumont. Outre qu'elle offre, selon moi, une clé de compréhension de la dialectique qui constitue le cœur de la théorie dumontienne de la culture, elle permet de faire ressortir les motifs d'inquiétude que Dumont nourrissait à l'endroit de l'orientation spécifiquement moderne de la culture. Car, s'il est vrai que le dédoublement est commun à toutes les cultures, plus qu'aucune autre la culture moderne, nonobstant la grandeur de ses exploits scientifiques et techniques, ou plutôt en vertu de ses exploits, tend, sinon cherche, à *actualiser* cette virtualité du déracinement inscrite au fondement de la culture. C'est en cela que, misant sur le déracinement au nom de l'homme lui-même, de son insondable liberté, la culture moderne lance un défi à la culture et à l'homme lui-même : celui de donner un sens à la distance par la mémoire. Ce défi constitue l'enjeu anthropologique fondamental de la théorie de la culture que fonde *Le Lieu de l'homme*, l'œuvre maîtresse de Fernand Dumont, dont il sera maintenant question.

35. LH25 (OCI3).

Chapitre V

La culture comme lieu de l'homme

S'il est, en définitive, quelque caractéristique essentielle de la culture actuelle, elle semble résider dans le sentiment d'un déchirement irréductible entre le monde du sens et celui des formes concrètes de l'existence.

FERNAND DUMONT[1]

Quand *Le Lieu de l'homme* paraît aux Éditions Hurtubise HMH en 1968, le Québec est en pleine Révolution tranquille et, comme ailleurs en Occident, la gauche québécoise a « le vent dans les voiles », selon la formule de Maurice Lagueux[2]. Forts de la complaisance, de la démission, voire de la complicité de leurs aînés, les jeunes adeptes de Marx – ou plutôt d'un certain marxisme, revu et corrigé par Althusser, Marcuse ou Mao – ont investi universités et cégeps, y propageant leur vision manichéenne du monde où s'affrontent les forces progressistes et les forces réactionnaires. Ainsi, la nouvelle parole politique dont la Révolution tranquille avait pu paraître un temps porteuse s'est-elle

1. LH27 (OCI4).
2. Qui a bien décrit, dans l'introduction à son essai *Le marxisme des années soixante* (Montréal, Hurtubise HMH, 1982) le climat de cette « belle saison » de la pensée critique au Québec.

dévoyée en cette langue de bois de la révolution prolétarienne, forme insidieuse de terrorisme intellectuel qui laisse finalement peu de place à l'expression des idées non étiquetées de gauche.

Tel est, en gros, le contexte où vient s'inscrire *Le Lieu de l'homme* et qui explique l'accueil ambigu que l'ouvrage va recevoir auprès de la jeune intelligentsia québécoise. Car l'auteur, qui jouit déjà d'une grande notoriété dans les milieux intellectuel et universitaire, a beau être issu du « peuple » et se vouloir socialiste, il n'est pas marxiste, ce qui a pour effet de le rendre immédiatement suspect aux yeux de la gauche bien pensante. Doublement suspect même, puisque, si Dumont n'est pas marxiste, il n'est pas non plus antimarxiste, chose difficilement concevable selon les critères de l'époque. Passerait encore, à la limite, s'il n'était pas un chrétien engagé. Péché capital en ces années d'anticléricalisme virulent, et que rien ne semble vouloir racheter, pas même la fermeté de la critique que Dumont adresse à l'institution romaine[3].

Ajoutons à ces graves dérogations à l'esprit du temps le caractère singulier de l'ouvrage et la difficulté que pose sa classification. A-t-on affaire à de la sociologie, comme on serait en droit de s'y attendre de la part d'un professeur de sociologie de l'Université Laval ? Ou bien à un essai philosophique, comme semblent le suggérer son titre et l'envergure du propos ? À moins qu'il ne s'agisse d'un ouvrage éclectique, ce que les antécédents poétiques et théologiques de l'auteur pourraient laisser croire ?

Bref, voilà un livre qui, à plus d'un titre, embarrasse et dont on arrive mal à définir le mode d'emploi. Encore ne peut-on passer sous silence le défi particulier que pose sa lecture. Car *Le Lieu de l'homme* est une œuvre difficile, exigeante. Non pas tant en raison de la vaste érudition qu'elle suppose ni parce qu'elle serait écrite dans un idiome accessible aux seuls initiés. Issu, comme on l'a vu, d'un milieu à « l'impitoyable silence » duquel il est parvenu non sans remords à s'arracher, Dumont sait trop le poids des mots pour en user avec une telle légèreté. Il les manie plutôt avec le respect de celui qui les a acquis de haute lutte, en les traitant selon la responsabilité qu'il se reconnaît envers ceux-ci en tant qu'écrivain engagé à « vaincre leur force d'inertie et leur donner pouvoir », comme lui-même l'écrivait dans l'appendice à *L'ange du matin,* son recueil

3. Dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne* paru en 1964. Je reviendrai plus loin sur ce livre.

de poèmes et premier livre paru en 1952. D'où cette rigoureuse concision de la phrase de Dumont, pour qui le langage n'est ni une fin en soi ni même un moyen d'expression, mais le lieu d'un déchiffrement, d'un incessant travail de remémoration[4].

LA CULTURE COMME « PROJET SANS CESSE COMPROMIS »

Le Lieu de l'homme… Mais qu'est-ce que l'homme ? « Le nom de l'Homme, souligne Pierre Manent, règne sur l'humanité présente avec une autorité et une ubiquité écrasantes, et jamais peut-être depuis Homère n'a été aussi peu explorée la question qu'il contient[5]. » Comme si, appréhendant l'abîme où cette question risque de le plonger, le philosophe lui-même s'en était détourné[6]. Pourtant, depuis les spéculations de Rousseau sur le passage de la nature à la société, nous disposions ou croyions disposer d'un critère pour penser l'avènement d'un ordre proprement humain. Au XXe siècle, dans la voie tracée par le citoyen de Genève, les sciences de l'homme, avec Lévi-Strauss notamment, se sont attachées à montrer que l'homme ne devient homme que par son appartenance à une culture. Toutefois, en même temps qu'elle s'employait à fonder cette hypothèse, ce que l'anthropologie mettait en évidence, c'est l'extraordinaire diversité des cultures et, partant, les différentes manières d'être un homme. Comment retrouver le visage de l'homme parmi toutes ses figures particulières ? Comment ramener à l'unité d'un principe synthétique ces ensembles hétéroclites de manières de penser, d'agir et de sentir, en sorte que soit fondée l'universalité des droits de l'homme, l'égalité essentielle de tous les hommes, de tous les temps et de toutes les cultures ?

Dès lors, la tentation sera grande de chercher cet universel dans une infrastructure sous-jacente aux cultures vécues, ou encore de concevoir une combinatoire logique des cultures en mesure de

4. Voir PO11-12 (OCV7-8).
5. *La Cité de l'homme*, *op. cit.*, p. 10.
6. Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont écrira : « Le savoir ne peut plus être *constatation* de l'homme ou du monde de l'homme. Aussi a-t-il dérivé vers des questions comme celles-ci : comment se fait l'homme ? Comment tente-t-il de se faire, comment se ferait-il si… ? Ce savoir est moins inspiré par la curiosité d'un objet que par l'"horreur du vide". » AAH244 (OCII219-220). À propos de cet effacement de la question de l'homme dans la philosophie contemporaine, voir également le livre d'Alain Renault. *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

rendre compte à la fois de leurs différences et de leur unité. Il n'y a pas que le structuralisme qui soit ici en cause. Chercher le ressort de la culture en deçà de la culture elle-même, ce fut le dessein des plus grands penseurs modernes : Hegel (l'esprit), Marx (les forces productives), Nietzsche (la volonté de puissance), Freud (l'inconscient), Heidegger (l'histoire de l'être), etc. Ainsi, après avoir défini au départ l'homme comme culture, le savoir moderne de l'homme fut-il amené peu à peu à réviser son postulat initial, quitte à la fin, par exemple chez Foucault, à déclarer caduque la question de l'homme.

Pour expliquer cette dérive, il ne suffit pas selon Dumont d'instruire le procès des sciences de l'homme devant le tribunal de la raison. « En toutes ces incertitudes, les sciences de l'homme ne font, souligne-t-il, que mimer la culture elle-même qui fournit les frontières et le modèle de leur précaire entreprise[7]. » Ainsi la difficulté de définir la culture témoignerait-elle de son irréductibilité au savoir qui prétend en rendre compte en la rapportant à quelque détermination en dernière instance, pour employer le vocabulaire marxiste de ces années-là. Que l'homme soit culture, cela signifie que celle-ci constitue le *lieu* propre à ses paroles et à ses actions, et que, par conséquent, c'est *en elle* qu'il faut chercher les raisons de cette crise du langage, de cette « errance de la parole collective[8] » que révèlent et dissimulent à la fois les sciences de l'homme. Or une telle recherche ne peut s'inscrire que dans le cadre d'une *redéfinition* de la culture, aussi déroutante que soit la théorie qu'elle implique du point de vue de l'épistémologie traditionnelle.

En définissant d'entrée de jeu, il est vrai un peu abruptement, la culture comme « projet sans cesse compromis[9] », Dumont n'a pas la prétention de lui arracher par quelque coup de force spéculatif son secret immémorial. Pas plus que quiconque, il ne sait d'où vient la culture, quand et comment elle est née. Ce qu'il sait, en revanche, c'est que, comme toute œuvre humaine, la culture est chose fragile et précaire. N'est-ce pas là du reste la dure vérité que dévoile la culture moderne à travers son projet de refaire le monde et la culture ? « Il se pourrait, écrit-il, que l'homme ait toujours cherché à se masquer la désarticulation essentielle des paroles par lesquelles il tente de fonder ses intentions dans le monde[10]. »

7. LH30 (OCI6).
8. LH45 (OCI15).
9. LH25 (OCI3).
10. LH64 (OCI26-27).

Ainsi, ce que, dans leur grande sagesse peut-être, les cultures anciennes avaient réussi tant bien que mal à se dissimuler à elles-mêmes grâce au mythe, à cette croyance *illusoire* en une permanence intangible, sacrée, de l'ordre social, est devenu, pour nous hommes modernes, l'évidence même. Nous savons la particularité, la relativité et la précarité de toutes les cultures, et ce savoir n'est pas sans effet sur notre manière d'habiter ou plutôt de ne pas habiter la nôtre. Il est notre tourment, notre « drame ».

Le mot, cher à Dumont, ne me paraît pas excessif pour désigner cette autorévélation de la culture, cette sortie de l'homme de sa « minorité » dont il était lui-même responsable (selon la formule kantienne) et son entrée dans l'histoire, dans l'expérience de la conscience de soi. Qu'implique en effet une telle expérience quant au rapport de l'homme au monde et à lui-même ? Quel est l'avenir pour l'homme qui découvre la vérité sur lui-même ? Déliée de l'optimisme des Lumières, soustraite au fantasme du progrès qui trop souvent encore sert à la désamorcer, la question nietzschéenne reprend ici ses droits. Elle hante littéralement *Le Lieu de l'homme*. Mais sans y rencontrer de surhomme à la fin pour prononcer son non-lieu. « La raison a, comme l'homme, besoin d'un *lieu*. Elle ne peut qu'échouer […] à vouloir se donner à elle-même sa propre histoire[11]. » La *désaliénation* de l'homme ne fonde pas la récupération de l'absolue disposition de lui-même que Nietzsche et Marx, entre autres, lui avaient prêtée, utopie à la mesure d'un Dieu mort. La crise du langage, qu'explore le premier chapitre de l'ouvrage, traduit l'épuisement d'une parole sujette d'elle-même et qui, en gagnant la liberté de définir le monde, a perdu son enracinement et, du même coup, sa raison d'être : « Nous voulons que la parole commence avec nous. Nous payons ainsi le prix de l'indéfinie liberté. Nous sommes des *individus*, chacun recommençant de tisser à neuf le fil du destin : se croyant libre de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de proférer le sens du monde[12]. »

Ce prix, c'est l'errance de la parole. Tels ces sans-abris traînant leur dénuement par les rues de nos villes, métaphore vive d'une commune et inavouable errance, l'homme a perdu sa maison. Sans doute n'était-elle qu'illusion, mais, aussi longtemps que l'homme croyait y vivre, elle le protégeait contre lui-même, le mettait à l'abri

11. LH43 (OCI13).
12. LH39 (OCI11).

de toutes ces questions désormais sans réponse et qui de l'intérieur le rongent. « La culture est donc moins que jamais la maison de l'homme », déclare Dumont, qui enchaîne aussitôt : « Malgré tout, elle reste son lieu, parce qu'elle est, à la différence de nos velléités individuelles, comme un objet inséré dans la vie des choses et du monde [...][13]. »

L'homme moderne a cru que, après avoir détruit sa maison, il lui serait loisible d'en rebâtir une nouvelle, à la mesure de sa liberté. Ce fut son illusion, dont s'est nourrie sa critique de l'illusion religieuse. Il ne peut y avoir de maison pour la liberté ; elle n'est qu'à ce prix. Sans abri dans un monde dont il sait que les chemins, pour les avoir lui-même ouverts et parcourus, ne mènent nulle part sinon à l'énigme qu'il est devenu pour lui-même, l'homme ne risque-t-il pas de se perdre au-dedans, de « couler dans les abîmes du moi[14] » ? Cette inquiétude sous-tend toute la réflexion de Fernand Dumont dans *Le Lieu de l'homme*[15]. La production de la culture se révélant de plus en plus comme une impasse, l'homme se retrouve aujourd'hui dans une situation semblable à celle du « promeneur égaré dans les bois » qu'évoquent les premières lignes de l'essai[16]. Et il n'a d'autre choix, s'il veut survivre, que de réapprendre à *habiter* la culture, à aménager son lieu, que, paradoxalement, il ne saurait faire sien qu'en renonçant à vouloir le produire.

LA CULTURE COMME DISTANCE

Ce lieu, qui n'est pas physique, mais, au sens le plus fort du terme, un lieu symbolique, est conçu comme la distance de l'homme à lui-même. La culture ne serait-elle dès lors qu'un autre nom pour la conscience, la projection de celle-ci dans des objets dits culturels ?

---

13. LH27-28 (OCI5).
14. LH207 (OCI114).
15. Une inquiétude qui n'est probablement pas étrangère à l'angoisse au sens heideggérien. En effet, à travers l'expérience de l'angoisse, l'homme, qui est pourtant un être-au-monde, un être de culture, découvre l'inquiétante étrangeté du monde, le « ne-pas-être-chez-soi » dans le monde, autrement dit, il prend conscience que la culture n'est pas sa maison. Comme le note Alexander Schnell : « Dans l'angoisse, [le *Dasein*] est plongé dans une "étrangeté (*Unheimlichkeit*]" qui dit précisément cette perte de son "être-chez-soi" » (*De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 81). Je dois cette référence à mon étudiant Jean-François Houle.
16. LH25 (OCI3).

Il est frappant que Dumont récuse cette équation typiquement moderne, cartésienne. Il la rejette formellement dans *Le Lieu de l'homme* : « La conscience se trouve prise dans les jeux de la culture, se découvrant dans la distance qu'elle instaure et dans la pressante nostalgie de la réconciliation qui l'anime par ailleurs[17]. » Est-ce à dire que la culture serait elle-même animée par une sorte de conscience ? Nullement : « Loin de nous l'idée qu'il puisse y avoir un cogito propre à la culture[18]. » Bien qu'elle possède une structure réflexive analogue à celle de la conscience et ne soit possible « que parce qu'elle est proposée à des consciences qui la vivent comme telle[19] », la culture n'en demeure pas moins irréductible à la conscience ; elle « nous place d'emblée dans la réciprocité de l'histoire et de la durée intime ; elle nous oblige à nous déplacer sans cesse d'un pôle à l'autre[20] ».

Le pivot autour duquel s'articule la culture réside donc au cœur de ce déplacement entre deux pôles, dans cette dialectique originaire dont le jeu se trouve de plus en plus neutralisé par ce que Dumont appellera plus tard « l'institutionnalisation généralisée de la culture », un phénomène que Hannah Arendt imputera pour sa part au surgissement de la « société » sur la scène publique[21].

Quoi qu'il en soit, un problème se pose : que la culture préexiste à la conscience et en conditionne l'exercice, cela ne condamne-t-il pas d'avance toute théorie de la culture à l'impasse, à n'être qu'une expression de la culture ? Apparemment. Sauf que, de concert avec

---

17. LH28 (OCI5).
18. LH76 (OCI34). Dans les pages du *Récit d'une émigration* où il est question du *Lieu de l'homme*, Dumont se fait plus explicite encore : « La culture est, pour ainsi dire, antérieure à ma conscience […] il n'est pas en mon pouvoir d'inventer langage ou société, puisque l'enquête ne saurait remonter à un commencement de la culture. Quand on l'a tenté, […] on fabriquait des analogues des mythes anciens […]. » Et Dumont d'ajouter un peu plus loin : « Évidemment, la culture n'est pas une matrice ou une réplique de l'esprit ; il n'y a rien de pareil à ce que Durkheim appelait "conscience collective" ; mais la découverte de soi n'est possible que par le travail de la culture ». RÉ153 et 154 (OCV347 et 348).
19. LH76 (OCI34). On pourrait évoquer ici l'exemple des « enfants sauvages », dont l'existence pose à elle seule la question de ce que serait un homme en dehors de la culture.
20. LH231 (OCI129).
21. Pour Arendt, « le statut objectif du monde culturel » est menacé par le développement de la « société », qui « monopolise […] la "culture" pour ses fins propres » (*La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 259). Je reviendrai plus loin sur le parallèle entre « l'institutionnalisation généralisée de la culture » chez Dumont et la désintégration de la culture par la « société » chez Arendt.

l'herméneutique contemporaine, Dumont donne à cet échec épistémologique une signification positive en subordonnant la conscience à la structure d'anticipation du comprendre propre à l'homme en tant qu'être-au-monde, habitant d'un lieu à partir (et non seulement au sujet) duquel il y a compréhension et interprétation. « Redisons-le : pour l'homme, le monde est d'emblée significatif. Il n'est pas devant nous comme une réalité étrangère. Nous l'appréhendons d'abord selon nos sentiments et nos désirs[22]. » Pourtant, et à l'instar de Paul Ricœur, Dumont se refuse à emprunter la voie ontologique ouverte par Heidegger et dans laquelle s'est engagé un Gadamer, qui oppose à la distanciation aliénante que postulent les sciences de l'homme le rapport primordial d'appartenance de l'homme au monde[23]. De son point de vue, pareille opposition demeure abstraite puisque ce n'est qu'à partir du « processus de dédoublement de la culture » qu'est possible la mise à distance qu'opèrent méthodiquement les sciences de l'homme. C'est du reste à la lumière de ce concept de « dédoublement » qu'il va établir son diagnostic sur la crise de la culture actuelle. Mais, avant de détailler ce diagnostic, il importe d'insister sur le rôle capital, heuristique, que Dumont attribue à la comparaison avec l'*autre*, c'est-à-dire avec les cultures prémodernes dans leur ensemble, qu'elles soient archaïques ou traditionnelles. Le critère qui rend possible une telle comparaison réside dans « la dualité de la culture [qui] est essentielle et commune aux formes diverses de sociétés[24] ». Autrement dit, il n'y a pas de culture qui ne soit à distance d'elle-même, à la fois milieu et horizon ; pas de culture où ne s'opère le dédoublement de la culture première, ce monde familier de l'action empirique, dans une culture seconde, ce monde parallèle où la culture première se donne une représentation d'elle-même. « Au départ, la culture première ne sépare pas le sens aperçu et le sens vécu, pas plus qu'elle ne dissocie l'événement et l'avènement. Ce n'est que par rapport à cette liaison préalable que deviennent possibles les disjonctions ultérieures qui sont à l'œuvre dans la culture seconde[25]. »

La mise au jour de ces « disjonctions ultérieures », de cette dialectique de l'événement et de l'avènement, constitue la clef de voûte de toute la réflexion de Dumont sur la culture. L'événement, c'est le

22. LH114 (OCI57).
23. Cette question sera abordée plus loin.
24. LH65 (OCI27).
25. LH260 (OVI148).

sentiment et la conscience de l'immanence du sens à l'histoire, la praxis, *la verità effettuale della cosa* (la vérité effective de la chose), pour parler comme Machiavel[26]. L'avènement, c'est, à l'opposé, le sentiment et la conscience de la transcendance ou de la préexistence du sens à l'existence. Or, ce que fait ressortir la « démarche en miroir[27] » qui s'accomplit tout au long des chapitres 2, 3 et 4 du *Lieu de l'homme* – qui s'intitulent respectivement « Discours culturel et stylisation », « La connaissance et l'action » et « Visions du monde et participation à la culture » –, c'est qu'il existe, dans l'histoire de la culture et de l'homme, deux grandes manières de négocier la distance entre l'événement et l'avènement, « deux façons de faire ou de supposer une signification du monde » qui ressortissent à « une logique plus radicale des variations de la culture en tant que situation de l'homme dans la temporalité[28] ».

Examinons de plus près cette démarche en miroir à travers l'analyse des trois modes de dédoublement de la culture décrits par Dumont : la stylisation, la connaissance et la participation culturelle.

LA STYLISATION

La « stylisation », un mot ou un concept qui n'apparaîtra plus guère sous la plume de Dumont après *Le Lieu de l'homme*, correspond à l'objet culturel lui-même. Elle caractérise le rapport primordial de la culture première et de la culture seconde, « la direction originaire du mouvement constitutif de la culture[29] » telle qu'elle se déploie dans l'œuvre d'art. Contrairement à la connaissance – ce mode de dédoublement qui, comme on le verra, implique une réduction du sens –, la stylisation, elle, est « reconquête d'un sens du monde[30] » par la contestation et le dépassement de la culture première, laquelle « dit d'abord, et d'une manière toute spontanée, ma première appar-

26. Machiavel, *Le Prince*, chap. XV.
27. Ainsi Louis Dumont caractérise-t-il, dans *Homo hierarchicus* (Paris, Gallimard, 1967), la méthode sociologique non évolutionniste que pratique Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, méthode dont Fernand Dumont serait à mon avis, avec Louis Dumont lui-même et Marcel Gauchet, l'un des héritiers les plus féconds.
28. LH239 (OCI135).
29. LH71 (OCI31).
30. LH66 (OCI28).

tenance au monde[31] ». Mais d'où viennent cette contestation et ce dépassement en quoi consiste la culture seconde ? De nulle part ailleurs que de la culture première : « La culture seconde est véritablement une implication : elle n'est pas un complément ajouté du dehors à la culture commune. C'en est comme le sens rendu explicite et, pour cela, réuni et concentré dans un nouvel élément[32]. » Dans ce nouvel élément – qui peut être un roman, un poème, un tableau, un film, etc. –, Dumont discerne « le mouvement constant de la culture » et « l'incessante visée de la vie », laquelle « n'a peut-être pas d'autre finalité que de produire l'objet culturel[33] ». Nul doute que cette idée ou cette thèse dumontienne est en phase avec le postulat herméneutique de Wilhelm Dilthey selon lequel la vie s'extériorise, produit des formes et est porteuse d'un « dynamisme créateur » qui « ne se connaît pas lui-même et ne peut s'interpréter que par le détour des signes et des œuvres[34] ».

Même s'il se défend bien de vouloir « *raconter* l'histoire de la stylisation », Dumont s'attache toutefois à cerner la logique de cette histoire en mettant en parallèle l'œuvre d'art moderne et le mythe archaïque, lequel, bien qu'il représente « un mode de stylisation à première vue fort éloignée de nos modernes œuvres d'art[35] », témoigne pourtant, comme celles-ci, de la dualité de la culture première et de la culture seconde, de l'« irrémédiable fissure » qui habite l'histoire des hommes. La différence n'en demeure pas moins frappante : dans le mythe, la fissure « est souvent masquée alors que nous essayons de la surmonter au sein d'une opposition devenue beaucoup plus radicale[36] ». Pourquoi l'homme des sociétés mythiques se masque-t-il le plus souvent la distance entre le temps quotidien et empirique, celui des travaux et des jours, et un temps des origines, « qui sert de norme au précédent et où celui-ci apparaît comme un perpétuel avènement[37] » ? Question on ne peut plus délicate. Comme Marcel Gauchet, Dumont invoque un « refus implicite de la nouveauté du temps[38] ». Un tel refus implicite procé-

31. LH75 (OCI33).
32. LH76 (OCI34).
33. LH86 (OCI41).
34. Voir Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 95.
35. LH87 et 88 (OCI41 et 42).
36. LH88 (OCI42).
37. LH89 (OCI43).
38. LH89 (OCI43).

derait-il de ce que Gauchet appelle une « décision sans décideurs » des sociétés archaïques, une décision contre l'historicité et contre l'État ? S'agirait-il d'un « choix non délibéré » visant à « s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée[39] » ? Oui et non. Oui parce que, pour Dumont également, le refus implicite de la nouveauté du temps est ce qui permettrait aux peuples archaïques d'asseoir fermement leur identité. Non parce que cette stratégie de refus, implicite ou inconsciente, de la nouveauté du temps, loin de leur servir à échapper à l'historicité, leur donnerait au contraire accès au *sens* même de l'histoire :

> On nous a appris, et nous y croyons spontanément comme à un dogme, que l'Occident moderne, et lui seul, avait découvert, le *sens de l'histoire*. D'une certaine façon, les peuples archaïques le possèdent plus que nous. Leurs mythes ne racontent-ils pas l'avènement des significations premières qui viennent à la rencontre de l'histoire des hommes ? […] C'est d'abord cela, l'histoire : un tissu où s'insèrent et se prennent au piège les intentions de chacun. Les peuples archaïques partaient résolument des significations ; pour eux, elles étaient le seul monde véritable, la seule histoire qui méritait d'être racontée et d'être vécue ; l'action n'avait d'autre raison ultime que de s'y rapporter. Elle ne devait pas être autonome[40].

En partant « résolument des significations », en récusant d'emblée l'autonomie de l'action, en neutralisant ses virtualités propres, le mythe, loin d'aliéner l'homme archaïque au monde, l'assure d'une proximité enchantée avec lui. « Le mythe se masquait, comme la société où il régnait, la portée de l'action et de l'événement : il croyait recevoir d'un *ailleurs* le sens du monde […]. Dès lors, donner un sens au monde, ce ne pouvait consister qu'à raconter l'avènement de l'ordre cosmique et de l'ordre social. L'objet culturel prolongeait le récit à sa mesure et il en partageait le dessein de restauration[41]. »

Qu'en est-il de l'objet culturel spécifiquement moderne ? À l'opposé de son équivalent archaïque, il résulte de la lente conquête de l'autonomie de l'action, de ce processus de déracinement dont j'ai reconstitué les étapes dans la première partie de ce livre. Ne recevant plus son sens d'un ailleurs, remettant au contraire en

---

39. Voir Marcel Gauchet, *La Condition historique*, Paris, Stock, 2003, p. 64-68. Je reviendrai dans le prochain chapitre sur cette question.
40. LH98-99 (OCI49).
41. LH105 et 98 (OCI53 et 48).

question les significations acquises, l'œuvre d'art moderne vise « à fonder l'histoire qu'elle appelle, à donner densité à l'espace mythologique où elle se meut, à réconcilier l'avènement et l'événement[42] ». Cependant, elle ne peut qu'échouer dans cette tentative. Non que l'œuvre ne se veuille en elle-même une sorte d'avènement, au contraire ; mais cet avènement – celui qu'imagine par exemple Rimbaud dans *Voyelles* – est toujours unique : chaque œuvre recommence indéfiniment la signification. De sorte que, si elle cherche bel et bien à dire « une autre histoire que celle de l'événement », elle « ne peut le faire parce qu'elle ne sait en trouver le terreau dans la réalité historique qui est la nôtre[43] ». En d'autres termes, événement et avènement, culture première et culture seconde, ont divorcé, si bien que « les œuvres surgissent et gravitent dans un ciel dont la carte nous échappe et c'est pourquoi elles nous paraissent si singulières, si irréductibles entre elles[44] ».

Pour Dumont, avant d'être celui de l'écriture et de la création artistique modernes, cet échec de la stylisation à reconquérir le sens du monde – à accéder à ce que Rimbaud appelait « la vraie vie » – est, plus radicalement encore, « l'échec de la lecture[45] », échec qui renvoie à un monde dont le sens est devenu illisible et à un temps qui, pour solliciter une fois encore la métaphore de Tocqueville, « marche dans les ténèbres ».

LA CONNAISSANCE

Il existe une histoire de la connaissance, comme il existe une histoire de la stylisation. Et, pas plus que celle-ci, Dumont n'a l'intention de raconter celle-là. Il s'applique plutôt à tracer un « vecteur » en mesure d'expliciter « la structure logique de l'action » et, par là même, d'éclairer le « passage d'un espace qui lui est fourni à un espace déterminé par elle[46] ».

Avant l'époque moderne, que ce soit dans la Cité grecque ou dans la vie paysanne traditionnelle, la connaissance ne déterminait pas son propre espace de jeu, ne s'appuyait pas sur la structure

42. LH110 (OCI56).
43. LH109 (OCI55).
44. LH145 (OCI77).
45. LH110 (OCI56).
46. LH119 (OCI61).

logique de l'action ; elle demeurait subordonnée à une compréhension plus globale du monde[47]. Cela se manifestait par-dessus tout sur le plan de la technique. La technique ancienne se caractérisait essentiellement par la confusion du sacré et du profane. Dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Dumont illustrait ainsi cette confusion : « Le poisson enfoui dans la terre au moment de la semence est-il un engrais ou un symbole de la fécondité ? Les deux à la fois, et d'une efficacité apparemment homogène[48]. »

Or, d'un point de vue moderne et technicien, une telle homogénéité du sacré et du profane, du symbole et du procédé, constitue « un intolérable syncrétisme[49] ». Moderne, je ne le suis en effet que pour autant que l'on m'a appris très tôt, au sortir de mon enfance animiste, à briser ce syncrétisme, à dissocier le profane du sacré. C'est de cette dissociation, de cette émancipation du profane et de l'empirique à l'égard d'une compréhension globale et sacrée du monde, que la science moderne tire sa spécificité et son extraordinaire puissance. La science dans sa démarche fondamentale consiste à investir la structure logique la plus essentielle de l'action, à la décomposer et à la recomposer, en détruisant l'espace où celle-ci était structurée par des coutumes et des conventions afin de construire à la place un nouvel espace, proprement technique, où l'action se trouve radicalement soustraite à « cette autre connaissance spontanée, symbolique surtout celle-là, par laquelle le monde a d'emblée un sens pour l'homme[50] ».

Ainsi, par rapport à la stylisation, qui vise à expliciter ou à reconquérir le sens du monde, la connaissance moderne, scientifique et technique, « inaugure un second mode de dédoublement de la culture » qui consiste, après avoir désentravé le réel de ses revêtements traditionnels, symboliques et religieux, à le « réduire » et à le

47. Dans la Cité grecque, on « considérait la technique et l'économie comme affaires de la vie privée : l'ingénieur, le technicien y étaient sans prestige. La vraie vie, l'existence la plus haute, c'était le monde de l'action et de la parole. Non pas de l'action technique, mais de l'action politique. Non pas du langage stéréotypé, mais de la parole qui discute, qui convainc et qui émeut ». LH121 (OCI62). Notons que ce jugement de Dumont sur la Cité grecque recoupe celui de Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* (*op. cit.*, chap. II, p. 31-90).
48. PCPC117 (OCIV70).
49. LH240 (OCI135).
50. LH122 (OCI63).

« fragmenter » pour mieux le recomposer[51]. C'est par là que la technique moderne peut accéder à sa dynamique propre, à sa logique spécifiquement empirique. C'est cette autonomisation et cet autodéploiement de la technique – un heideggerien dirait sa soumission à l'injonction du « commettre », à la « pro-vocation[52] » – qui vont engendrer un univers qui « s'offre à nous sous le visage d'une énorme noosphère » – un cyberespace, dirions-nous aujourd'hui. Cet univers « est bien, reconnaît Dumont, la nouvelle conscience de l'humanité », mais « elle n'est guère, en fait, celle des individus en particulier », lesquels, écartés « de plus en plus des possibilités de connaître[53] », ne sont plus que des usagers, des consommateurs passifs ou des spectateurs de la production technique du monde. Loin de se limiter au domaine du travail, cette « nouvelle conscience » a envahi la société dans son ensemble, dessinant une radicale opposition de la technique et de la subjectivité. « En somme, à mesure que la technique se développe en une conscience de plus en plus systématique, la conscience de l'homme concret en est expulsée[54]. »

Ce qui se trouve ainsi écarté des possibilités de connaître, c'est ce que Dumont appelle la culture première, cet ensemble stable et cohérent de manières communes de penser, de sentir et d'agir fondées sur la tradition et que chaque nouveau venu recevait du simple fait de sa naissance en un lieu du monde. Dans la mesure où

---

51. LH115 (OCI59). Décrivant la genèse de l'esprit scientifique moderne, le moment initial de la méthode, Ernst Cassirer a bien mis en évidence cette double opération de décomposition et de recomposition : « Pour expliquer un phénomène naturel, il ne suffit pas de le présenter dans son être […]. Ce n'est qu'en décomposant un événement apparemment simple en ses éléments, puis en le recomposant à partir de ces éléments qu'on parvient à le comprendre » (*La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, [1932] 1966, p. 49).
52. Chez Heidegger, la technique moderne, en tant qu'activité de pro-vocation et d'arraisonnement de la nature, occulte un mode plus originel et passif de la technique, un pro-duire de la poiësis dont l'homme ne serait pour ainsi dire que la sage-femme (voir « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958). Élucider le rapport que Dumont entretient avec la pensée de Heidegger exigerait des développements qui outrepassent les limites de ce livre. Dans son petit ouvrage sur la sociologie de Fernand Dumont, Michael A. Weinstein affirmait que « Dumont is most deeply an existentialist and, more particularly, a theistic existentialist who is a proper counterpart to Martin Heidegger ». Malheureusement, Weinstein n'étayait pas son affirmation (Voir *Culture critique. Fernand Dumont and New Quebec Sociology*, 1985, p. 43).
53. LH126 (OCI65 et 66).
54. LH127 (OCI66).

elles supposent une ouverture de plus en plus grande à la structure de l'*événement*, une attention à la praxis, la technique et la science modernes ne peuvent que remettre en question ce sens donné du monde, le sens conçu comme *avènement*. Cette remise en question s'est traduite, en Occident, par une érosion accélérée des milieux de vie, soumis à un processus de décomposition et de recomposition analogue à cette *rationalisation* dont le travail fut l'objet dans l'industrie moderne et qui « repose essentiellement sur la notion d'*information*[55] ». Par information, Dumont entend les signes et les repères qui configurent l'action technique. Dans les sociétés anciennes, ces signes et ces repères « étaient des conventions dont les fondements n'étaient pas approfondis pour eux-mêmes. Qu'il faille commencer telle opération agricole à la fête de sainte Anne, c'était là une "information" ; mais elle ne reposait sur aucun *système* abstrait de repères[56] ». L'évolution technique et scientifique moderne va consister pour l'essentiel à disqualifier cette information traditionnelle et à lui substituer une information fondée sur la « systématisation des signes et repères qui étaient auparavant laissés aux traditions des métiers et à l'initiative du travailleur[57] ». Cette information nouvelle, scientifique et technique, implique donc la remise en question du sens comme avènement. Mais, en même temps, elle se conçoit elle-même, à l'instar de la stylisation moderne, comme un nouvel avènement, comme « l'avènement d'un monde spirituel où nos conduites sont rendues à leurs authentiques paramètres ». Sauf que, appliqué à la culture commune, ce nouvel avènement avorte : comme nous ne le savons que trop, l'information scientifique et technique ne sert que la « production de gadgets et de pacotilles » où la science se met au service des « motivations les plus irrationnelles et les plus puériles de nos pratiques quotidiennes ». Après s'être voulue un progrès de l'esprit visant ultimement l'avènement d'une « nouvelle race d'hommes », « la science échoue devant la tâche d'accoucher d'une société nouvelle, d'une société qui serait profondément accordée avec la conscience critique et avec la visée de totalité que la science veut instaurer[58] ».

55. LH124 (OCI64).
56. LH125 (OCI65).
57. LH126 (OCI65).
58. LH139 (OCI73 et 74). Hannah Arendt a elle aussi amplement souligné cet échec de la science à engendrer une société nouvelle, notamment dans *Condition de l'homme moderne* et dans *La crise de la culture*.

En somme, bien qu'elle obéisse à une autre logique que celle de la stylisation moderne, la connaissance scientifique et technique aboutit à la même impasse, c'est-à-dire à « l'impossibilité de fonder la nouvelle histoire des hommes à laquelle elles invitent pourtant[59] ». Devant cette impasse, Dumont soulève des questions anthropologico-philosophiques fondamentales :

> Sommes-nous condamnés à ne retrouver le véritable lieu de l'esprit que dans un univers rêvé dont les objets culturels et la science ne seraient que les témoins épisodiques : débris épars de quelque désastre primitif qui aurait accouché de l'histoire, laquelle ne serait plus ainsi que l'interminable et absurde errance de notre exil ? Devons-nous accepter cette juxtaposition en nous de deux consciences et de deux langages irrémédiablement fissurés, ceux de nos rêves et ceux de nos aventures empiriques ? La culture que veulent fonder la stylisation et la connaissance est-elle de soi, lorsqu'elle revient à la culture commune, un avènement avorté et qui ne parvient pas à se conjuguer à l'événement ?[60]

Pareilles questions sont celles auxquelles nous confronte le déracinement de la culture à l'époque moderne. Car s'il est vrai, comme je crois l'avoir montré, que, pour Dumont, toute culture est *virtuellement* déracinée en raison du dédoublement qui la constitue intrinsèquement, la culture moderne se distingue cependant de toute culture antérieure dans la mesure où elle ambitionne d'*actualiser* cette virtualité, d'assumer le déracinement et la distance qu'il implique, non sans entretenir l'utopie d'y mettre fin un jour et de réconcilier l'homme avec lui-même. Sans doute, souligne Dumont, « [j]amais l'objet culturel et la connaissance n'ont vraiment été continus par rapport à l'histoire totale ». Reste « qu'aux temps anciens ils se profilaient sur un arrière-plan homogène, sur un *fond* où la signification avait figure d'ensemble : comme si le dédoublement de la stylisation et celui de la connaissance avaient révélé le sens par rapport à un texte préalable, et continu celui-là du monde. Pour nous ce fond s'est évanoui comme structure propre et explicite : la stylisation et la connaissance se révèlent comme dédoublements radicaux, comme recommencements absolus[61] ».

59. LH140 (OCI74).
60. LH140-141 (OCI74-75).
61. LH144-145 (OCI77).

LA PARTICIPATION CULTURELLE

Alors que les deux premiers modes de dédoublement de la culture sont des « processus partiels[62] », en ce sens qu'ils sont l'œuvre de sujets dotés de statuts particuliers, l'artiste ou le scientifique, le troisième mode, lui, concerne la société dans son ensemble, mais en tant qu'elle englobe des groupes aux horizons distincts : « les ensembles de la culture seconde, les humanistes explicites, sont disjoints de la culture commune par des mécanismes qui relèvent de la disparité des groupes et des hiérarchies sociales ». Or il importe, selon Dumont, de ne pas ramener cette différenciation des groupes à « des facteurs extérieurs à la culture » ; en elle, c'est « la *nature* même de la culture qui est […] aussi en jeu[63] ».

Quelle est donc la « nature » de la culture à l'époque moderne ? Avec cette question, nous retrouvons le problème évoqué au chapitre précédent à propos du conflit entre la culture au sens anthropologique et la culture au sens classique ou humaniste, un conflit que Denis Kambouchner considérait comme l'un des « plus cardinaux de l'âge moderne ». À quoi, selon lui, tenait un tel conflit ? Au fait, on s'en rappellera, que la culture au sens anthropologique, qui est en principe de l'ordre du donné, de la *réalité* observable, donc axiologiquement neutre en principe, en est venue à s'opposer à la culture classique ou humaniste et à revendiquer une *valeur* susceptible d'entrer en concurrence avec la valeur de celle-ci.

Comment expliquer cette valorisation de la réalité observable, de la culture au sens anthropologique ? Elle s'expliquerait, selon Dumont, à partir de la dissociation qu'entraîne la société moderne entre la participation sociale et la participation culturelle. Voyons cela de plus près.

Dans les communautés anciennes, fondées sur la tradition, la participation sociale était étroitement liée à la participation culturelle dans la mesure où la première renvoyait à la seconde, c'est-à-dire à un « ordre transcendant » qui fournissait des « modèles *a priori* » des rôles sociaux, comme si ceux-ci s'identifiaient à des « rôles de théâtre » pour lesquels la société eût servi de scène. Or, comme on l'a vu dans la première partie de ce livre, l'histoire de la bourgeoisie occidentale a consisté à remettre radicalement en question cet ordre.

---

62. LH149 (OCI79).
63. LH66 (OCI28).

« Désormais, écrit Dumont, participer à la société, [ce sera] d'abord reconnaître la diversité de l'événement, le poids des nécessités[64]. » Qu'advient-il dès lors des valeurs ? « N'ayant plus la forme concrète et stable d'une société superposée à celle de la vie empirique, les valeurs vont se réfugier dans la conscience. » C'est à l'*individu* que reviendra désormais la tâche de conférer un sens à son existence, « quitte à ployer sous le poids de ce devoir et à céder au vertige de la subjectivité ». En même temps, toutefois, afin que « n'éclate pas l'unanimité nécessaire aux collectivités », l'ordre des actions que le pouvoir prétend instaurer se voudra aussi « un ordre des valeurs ». Et Dumont de citer la célèbre formule du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, selon laquelle « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne sait transformer la force en droit et l'obéissance en devoir ». S'il ne sait, traduit Dumont, « transformer sa force en valeurs…[65] »

Comment lutter contre une telle transformation, comment surmonter l'arbitraire du pouvoir ? Pour réconcilier valeurs et pouvoir, les philosophes auront recours le plus souvent à un universel abstrait, à ce que Rousseau appellera la « volonté générale ». Ce qui revenait à « laisser entier le problème de l'enracinement et de la justification du pouvoir dans les sociétés concrètes[66] ». En somme :

> Le pouvoir s'affirme dans sa faculté de créer une consistance de l'empirique plutôt que comme un délégué du commun royaume des fins ; de son côté, la conscience cherche prise sur ses propres fondements. Dès lors, la participation sociale et la participation culturelle ne pourront suivre des voies étroitement parallèles. Et, comme phénomène collectif, la dualité de la culture s'en trouvera portée à un tout autre plan[67].

Quel plan ? Celui de la « concurrence » entre les deux cultures, entre ce que Kamboucher appelle la culture au sens B et la culture au sens C, une concurrence née de la désolidarisation du pouvoir et des valeurs, du divorce entre la participation sociale et la participation culturelle. D'où ce que Dumont reconnaît comme « le profond déchirement que suppose la condition de l'intellectuel » et qu'illustrerait le débat mentionné précédemment entre François Ricard et Marcel Rioux, le premier affirmant que la définition

64. LH162 et 163 (OCI87 et 88).
65. Voir LH163 à 167 (OCI87 à 90).
66. LH169 (OCI92).
67. LH163 (OCI88).

anthropologique de la culture contredit « la culture tout court », c'est-à-dire la distance, la lucidité et la responsabilité que celle-ci suppose, tandis que le second considère la définition classique ou humaniste de la culture comme une sorte de trahison du peuple, privé des bienfaits « culturels » de la science, des arts et de la littérature. Comment surmonter un tel déchirement, qu'incarne, selon Dumont, la figure archétypale de Jean-Paul Sartre, porteur de « tous les malaises accumulés par l'intellectuel depuis la destruction de l'ordre féodal » ? Sartre qui ne trouvera lui-même d'autre issue à ce déchirement que dans l'utopie de la société sans classes, où, un jour lointain, serait « effacée la marge entre le livre et son public », où « la situation de l'intellectuel deviendrait situation universelle[68] ».

À ce déchirement, à cette antinomie, les progrès de « l'organisation » participèrent puissamment.

L'ORGANISATION

De l'organisation, que Dumont désignera plus tard sous l'expression de « l'institutionnalisation généralisée » de la culture, on peut dire en première approximation qu'elle correspond au processus de « rationalisation » mis en lumière par Max Weber. En termes proprement dumontiens, l'organisation consiste plus précisément dans « la contestation de la culture comme *a priori* », à laquelle elle se « substitue comme cohérence et comme densité de l'empirisme[69] ». En ce sens, l'organisation n'est rien d'autre que la société moderne elle-même en tant que sa cohésion « ne relève pas de schémas fournis par un héritage culturel communément accepté, mais de stratégies, de calculs et de plans », tel un « organisme dont le fonctionnement obéirait aux « règles abstraites de la logique ou de l'équilibre, et auquel les individus seraient rattachés par des liens divers mais toujours à distance d'eux-mêmes[70] ».

Dans la société régie par l'organisation – la nôtre –, les individus seraient donc toujours organisés « à distance d'eux-mêmes », de leur subjectivité, laquelle serait affranchie par la vertu de la société elle-même, un tel affranchissement coïncidant avec ce que l'on appelle communément l'*individualisme*. Contrairement à l'individu

68. LH185 (OCI102).
69. LH195 (OCI107).
70. LH192 (OCI105).

de la société traditionnelle, soumis au contrôle constant de son milieu social et à des traditions qui laissent finalement peu de place à l'approfondissement de sa subjectivité, l'individu moderne serait libre d'explorer les sources de son moi, libre de conférer un sens à sa vie.

Or, dans ce meilleur des mondes, dans cette « ère du vide » que Gilles Lipovetsky naguère décrivait et peut-être célébrait[71], Dumont débusque « une prodigieuse illusion » :

> Nous avons le sentiment exaltant d'être libre, et infiniment plus que l'homme de la tradition. Nous pouvons élire nos intentions et faire jouer, dans ces options et ces refus, les infinies possibilités de notre moi. Mais ce sont là des jeux solitaires et en marge de l'histoire. Nous pouvons leur donner, pour nous seuls, toute la portée que nous voulons ; les organisations n'en retiendront, pour leur compte, que la force propulsive. Elles ne prétendent pas synthétiser nos valeurs ; elles se fondent sur de tout autres critères. La fonction tend sans cesse à se substituer à la fin ; chacun peut donc poursuivre son propre salut pourvu que l'énergie qu'il y met soit branchée de quelque manière sur les fonctions pour leur donner vie[72].

De cette substitution de la fonction à la fin, de la possibilité au contenu, l'argent représente, aux yeux de Dumont, l'exemple le plus net, car l'argent concerne moins « les valeurs que […] les moyens qui y font accéder », moyens qui peuvent « se transformer rapidement et suivant les exigences de la productivité », moyens qui incitent « à travailler tout en laissant à l'individu le soin de chercher les raisons pour lesquelles il travaille[73] ».

---

71. « Dès que l'individu n'est plus le moyen d'une fin extérieure mais est considéré et se considère comme fin ultime, les institutions sociales perdent leur aura sacrée. Tout ce qui procède d'une transcendance inviolable et se donne dans une hétéronomie de nature se trouve à plus ou moins long terme miné par un ordre social et idéologique dont le foyer n'est plus l'au-delà mais l'individu autonome lui-même » (Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1983, p. 307).
72. LH196 (OCI108).
73. LH197 et 198 (OCI108 et 109). « L'argent, soulignait de son côté Simone Weil, détruit les racines partout où il pénètre, en remplaçant tous les mobiles par le désir de gagner. Il l'emporte sans peine sur les autres mobiles parce qu'il demande un effort d'attention tellement moins grand. Rien n'est si clair et si simple qu'un chiffre » (*L'enracinement*, *op. cit.*, p. 63).

Mais où donc l'individu trouvera-t-il ses raisons ? Nulle part : le moi devra les *produire*[74]. Ce à quoi l'organisation viendra lui prêter main-forte, car l'organisation…

> suscite des motivations, des mécanismes de participation à ses propres entreprises qui sont bien de l'ordre de la culture ; par la publicité, elle modèle aussi des valeurs et des symboles. Elle contribue ainsi à réconcilier tant bien que mal la conscience avec ses rôles, à redonner quelque signification aux rapports des hommes entre eux, à meubler leur loisir. L'organisation prend donc le relais de la culture traditionnelle ; mais alors que l'élaboration de celle-ci était inconsciente, qu'elle se masquait ses innovations en se justifiant toujours par de lointaines origines, l'organisation fabrique ouvertement de la culture[75].

Cette fabrication de la culture par l'organisation, que l'on désigne généralement par l'expression « culture de masse », comporte cependant un reste que l'organisation ne parvient pas tout à fait à éliminer : le besoin de donner du sens à l'existence, l'inextinguible soif de valeurs. Utilisées, manipulées, modelées tant qu'on voudra par l'organisation, les valeurs lui préexistent pourtant comme nécessité de donner un sens à l'existence. Voilà ce que l'organisation parvient toutefois à dissimuler par son « emprise croissante sur les valeurs », par la « nécessité fatale qu'impose l'"industrie culturelle" de donner une cohérence à l'énorme quantité de ses produits[76] ». Cette exigence de cohérence s'impose même à l'égard des événements nouveaux, auxquels la tradition conférait jadis un sens *a priori* « en réduisant la nouveauté à une simple variation à l'intérieur de schèmes répétitifs[77] ». Qu'est-ce qui assurera ou tentera d'assurer cette cohérence maintenant que les traditions sont disqualifiées ? L'information. « Comme pour la technique, mais cette fois à la dimension de la situation globale de l'homme, […] l'information succède à la tradition[78]. » Sauf que, à la différence de celle-ci, l'information que sécrète l'organisation n'*informe* pas l'action, ne justifie pas le monde donné à l'homme : elle le donne plutôt en spectacle…

---

74. « Le moi se découvre peu à peu à mesure que se révèle la précarité de ses assises. Pour la première fois peut-être dans l'histoire, la culture apparaît clairement comme une tâche. Elle avait longtemps semblé être un lieu originaire où la conscience était prise d'avance à un monde humain. À l'époque où nous sommes, ce lieu, il faut le délimiter : ce monde, il faut le produire. » LH214 (OCI119).
75. LH214-215 (OCI119).
76. LH217 (OCI120).
77. LH219 (OCI122).
78. LH220 (OCI122).

> Les techniques de diffusion ont permis de dépasser les petites préoccupations du milieu immédiat, d'atteindre à une sorte de conscience planétaire, mais cette conscience est peut-être vaine puisque notre société n'a pas élargi dans la même mesure la possibilité pour l'individu d'agir effectivement sur un espace plus étendu que jadis. Accumulant les événements, soulignant sans cesse la diversité des opinions et des mœurs, l'information reconstitue tant bien que mal un univers, mais où l'homme ordinaire reconnaît difficilement la portée de ses actes. Il ne saurait y participer qu'en y ajoutant le commentaire verbal plutôt que le poids de son travail et de sa vie[79].

Un demi-siècle après la publication du *Lieu de l'homme*, à l'ère de la mondialisation de l'économie et de la culture, cette description de la société de l'information revêt un caractère quasi prophétique. Que les technologies de l'information nous fassent aujourd'hui accéder à une « conscience planétaire », cela est incontestable. « Mais, nous prévient Dumont, ce ne sont pas les enracinements sociaux des hommes qui sont ainsi portés au plan d'une symbolique collective : c'est leur négation même[80]. »

LA CULTURE COMME MÉMOIRE

On commettrait une lourde méprise sur le sens de la critique dumontienne en n'y voyant qu'un long détour pour mieux justifier à la fin le retour à la bonne vieille tradition, conçue comme seul remède possible à la crise de la culture actuelle. À cet égard, le dernier chapitre de l'ouvrage – « La culture en tant que conscience historique » – ne laisse subsister aucun doute : la reconduction pure et simple de la tradition ne peut être qu'un leurre, sinon l'une des mystifications auxquelles seront de plus en plus tentés de recourir des sociétés et des pouvoirs en mal d'unanimité. Non pas que la tradition se serait entièrement dissoute sous les projecteurs de la modernité et qu'il n'y aurait plus qu'à s'asseoir dans son TGV pour contempler « l'empire de l'éphémère ». Le sociologue Fernand Dumont est trop sensible au temps réel des sociétés pour souscrire à pareille dichotomie postmoderne[81]. « En tout cas, dit-il, jusqu'à

---

79. LH220-221 (OCI123).
80. LH 218 (OCI121).
81. Aussi sensible que Dumont à la profondeur de la coupure entre les deux temporalités, entre les deux mondes, Krzysztof Pomian n'en récuse pas moins comme lui une telle dichotomie : « Certes, pour profonde qu'elle soit, la coupure entre les deux mondes

notre époque, les durées traditionnelles ont coexisté avec les durées empiriquement déterminées. Et si celles-ci sont devenues de plus en plus envahissantes, leur juxtaposition avec les traditions est cruciale pour comprendre l'originalité de la culture moderne[82]. »

Cruciale, cette juxtaposition l'est également pour comprendre le sens et la portée de cette « nouvelle praxis sociale » que Dumont appelle de ses vœux à la fin du *Lieu de l'homme*.

Dans la société moderne, l'ordre qui préside à la vie commune ne relevant plus d'un principe sacré qui viendrait du dehors garantir le lien entre les hommes, « le sort de la culture » repose désormais sur la participation sociale et politique, il dépend de l'aménagement concerté du lieu de l'homme par des *individus* que, dans un cadre démocratique, rien ni personne (comme Rousseau l'avait souligné) ne peut *légitimement* contraindre. Mais qu'est-ce qui pourrait bien susciter une telle participation ? Dans les termes de Dumont : « À partir de quoi les hommes pourront-ils se représenter l'avènement de leur histoire ? » Quelles seront « les raisons profondes du rassemblement des hommes[83] » ?

C'est à cette question capitale – qui est au commencement de la politique moderne et n'a jamais été vraiment résolue, sinon dans l'abstrait par les doctrines du contrat social ou dans les faits par le totalitarisme – que veut répondre la notion de mémoire chez Fernand Dumont. Par mémoire, ce dernier n'entend pas d'abord la conservation de tel ou tel héritage du passé ; sa préoccupation porte avant tout sur la préservation du « mode d'appréhension de la temporalité que représente la tradition[84] ». Il va même jusqu'à poser une question que d'aucuns jugeront outrancière, mais que le progrès

---

[entre "un monde passéiste" et un "monde futuriste"] n'est pas absolue : de même que la dimension de l'avenir n'a jamais été absente de l'Ancien, de même le nouveau, l'eût-il voulu, n'aurait pas réussi à simplement larguer les amarres qui le rattachent au passé. Il n'en reste pas moins, ces réserves faites, que le temps a basculé et, avec lui, le centre de gravité des comportements individuels et collectifs. Contrairement à nos ancêtres, nous vivons penchés vers l'avenir et ne maintenons l'équilibre que grâce au mouvement provoqué par sa force d'attraction » (*Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1999, p. 253-254).

82. LH245 (OCI138). « Sans elles [les traditions], écrira Dumont dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, nos vies quotidiennes flotteraient dans le ciel des *vérités supra-temporelles* dont parle Husserl. » AAH80 (OCII71).
83. LH 266 (OCI151 et 152).
84. LH250 (OCI142).

indéfini de « l'organisation » l'incite, en toute lucidité, à soulever : « Un degré zéro de la tradition est-il concevable sans que la culture et l'homme disparaissent ?[85] » Certes, il ne pense pas que ce degré zéro ait été atteint ; il n'en demeure pas moins convaincu que « tout nous oriente vers une sorte de sentiment de la limite. Si l'organisation étendait indéfiniment son empire, sa logique tout étrangère à l'initiative du travailleur ne laisserait de place qu'à une rêverie déliquescente sur la signification du monde[86] ».

La déclaration est à première vue étonnante, sinon paradoxale : Dumont ne soutient-il pas quelques lignes plus haut que la culture moderne suscite un « extraordinaire épanouissement de la conscience » et qu'en elle « l'homme témoigne de sa présence au monde comme il ne l'avait jamais fait encore[87] » ? Mais, avant tout, Dumont s'inquiète de ce qui a rendu possibles un tel épanouissement et une telle présence, et des conséquences anthropologiques de ce que Hannah Arendt appelait la transposition dans l'homme lui-même du point d'Archimède, qui a permis aux hommes de se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Bref, comme celle-ci, il se souciait par-dessus tout de « l'avenir de la mémoire » :

> Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir[88].

En 1968, dans *Le Lieu de l'homme*, Dumont n'est guère plus explicite qu'Arendt sur la profondeur dont nous priverait la perte de la mémoire. Il n'aura toutefois de cesse de sonder cette profondeur jusqu'à la fin de la vie.

---

85. LH250 (OCI142).
86. LH257 (OCI146).
87. LH257 (OCI146).
88. *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 125.

Chapitre VI

La mémoire en péril

Si l'on ne veut pas de cet ensommeillement, on doit convenir que se préoccuper de l'avenir de la mémoire n'est pas un divertissement d'esthète ou d'intellectuel nostalgique mais la volonté de garantir l'avenir de la liberté.

FERNAND DUMONT[1]

Dans *Le Lieu de l'homme*, Dumont postule l'existence de « deux âges bien distincts dans l'évolution parallèle des modes de structuration du temps et du sentiment de la durée » : un âge traditionnel et un âge historique[2]. Pour distincts qu'ils soient, les deux modes en question n'en suivent pas moins une « évolution parallèle », ce qui signifie que le passage de l'âge traditionnel à l'âge historique n'entraîne pas l'élimination pure et simple du premier, mais que les « deux modes de structuration du temps » peuvent coexister dans une même société. De fait, constate Dumont : « Si de larges secteurs de l'action se sont constitués *à l'écart* des durées traditionnelles, celles-ci ont survécu dans bien des domaines de la vie[3]. »

1. AM92 (OCII618).
2. LH239 (OCI135).
3. LH246 (OCI139). Si « à l'écart » est mis ici en italique, c'est que j'ai moi-même, compte tenu du sens de la phrase, substitué cette locution adverbiale à la locution « à l'égard de », qui figure malencontreusement dans les deux éditions du *Lieu de l'homme*, celle de 1968 et celle, pourtant revue et corrigée, de 1994.

Fort de ce constat sociologique, une question s'impose selon lui : « Il ne s'agit pas de savoir quelles coutumes du passé doivent être gardées ou disqualifiées mais si le mode d'appréhension de la temporalité que représente la tradition est essentiel à la nature de la culture[4]. »

Sa réponse ne fait guère de doute : le sort de la culture et de l'homme lui-même est étroitement lié au maintien de la temporalité traditionnelle, c'est-à-dire, dans le contexte de détraditionalisation propre à la culture moderne, au travail de la mémoire. Telle est la thèse capitale du *Lieu de l'homme*, que Dumont s'emploiera à approfondir et à étayer durant les trente années qui suivront. Or cette thèse implique la mise en question de l'idéologie dominante de notre époque, celle du *développement*.

L'IDÉOLOGIE DU DÉVELOPPEMENT CULTUREL

La société dans laquelle nous vivons est si profondément marquée, si obnubilée par le développement, qu'il y a lieu de penser qu'il deviendra de plus en plus difficile aux hommes et aux femmes qui y évolueront d'en prendre conscience, de réfléchir sur le développement et, plus encore, d'en problématiser l'idée. Dans *Le Sort de la culture*, Fernand Dumont évoque une enquête menée auprès d'étudiants en sociologie et selon laquelle pour ceux-ci « le changement est toujours vu spontanément comme bon en soi », le changement est toujours « changement pour le mieux », « le contraire du changement [étant] un retour en arrière unanimement défini de façon péjorative[5] ».

Pareil jugement de valeur n'a au fond rien de bien surprenant de la part d'hommes et de femmes qui ont grandi dans un monde soumis à un constant processus de changement, dans une société où le développement est pour ainsi dire *naturel*. Comment en effet pourraient-ils s'étonner que le monde change, qu'il *se développe* ? Et où les générations à venir trouveront-elles la possibilité même de prendre conscience du phénomène du développement culturel, assez en tout cas pour le mettre à distance et l'interroger, sinon le contester ? Une telle mise à distance du développement culturel ne

4. LH250 (OCI142).
5. SC35-36 (OCII361).

suppose-t-elle pas d'avoir déjà vécu dans une société ou à une époque où régnait une certaine stabilité culturelle, où ce n'est pas le changement et l'avenir qui étaient privilégiés, mais la fidélité au passé et à la tradition ?

Du point de vue de cette autre société ou de cette autre époque, notre société de changement a toutes les chances d'apparaître sous un jour différent, voire de devenir cet objet d'étonnement qu'était la Perse pour le Français de Montesquieu, qui, au début du XVIIIe siècle, se demandait : « Comment peut-on être persan ?[6] » La question en cachait une autre : comment peut-on être Français ? En effet, le recours à l'exotisme de la Perse permettait à l'auteur des *Lettres persanes* et de *L'Esprit des lois*, non seulement de formuler une satire de la France de son époque, mais d'adopter vis-à-vis de son propre pays ce point de vue comparatiste qui fait de Montesquieu le premier sociologue[7], s'il est vrai que, comme la philosophie, la sociologie commence par l'étonnement.

Le sociologue-philosophe Fernand Dumont partage avec Montesquieu une semblable position de recul par rapport à sa société et à son époque. Un peu comme si, né dans le Québec traditionnel, il en était sorti pour se poser simplement la question : comment se fait-il que dans la société québécoise d'aujourd'hui tout change ? Ou mieux : comment peut-on vivre dans une société où tout change, où le changement fait loi ?

Dumont n'est évidemment pas le seul ni le premier à se poser pareille question. Le thème du développement ou du changement a suscité l'attention des plus grands esprits de notre temps. Aussi m'apparaît-il pertinent, afin de mieux faire ressortir l'originalité de la perspective dumontienne, de m'attarder d'abord sur le traitement de ce thème chez Claude Lévi-Strauss et chez Marcel Gauchet, qui font tous deux du changement ou de l'historicité le *choix* des temps modernes[8].

---

6. Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettre XXX.
7. Comme l'a bien vu Raymond Aron dans *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 25-76.
8. D'ailleurs, comme on le verra, la position de Gauchet n'est pas très éloignée de celle de Lévi-Strauss, en dépit de la critique sévère que, dans *Le Désenchantement du monde* (Paris, Gallimard, 1985, p. VIII), le premier adressait au second, chez qui il voyait « l'illustration la plus frappante » d'une pensée qui, malgré toute sa profondeur épistémologique, serait restée sous l'emprise de « l'idée de commencement », donc d'une forme d'évolutionnisme. Or, dix-huit ans plus tard, dans *La condition historique*,

SOCIÉTÉS FROIDES ET SOCIÉTÉS CHAUDES

Dans ses *Entretiens* avec Georges Charbonnier, diffusés sur l'antenne de la RTF (France 3) en 1959, Claude Lévi-Strauss sortait de sa réserve ou de sa prudence scientifique pour avancer un certain nombre d'idées ou d'hypothèses plus proches d'une anthropologie philosophique que de l'anthropologie structurale – mais on ne doit pas perdre de vue que Lévi-Strauss était philosophe de formation. Parmi ces idées ou hypothèses, la plus célèbre consiste sans doute dans la distinction qu'il établissait entre deux types de sociétés qu'il appelait les « sociétés chaudes » et les « sociétés froides », chaud et froid étant bien entendu des images servant à illustrer la différence fondamentale entre *eux* et *nous*, entre les hommes des sociétés dites primitives et ceux des sociétés modernes, cette différence entre deux « choix » d'humanité. Je mets le mot choix entre guillemets, car c'est bien l'idée d'un choix, aussi difficile soit-il à concevoir, que suggère Lévi-Strauss quand il déclare « que les sociétés primitives s'efforcent, de façon consciente ou inconsciente, d'éviter que ne se produise ce clivage entre leurs membres qui a permis ou favorisé l'essor de la civilisation occidentale[9] ».

La nature même des sociétés primitives procéderait donc d'un choix que celles-ci auraient fait, « de façon consciente ou inconsciente ». Or, comme il paraît pour le moins improbable que les sociétés primitives aient choisi un beau jour, consciemment, d'éviter le clivage politique entre leurs membres – ce clivage ou cette inégalité que Rousseau a pris pour objet dans son *Second Discours* –, il vaut mieux, à mon avis, suivre Marcel Gauchet et parler d'un « choix inconscient », aussi incongrue qu'apparaisse une telle expression qui a tout d'un oxymore, cette figure de rhétorique qui consiste à réunir deux mots ou deux concepts opposés ou contradictoires, en

---

il semble que Gauchet ait révisé son jugement et reconnu la perspicacité de Lévi-Strauss. Sans doute répète-t-il que Lévi-Strauss « se bornait à une analyse structurale des mythologies et s'interdisait de réfléchir sur leur signification », mais il formule toutefois cette réserve, somme toute décisive : « s'interdisait *presque*. Car il se livrait, ici ou là, à des remarques qui dépassaient la seule structure pour engager le contenu – remarques d'ailleurs remarquablement pertinentes et témoignant d'une très juste pénétration de ce qui est en cause. Ainsi par exemple, lorsqu'il parle de sociétés froides et chaudes, il touche au type de mécanismes qui font qu'il existe une disposition sociologique au changement ou au freinage du changement » (*La condition historique*, *op. cit.*, p. 71-72).

9. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, UGE 10/18, 1961, p. 40. Réédition : Les Belles Lettres, 2010.

l'occurrence la notion de « choix », qui suppose un acte de la conscience, et le concept d' « inconscient », qui implique par définition l'absence de conscience ou l'action d'un en-deçà de la conscience. Pour Gauchet, ce choix inconscient – qui, insiste-t-il, « exclut toute idée d'anticipation[10] » – est celui que l'humanité aurait fait à l'origine pour la religion dans son essence même, c'est-à-dire pour un « ordre posé comme entièrement subi » ; c'est, dit-il encore, le choix « de se posséder en consentant à sa dépossession, en se détournant du dessein de dominer la nature et de légiférer pour son propre compte au profit d'un autre dessein, celui-là de s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée[11] ». Si ce choix n'est évidemment plus le nôtre aujourd'hui en Occident, « nous [en] retrouverions néanmoins l'écho au tréfonds de nous-mêmes[12] », en sorte que nous pourrions comprendre un tel choix pour ainsi dire de l'intérieur.

Qu'y aurait-il au juste à comprendre dans ce choix de la religion dans son essence même ? Qu'il s'agit par-dessus tout, selon Gauchet, d'un *choix politique* contre l'État[13], du choix de « la société contre l'État », pour évoquer le titre de l'ouvrage d'un autre anthropologue français, Pierre Clastres[14], qui a beaucoup inspiré Gauchet. Or ce choix, qui « interdit la scission du pouvoir », ne paraît guère différent de ce que dit Claude Lévi-Strauss à propos des « sociétés froides » et du consensus qu'elles exigent *a priori* de la part de leurs membres

10. Marcel Gauchet, *La condition politique*, *op. cit.*, p. 12.
11. *Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. VIII.
12. *Ibid.*, p. VI.
13. « La dépossession radicale fonctionne comme moyen d'une égalité politique dernière qui, si elle n'empêche aucunement les différences sociales de statut ou de prestige, interdit en revanche la scission du pouvoir. Au regard de cet ordre intégralement reçu, auquel il est exclu de toucher, point de privilège possible parmi les vivants, tous mis sur le même plan, le rôle du chef se limitant à célébrer la sagesse des ancêtres qui ont voulu les choses telles et à en rappeler l'inaltérable et nécessaire permanence » (*Le Désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 16).
14. Que l'on me permette ici de citer un passage du livre de Clastres, paru en 1974 : « La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients ou inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé » (*La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 180-181).

afin que se maintienne entre eux un rapport d'égalité, lequel aurait cependant pour contrepartie « l'entropie » dans la culture, c'est-à-dire un faible degré de maîtrise de la nature, ce que nous appelons le sous-développement. À l'inverse, le développement et les « grandes œuvres de la civilisation » auraient pour condition l'entropie dans la société, c'est-à-dire l'inégalité, les conflits sociaux, les luttes politiques, la domination de l'homme par l'homme, bref tout ce qui caractérise, pour Gauchet lui-même, l'avènement de l'État[15].

Mais le rapprochement entre Lévi-Strauss et Gauchet se révèle particulièrement pertinent pour mon propos dès lors que l'on remarque que, pour l'un comme chez l'autre, ce « choix » politique des sociétés primitives contre l'État, contre la division sociale entre gouvernants et gouvernés, se veut indissociable d'un autre « choix » plus fondamental et qui renvoie à la situation de l'homme dans la temporalité, un choix qui consiste dans un refus de l'histoire ou, plus précisément, de l'historicité. Ainsi Gauchet affirme que « l'essence primitive du fait religieux [autrement dit, l'essence même des sociétés primitives] est toute dans cette disposition contre l'histoire […] », c'est-à-dire « dans ce rejet [par l'homme] de sa propre prise transformatrice sur l'organisation de son monde[16] ». De même, pour Lévi-Strauss, les sociétés primitives « fonctionnent à une espèce de zéro absolu de température » historique ; ce sont des sociétés qui « baignent dans un fluide historique auquel elles s'efforcent de demeurer imperméables » et qui, pour ce faire, fabriquent peu d'entropie sociale en même temps que peu d'ordre par leur culture, « la culture désignant ici l'ensemble des relations que les hommes entretiennent avec le monde[17] ».

En somme, tant pour Lévi-Strauss que pour Gauchet, les sociétés primitives feraient, *inconsciemment*, deux choix étroitement complémentaires : un choix politique contre l'État et un choix historique

15. Voir *Entretiens avec Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 37-48. Comme lui-même le souligne (p. 42), Lévi-Strauss n'est pas très loin ici de Rousseau (mais nous ne sommes jamais très loin de Rousseau avec Lévi-Strauss), qui affirme, à la fin de son *Second Discours*, que « l'inégalité, [qui est] presque nulle dans l'état de nature [on pourrait dire : dans les sociétés primitives], tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois » [on pourrait dire : par l'État] » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Œuvres complètes 2*, Paris, Seuil, 1971, p. 246).
16. *Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. 15 et 11.
17. *Entretiens avec Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 44 et 45.

contre l'historicité. Comme si l'humanité était entrée à reculons dans l'histoire, en commençant par refuser radicalement l'histoire, c'est-à-dire le changement, le développement, le progrès. Et c'est de ce refus radical de l'histoire que témoigneraient, jusqu'à aujourd'hui ou presque, les sociétés primitives, les « sociétés froides », les sociétés sans histoire, qui ont subsisté pendant des millénaires parallèlement aux sociétés chaudes, aux sociétés à histoire, lesquelles étaient aussi à l'origine des sociétés froides, mais qui se sont peu à peu réchauffées, ce réchauffement progressif ayant donné naissance aux différentes formes de sociétés traditionnelles qui seraient en quelque sorte des sociétés tièdes, des sociétés qui évoluent très lentement.

Qu'est-ce qui serait à l'origine d'un tel réchauffement ? Dans ses *Entretiens*, Lévi-Strauss envisage des causes objectives telles que le facteur démographique (l'augmentation de la population qui entraînerait la division sociale) ou encore la révolution néolithique (la découverte des arts de la civilisation, de l'agriculture, la domestication des animaux), bref tout ce qui rendrait possible l'accumulation, l'apparition d'un surplus. Mais le facteur qu'il privilégie par-dessus tout, celui qui lui paraît le plus décisif, c'est l'invention de l'écriture entre le IIIe et le IVe millénaire avant notre ère en Méditerranée orientale, en Chine protohistorique et dans certaines régions de l'Amérique. Car l'écriture, dit-il, va de pair avec « la constitution de sociétés hiérarchisées, de sociétés qui se trouvent composées de maîtres et d'esclaves, de sociétés utilisant une certaine partie de leur population pour travailler au profit de l'autre partie ». Les premiers usages de l'écriture furent « d'abord ceux du pouvoir », fait-il observer[18]. Ce qui, encore là, le rapproche de Gauchet, bien que celui-ci subordonne l'apparition de l'écriture à « l'émergence de l'État […] comme l'événement majeur de l'histoire humaine[19] ».

Mais, quel que soit le facteur décisif – ou l'invention de l'écriture (ce serait la thèse de Lévi-Strauss) ou l'avènement de l'État (celle de Marcel Gauchet) –, les deux s'accordent sur le fait que l'entrée dans l'âge historique (qui coïncide avec ce que Gauchet appelle la « sortie de la religion ») s'est produite il y a très longtemps, au IIIe millénaire avant notre ère.

---

18. *Ibid.*, p. 32.
19. *Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. X.

Cela dit, entrer dans l'âge historique, ce n'est pas passer brusquement de l'immobilité au mouvement, de la fidélité à l'origine au changement, c'est plutôt modifier le rapport au changement et, par conséquent, le rythme réel de changement, en valorisant de plus en plus celui-ci. Il s'agit en somme d'une nouvelle disposition par rapport au temps, et cette nouvelle disposition, prohistorique pourrait-on dire, qui consiste à valoriser le changement, à l'intérioriser pour en faire un véritable moteur, mettra beaucoup de temps à s'assumer comme telle. Car même entrées, *inconsciemment*, dans l'âge historique, les sociétés vont elles-mêmes résister à l'historicité, en demeurant pendant des millénaires dans une économie religieuse de la dette de sens envers le passé, dans l'intangibilité des choses établies, dans une disposition théorique contre l'histoire. À cet égard, les sociétés chrétiennes du Moyen Âge – la chrétienté – représenteraient pour ainsi dire des formations de compromis entre la « religion pure », au sens de Gauchet, et l'âge proprement historique, puisque, si elles valorisent l'histoire, c'est en tant qu'histoire du salut, dont la direction est donnée *a priori* dans une création divine[20].

Dans cette perspective, la modernité consisterait dans la pleine assomption du mouvement de l'histoire qui s'accomplissait souterrainement depuis des millénaires, mais sans être reconnu et assumé comme tel. Avec la modernité proprement dite, qu'on pourrait faire commencer au XVIe siècle, l'humanité occidentale entrerait de plain-pied dans l'âge historique, dans l'âge du progrès et du développement.

Cette entrée dans l'histoire, dans l'âge du progrès et du développement, est-elle irréversible ? Sommes-nous irrémédiablement voués à l'histoire et au développement sans fin, condamnés au réchauffement de la société comme à celui de la planète ?

L'IDÉE DE DÉVELOPPEMENT

C'est, au fond, à cette dernière question que Dumont tente de répondre dans « L'idée de développement culturel », un article paru

20. « En christianisme, souligne Dumont, un fait à la fois historique et transcendant avait déjà inscrit dans le devenir un sens fondamental : la première venue du Christ devait être relayée par un second avènement, terme et accomplissement de l'histoire. Une histoire sainte assumait une histoire profane, lui donnait un effet de profondeur. » AAH40 (OCII34).

d'abord dans la revue *Sociologie et sociétés* en 1979, et repris huit années plus tard dans *Le Sort de la culture*.

Disons tout d'abord qu'à cette idée de développement culturel Dumont confère un statut éminent : elle nous servirait en effet de « métapolitique », de « métasociologie », de « métathéorie », de « métahistoire ». Bref, le *développement* serait « l'univers métasocial de notre époque[21] ». Un peu comme si l'idéologie du développement était, pour paraphraser Sartre, « l'horizon indépassable de notre temps », un horizon apparu à l'aube de la modernité et dont nous serions, pour le meilleur et pour le pire, toujours et même de plus en plus tributaires. « Dès la Renaissance, écrit Dumont, se dessine l'idée qui sera ouvertement proclamée au XIXe siècle : il n'y a pas d'essence de l'homme ; celui-ci se définit par ses œuvres ; il n'a d'être qu'historique[22]. »

Ce qui s'affirme ainsi, dès la Renaissance, c'est l'idée, ou le « choix », du développement culturel et son corrélat obligé, l'idée de *production*, selon laquelle tout est à faire dans et par l'histoire ; c'est, somme toute, « *l'idée que la culture est moins reçue que fabriquée*[23] ». Non seulement serions-nous gouvernés par cette idée de développement et de production, mais, ose affirmer Dumont, elle nous serait même indispensable en tant qu'elle constitue le point d'appui de la philosophie de l'histoire sans laquelle nos vies seraient privées de direction, de sens. En d'autres termes, nous avons, *nolens volens*, besoin de cette idée pour penser notre histoire, aussi bien collective qu'individuelle. Les sciences humaines elles-mêmes n'y échappent pas. Le point de vue du développement et de la production est aujourd'hui notre *a priori* pour penser l'histoire, la culture, l'homme.

Mais d'où vient cet *a priori* ? Il « ne vient pas d'autre part, répond Dumont, que de la société où nous sommes, que de la société que nous prétendons expliquer. Mais, à l'encontre de tout ce que la société nous donne à concevoir, à diviser en groupes, en classes, en instances, en paliers, elle est la possibilité de penser tout cela. *L'ombre qui permet de faire la lumière*[24] ».

21. SC36 (OCII361).
22. SC32 (OCII358).
23. SC35 (OCII361). L'italique est de moi.
24. SC22 (OCII351). L'italique est de moi.

Cette idée, ou cette image, de l'Ombre de l'histoire est, comme on le verra dans le prochain chapitre, au cœur de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Qu'il suffise ici d'insister sur le fait que, pour Dumont, l'Ombre de l'histoire, la *métahistoire*, est indispensable à l'histoire elle-même. Sans elle, sans le dédoublement que l'Ombre opère, notre histoire empirique, celle dans laquelle nous vivons, serait impensable ; c'est elle, l'Ombre de l'histoire, qui rend possible l'interprétation de l'histoire et de la culture. Certes, la figure et le nom de cette Ombre ont pu varier à travers l'histoire de l'humanité : l'Ombre, ce fut le cosmos, le mana, les dieux, Dieu, etc. Or, aujourd'hui, en Occident, l'Ombre n'est plus qu'une Ombre, la transcendance qu'une « transcendance sans nom », la métahistoire qu'une utopie, qu'un « report au futur », lequel – écrira-t-il dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* – nous est cependant essentiel « pour combler les insuffisances du règne du savoir, de la médiation, de l'interprétation[25] ».

On comprend mieux dès lors ce qui paraît difficilement compréhensible à première vue, à savoir la réhabilitation par Dumont des philosophies modernes de l'histoire. Car celles-ci, malgré leurs errements, sinon les horreurs qu'elles ont entraînées au XXe siècle – en situant l'Ombre non plus dans la transcendance, mais dans l'immanence, non plus au-dessus mais à la fin de l'histoire –, n'en constituent pas moins le seul repère, la seule référence que nous fournit la culture de notre temps pour penser notre condition historique[26]. Ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse mettre cette référence en question : « Nous ne sommes pas, dit-il, asservis à l'idéologie de la production au point de penser grâce à elle sans possibilités de retour [...]. Avouer un postulat, c'est prendre quelque liberté envers lui [...][27]. »

En bref, l'*a priori* du développement et de la production, aussi prégnant soit-il, ne nous enchaîne pas à lui ; on peut le contester.

---

25. AAH362 (OCII325). Je tâcherai plus loin d'expliquer ce que Dumont entend par ce triple règne.
26. À propos de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont dira dans ses Mémoires qu'il y a cherché à « réhabiliter les philosophies de l'histoire, qui ne sont pas autre chose, au fond, que des projets de société. Elles constituent les matrices des idéologies, en particulier de celles qui inaugurent les constructions scientifiques. J'ai tenu à affirmer leur nécessité, à l'encontre des épistémologies qui les condamnent en voulant prudemment leur substituer une critique du savoir historique ». RÉ206 (OVII394).
27. SC42 (OCII366).

Non seulement le peut-on, mais il le faut selon Dumont, et ce au nom de la culture elle-même, menacée de *déréalisation* par la méta-idéologie du développement culturel.

LA DÉRÉALISATION DE LA CULTURE

Pour Dumont, qui utilise le terme dans *Le Sort de la culture*, la « déréalisation » de la culture désigne le « sort que nos sociétés ont fait à la culture » en l'isolant, en la considérant « comme entité ou instance spécifique[28] », ou encore comme « valeur », un mot que, dans *Le Lieu de l'homme*, il disait utiliser « avec beaucoup de réticences » dans la mesure où il « appartient à un vocabulaire qui n'est sans doute pas sans relation avec l'érosion moderne des cultures concrètes[29] », une érosion que Hannah Arendt a elle aussi mise en évidence[30].

Alors pourquoi utiliser le mot « valeur » ? Parce qu'il « demeure profondément significatif d'une culture à laquelle il faut bien emprunter pour en faire l'analyse[31] ». Parce qu'il prend sa source dans la culture même, dans la crise profonde qu'elle subit à l'époque moderne, dans l'effondrement de « la vision qu'on avait jusqu'alors du cosmos[32] ». Car – quitte à répéter ce que j'ai déjà souligné dans la première partie de ce livre –, en perdant le monde comme cosmos, un cosmos où il avait sa place fixée à l'avance de toute éternité, l'homme a été forcé de transformer et de remplacer, comme dit Koyré, « les structures mêmes de sa pensée[33] », son outillage mental, bref sa culture. À quelle puissance l'homme moderne a-t-il confié la tâche de refaire son lieu ? Au langage et aux sciences nouvelles dont celui-ci fut l'artisan. Sciences de la nature d'abord, puis sciences de la culture. Dumont est formel : « Les sciences humaines sont nées à

28. SC37 (OCII362).
29. LH26-27 note 1 (OCI4).
30. « Dans cette désintégration [de la culture], [celle-ci] est devenue ce qu'alors seulement on se mit à nommer "valeur", c'est-à-dire marchandise sociale qu'on peut faire circuler et réaliser en échange de toutes sortes d'autres valeurs, sociales et individuelles […]. Dans ce procès, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres valeurs, furent ce que les valeurs ont toujours été : valeurs d'échange. Et en passant de main en main, elles s'usèrent comme de vieilles pièces » (*La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 261).
31. LH26-27, note 1 (OCI4).
32. TH99.
33. *Du monde clos à l'univers infini*, *op. cit.*, p. 11.

la fois comme questions et comme tentatives de réponse et de remède[34]. »

Ces tentatives de réponse ou de remède se feront sous le signe du progrès, à l'enseigne de l'idéologie du développement culturel, qui implique la déréalisation de la culture comme monde vécu, comme l'illustre exemplairement la philosophie cartésienne, qui jette le doute sur toute la culture reçue et vécue. Ce qui se trouve ainsi déréalisé, c'est ce que Hannah Arendt appelle « le statut objectif du monde culturel[35] », autrement dit la réalité de l'apparaître du monde comme « lieu de l'homme » et, partant, la participation à cet apparaître du monde. Dès lors, dira Dumont, « la place est faite pour le *développement culturel*. Par défaut, justement, de la culture[36] ». En d'autres termes, la place est faite pour « l'organisation », pour la production et la programmation de la culture authentique de l'avenir. Mais, pour paraphraser Althusser, « l'avenir dure longtemps ». Il dure forcément longtemps ; il est même, par définition, interminable. Car, s'il est vrai qu'« il n'y a pas d'essence de l'homme », comme on le proclame depuis la Renaissance, si l'homme ne se définit que par ses œuvres, s'il est essentiellement *perfectible* (comme le dira Rousseau), si chez lui, comme le dira Sartre, *l'existence précède l'essence*, s'il est non pas un en-soi, mais un pour-soi, un *projet*, alors l'homme n'est-il pas condamné à se projeter sans fin, à produire indéfiniment son histoire et sa culture ?

Mais n'être rien en-soi ou n'être que pour-soi, que pur projet, que liberté, que contingence, n'est-ce pas forcément *absurde*, comme l'avait bien compris Camus et comme cela devient de plus en plus manifeste aujourd'hui, après la fin des grands récits, des grandes utopies modernes, la communiste d'abord, qui n'était au fond qu'une religion séculière, qu'un substitut de religion dans un monde qui n'était plus structuré par la religion, bref qu'une tentative désespérée d'échapper au mouvement de l'histoire en lui assignant une fin.

Que reste-t-il après la fin des grands récits, après l'effondrement du communisme, après la chute du mur de Berlin ? Il reste le libéralisme, qui résiste à tout parce qu'il est consubstantiel à la société moderne et à la déréalisation de la culture qu'elle implique, à ce que

34. TH100.
35. *La crise de la culture, op. cit.*, p. 259.
36. SC35 (OCII360).

Max Weber, le premier, a appelé le *désenchantement du monde*, qu'il définissait comme le destin d'une époque qui « a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique[37] ». Écartées de la vie publique, que deviennent ces valeurs suprêmes les plus sublimes ? Eh bien, elles deviennent précisément des « valeurs » au sens privatif que Dumont et Arendt donnent à ce mot. Des valeurs confinées à cet espace réduit dans lequel Jean-Jacques Rousseau s'était enfermé à la fin de sa vie, lui qui s'était voulu pourtant un critique impitoyable du libéralisme naissant. Des valeurs qui renvoient à ce que Dumont appelle le « trou noir » de « la vie privée, cette aire de plus en plus réduite des sentiments intimes et des relations personnelles[38] ». Des valeurs qui, comme l'écrit de son côté Arendt, témoignent de « ce qui arrive à la culture soumise aux conditions différentes de la société et de la société de masse », de ce qui lui arrive quand « la société se met à [la] monopoliser […] pour ses fins propres[39] », quand la culture devient l'objet de ce que Dumont appelle un « processus d'institutionnalisation généralisée ».

Absorbée par ce processus, *marchandisée* par l'industrie culturelle, traitée comme un simple rouage du processus vital de la société, comme si elle n'existait que pour satisfaire un besoin comme les autres, la culture devient « la société du spectacle[40] », du spectacle comme production…

> Pour qu'un événement, un modèle, un projet aient quelque consistance, pour que l'on s'y sente compromis, pour que l'on soit tenté d'y prendre parti par un engagement venant de ses intentions et de sa vie, il leur faut un point d'appui dans une histoire dont on puisse espérer de quelque manière modifier le cours. Lorsque dans son milieu, dans sa vie quotidienne, tout devient relatif, il ne reste plus qu'à voir défiler devant soi cette relativité, qu'à la vérifier dans un spectacle. À mesure que les événements se multiplient et s'entrechoquent, comment y intervenir ? Il n'y a d'autre recours que de s'asseoir au bord du chemin de l'histoire pour regarder le défilé des acteurs, des politiciens, des artistes, des scientifiques, et parfois des philosophes[41].

---

37. *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 120.
38. SC48 (OCII370).
39. *La crise de la culture, op. cit.*, p. 257.
40. Guy Debord, *La société du spectacle* [1967], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996.
41. Fernand Dumont, « Mutations culturelles et philosophie ». Conférence d'ouverture au congrès mondial de philosophie tenu à Montréal en août 1983. Dans *Philosophie et culture* (Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie), sous la direction de Venant

Pourquoi en effet, lorsque tout devient relatif, faire l'effort de se lever de son siège pour participer à l'histoire ? Telle la Méduse antique pétrifiant le mortel qui la regarde, le spectacle de l'histoire stupéfie le spectateur et le prive de sa liberté d'acteur. Que manque-t-il au spectateur pour qu'il devienne acteur à son tour, pour qu'il se joigne au défilé, qu'il y participe, quitte à n'y jouer qu'un rôle mineur ? Peut-être une mémoire.

SIGNIFICATION ET ENJEU DE LA MÉMOIRE

Petit livre d'à peine quatre-vingt-dix pages, *L'Avenir de la mémoire* appartient à la dernière période de la vie de Dumont. Il tire son origine d'une conférence publique que celui-ci a prononcée à l'Université Laval de Québec le 23 mars 1994. Revu, corrigé et augmenté, le texte de cette conférence a paru l'année suivante chez Nuit blanche éditeur.

En dépit de sa taille modeste, *L'Avenir de la mémoire* occupe une place importante dans le corpus dumontien, l'auteur se mesurant une dernière fois à la grande question qu'il avait soulevée vingt-cinq années plus tôt, à la fin du livre que lui-même considérait comme son *opus magnum* : *Le Lieu de l'homme*. Cette grande question, cette inquiétude fondamentale, je l'ai déjà mentionnée : « Un degré zéro de la tradition est-il concevable sans que la culture et l'homme disparaissent ? »

En 1968, dans l'atmosphère marxisante de l'époque, le sérieux d'une telle inquiétude pouvait passer presque inaperçu, même si elle était loin d'être nouvelle, puisqu'elle faisait écho à la formule d'Alexis de Tocqueville que Dumont citera d'ailleurs au début de *L'Avenir de la mémoire* : « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. » Il est du reste frappant que *L'Avenir de la mémoire* s'achève sur une autre citation de Tocqueville. J'y reviendrai. Pour l'instant, je voudrais m'attarder sur la question que Dumont tire de la célèbre formule de Tocqueville : « Nos sociétés, demande-t-il, seraient-elles devenues impuissantes devant l'avenir parce qu'elles ont perdu la mémoire ?[42] » Voilà une question qui, comme

---

Cauchy, 1986, p. 45-55. Repris dans *Argument*, vol. 10, nº 1, automne 2007-hiver 2008, p. 88-110, et dans « Sur les traces de Fernand Dumont », *Les Cahiers Fernand Dumont*, nº 1, automne 2011, p. 134-153.

42. AM15 (OCII591).

Dumont le fait lui-même remarquer, a quelque chose de paradoxal dans la mesure où, bien loin semble-t-il d'avoir perdu la mémoire, les sociétés d'aujourd'hui conservent, incomparablement plus que celles d'hier, les traces du passé. Il suffit en effet de penser à nos immenses banques de données, aux milliards de documents auxquels nous donnent aujourd'hui accès les moteurs de recherche sur Internet. Toutefois, nous prévient-il, il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette conservation : celle-ci ne s'accomplit pas au bénéfice de la mémoire, la « vulgarisation historique » n'ayant finalement que de « maigres répercussions sur les façons dont nos sociétés tiennent compte du passé dans l'élaboration de leurs projets[43] ».

Dumont n'est évidemment pas le premier à se soucier de la rupture entre *mémoire* et *histoire*. Dans *L'Avenir de la mémoire*, lui-même se réfère à l'historien français Philippe Ariès qui déplorait l'indifférence historienne à l'égard de la mémoire. Et puis, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, il cite un passage de *Phèdre* où Platon – non sans commettre, semble-t-il, une contradiction performative… – mettait déjà en garde contre la fausse sagesse de l'écriture, par le moyen de laquelle « les hommes croiront savoir énormément alors qu'ils ne sauront rien ». À propos de l'*ars memoriae*, cette mémoire artificielle, cette mémoire de papier à laquelle correspond notre moderne historiographie, Platon prédisait que « cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire (*mnémés*) » au profit de l'écrit (*graphès*), cet acte de remémoration qui est un faux remède (*pharmakon*) aux déficiences de la mémoire[44].

Notons que *pharmakon* a le double sens de remède et de poison. Nietzsche ne l'ignorait sans doute pas, lui qui craignait que les inconvénients de l'histoire ne l'emportent sur son utilité, et que l'homme, atteint de « *la maladie historique* », « ne [sache] plus utiliser

43. AM16 (OCII592). Marcel Gauchet exprime une idée semblable dans un récent livre : « Jamais nous n'avons consacré autant d'efforts au sauvetage et à l'entretien des vestiges du passé ; jamais nous n'avons travaillé avec autant d'intensité à produire l'avenir ; et jamais, cependant, nous n'avons été à ce point enfermés dans le présent. Tel est le vivant paradoxe de notre expérience d'acteurs de l'histoire. Car cette préservation du passé est simultanément ce qui le neutralise en nous libérant d'avoir à compter sur lui […] » (*L'Avènement de la démocratie. IV. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017, p. 471).

44. Voir AAH32 (OCII28).

le passé comme une nourriture substantielle[45] ». Plus récemment, Paul Ricœur, dans son dernier grand livre, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, évoquait « l'inquiétante étrangeté » des « lieux de mémoire » étudiés par Pierre Nora, lesquels, au dire de Nora lui-même, n'existeraient que parce qu'« il n'y a plus de milieux de mémoire » ni d'« idéologies-mémoires liant l'avenir projeté au passé remémoré », les « lieux de mémoire » trahissant la métamorphose historique de la mémoire[46].

Pas plus que Ricœur, Dumont ne tient les historiens responsables de cette métamorphose historique de la mémoire, comme si une telle métamorphose tenait à une décision épistémologique de leur part. La science historique moderne illustre plutôt selon lui le sort de la mémoire dans le contexte des transformations de la société et de la culture contemporaines[47]. Là où un philosophe comme Marcel Gauchet parle, assez abstraitement, de « la maturation ou de l'approfondissement de notre sentiment de l'histoire[48] », le sociologue-philosophe Dumont insiste plutôt sur le lien étroit entre l'expansion du savoir historique au XIXe siècle et la défection des coutumes et des traditions sous l'effet des bouleversements provoqués par l'urbanisation et l'industrialisation, lesquelles ont transformé nos milieux de vie et rendu notre monde de plus en plus changeant et relatif[49]. Or, à un monde relatif et changeant ne peuvent correspondre que des reconstitutions historiques elles-mêmes relatives et changeantes, quitte à les assortir, dans la plus vaste société, de ces appels spectaculaires à la mémoire dans lesquels la sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger voyait comme « autant d'indicateurs de l'effacement d'une mémoire collective unifiante », celle que fondait autrefois la religion. Pour Hervieu-Léger, qui postule un lien structurel entre mémoire et religion, la sortie de la religion entraîne un émiettement de la mémoire qui

45. Friedrich Nietzsche, *Seconde considération inactuelle. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Paris, Gallimard, 1990, Folio essais, p. 165.
46. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 522-527.
47. Voir AAH322-323 (OCII289-290).
48. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 22.
49. Et ce au point d'inciter certains historiens à se réfugier dans les sciences humaines systématiques, abandonnant à d'autres la sauvegarde des mémoires collectives. Voir AAH323 (OCII290).

compromet l'existence d'« un imaginaire minimal de la continuité, sans lequel la pensée d'un avenir commun est impossible[50] ».

On me permettra d'ouvrir ici une parenthèse. N'est-il pas étonnant que, dans *L'Avenir de la mémoire*, pour expliquer la crise de la mémoire, Dumont passe sous silence le processus de sortie de la religion cher à Marcel Gauchet ? Ce silence paraît d'autant plus étonnant que Dumont était lui-même théologien. Mais justement, que lit-on dans *L'Institution de la théologie* ? Ceci : « Nous ne sommes plus au moyen âge ; désormais, la théologie ne dispose d'aucun poste précis dans la hiérarchie du savoir. Elle est confrontée avec la culture tout entière ; et sa pertinence dans la culture, il lui faut la chercher au plus creux, à ses risques et périls[51]. »

C'est cette recherche « au plus creux » qu'accomplit *L'Avenir de la mémoire*. Or qu'y a-t-il au plus creux, dans les profondeurs de la culture ? Il y a la tradition et le rôle fondamental qu'elle a joué dans l'histoire des sociétés humaines, avant que le mode d'appréhension de la temporalité propre à la tradition ne fût disqualifié au fil des siècles par le mouvement de la modernité. Dumont ne l'affirme pas explicitement, mais on peut se demander si, pour lui – et contrairement à ce que suggère le titre même du livre de Danièle Hervieu-Léger : *La Religion pour mémoire* –, ce n'est pas la tradition qui a servi de mémoire à la religion (et non l'inverse), si ce n'est pas elle qui a rendu possible un imaginaire de la continuité.

Cela dit, Hervieu-Léger n'en reconnaît pas moins l'importance de la tradition pour la mémoire. On ne doit pas se laisser prendre ici au piège des mots. Si, pour caractériser les sociétés traditionnelles, Dumont peut soutenir qu'elles sont « sans mémoire », c'est qu'il entend par là que de telles sociétés n'avaient nul besoin de mémoire puisque la tradition leur en tenait lieu[52]. Or Hervieu-Léger ne veut rien dire d'autre lorsqu'elle qualifie les mêmes sociétés traditionnelles de « sociétés de mémoire », au sens où elles « n'avaient nul besoin de solliciter cette mémoire dont la présence compacte s'imposait dans toutes les situations de la vie[53] ». Ces sociétés de mémoire sans mémoire, si je peux risquer une formule aussi paradoxale, ne sont d'ailleurs pas très éloignées de ce que Claude

50. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 206.
51. IT210 (OCIV339-340).
52. Voir AM20 (OCII593).
53. *La Religion pour mémoire, op. cit.*, p. 206.

Lévi-Strauss appelait les « sociétés froides », qui n'incorporent pas l'histoire, c'est-à-dire le changement, dans leur fonctionnement[54]. Ce qui n'est évidemment plus le cas de nos « sociétés chaudes », de nos sociétés modernes, et c'est pourquoi la mémoire y devient un enjeu capital. La rupture du fil de la tradition ne risque-t-elle pas de nous faire perdre la mémoire, c'est-à-dire, pour emprunter encore une fois les mots de Hannah Arendt, « la dimension de la profondeur humaine » ?

Mais en quoi consiste au juste cette dimension de la profondeur à laquelle seule la mémoire nous donnerait accès ? Là-dessus, force est de constater qu'Arendt n'est guère explicite ; elle ne thématise pas la fonction anthropologique de la mémoire. D'où l'intérêt de la définition que, dans *L'Avenir de la mémoire*, Dumont donne de celle-ci, aussi sibylline soit-elle à première vue. La voici : « Dans les collectivités et chez les individus, la mémoire n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire ; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable[55]. »

Qu'est-ce à dire ? Et, en premier lieu, que doit-on entendre par « assomption » ? Assomption signifie dépassement ou, dans un langage religieux, *transcendance*. Sauf que la transcendance à laquelle Dumont se réfère ici n'a pas d'abord une signification religieuse ; il s'agit plutôt de ce qu'il appelle ailleurs la *transcendance sans nom*, laquelle désigne la faculté de prendre conscience de soi en opérant une distance, en supposant un *ailleurs*. Cette faculté-là, notons-le bien, tend à se confondre avec le mouvement même de la culture dans *Le Lieu de l'homme*. Dans ce livre, en effet, la culture est définie comme la distance que l'homme prend par rapport au monde pour l'interpréter, pour lui donner un sens. C'est, comme on l'a vu, cette distance, ce *dédoublement*, qui définit le mieux la culture en tant que « projet sans cesse compromis ». Un projet sans cesse compromis parce que la distance reste encore et toujours un défi pour l'humanité, parce que la distance doit être sans cesse surmontée par la mémoire afin que l'homme puisse justifier son existence dans un monde où il se sait mortel. En d'autres termes, toute culture nécessite des *médiations* entre la culture première et la culture seconde, entre la culture comme milieu et la culture comme horizon. Et tel fut,

54. Voir *Entretiens avec Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 37-48.
55. AM90 (OCII618).

pendant des millénaires, le rôle de la tradition de servir de médiation fondamentale à la culture en rapportant le sens de l'existence humaine dans le monde à un passé-source, à un temps des origines en mesure de rendre compte de la signification du présent et de l'avenir, à un commencement qui indique à l'homme la marche à suivre dans l'histoire. Voilà ce que la détraditionalisation moderne rend éminemment problématique : la distance et la mémoire, dont la dialectique garantit la « profondeur » de l'existence humaine.

D'aucuns objecteront peut-être que le diagnostic que porte Dumont sur la modernité est empreint de nostalgie, sinon de passéisme. Obnubilé par sa fidélité à son milieu d'origine, à cette société traditionnelle dans laquelle il a grandi et dont il s'est, non sans remords, arraché pour « émigrer », pour devenir un intellectuel, Dumont ne tend-il pas à magnifier la tradition, comme pour se racheter d'avoir trahi ceux de sa lignée ? Allons plus loin : le bonheur de l'homme ne serait-il pas de vivre sans le fardeau de la tradition, sans le poids d'une mémoire collective ? Mais de quel bonheur s'agirait-il alors ? N'est-ce pas celui que Dumont évoque à la fin de *L'Avenir de la mémoire* lorsqu'il cite un autre passage de *La Démocratie en Amérique*, dans lequel, anticipant génialement le paradoxe de nos démocraties libérales, Tocqueville disait craindre l'émergence d'un pouvoir anonyme et doucement totalitaire qui assure le bonheur des hommes en leur ôtant entièrement « le trouble de penser et la peine de vivre » ?

Dans sa postface à l'ouvrage classique de Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Gérard Namer fait observer que le livre de Halbwachs s'ouvre par une histoire mythique où la perte de mémoire s'identifie avec l'esclavage, l'auteur voulant ainsi illustrer « la fonction sociale indispensable de la mémoire pour assurer l'unité du groupe, ainsi que l'importance et la valeur éthique de la mémoire collective ». Et Namer d'ajouter qu'il y a là, chez Halbwachs, « comme une défense du droit à la mémoire[56] ».

Il fut beaucoup question au cours des dernières décennies en Occident du devoir de mémoire. En revanche, on a beaucoup moins parlé du *droit à la mémoire*. Pourtant, la mémoire n'est-elle pas le bien le plus précieux de l'homme, comme l'illustrent *a contrario* et

56. Gérard Namer, postface à *Les Cadres sociaux de la mémoire* [1925] de Maurice Halbwachs, Paris, Albin Michel, 1994, p. 314.

cruellement les victimes de la maladie d'Alzheimer[57] ? Ce droit à la mémoire est celui de chacun d'imaginer avec d'autres son histoire plutôt que d'en être prisonnier. Or, plus que jamais sans doute, l'héritage de la mémoire n'est précédé d'aucun testament, pour paraphraser Hannah Arendt citant elle-même le poète René Char. Ce qui signifie que, la tradition n'étant plus reçue comme une donnée, elle doit devenir, selon Dumont, « l'objet d'une constante reviviscence ». Et c'est pourquoi celui-ci en appelle, à la fin de *L'Avenir de la mémoire*, à une *nouvelle tradition*[58], bien qu'il soit parfaitement conscient de tout ce qui distinguerait celle-ci de l'ancienne. Qu'est-ce qui le justifie alors de conserver le même mot ? C'est, dit-il, qu' « entre l'une et l'autre tradition », entre l'ancienne dont nous sommes sortis et la nouvelle qui « n'est largement qu'un espoir », il existe une « homologie de structures » qui tient « aux fondements de l'existence historique », au fait que « malgré des disparités considérables entre les civilisations, un trait leur est commun : l'histoire s'y dédouble toujours[59] ».

Aujourd'hui que le dédoublement de l'histoire et de la culture n'est plus assuré par la tradition dont s'était nourrie l'humanité pendant des millénaires, comment, par quelle(s) médiation(s), ce dédoublement pourrait-il bien s'accomplir ? Comment les hommes, privés du *sens* que la tradition conférait a priori à leur « histoire énigmatique » en la dépassant, en la projetant sur un autre monde, interpréteront-ils leur histoire et trouveront-ils les « raisons communes » de s'y engager ? Comment – pour solliciter encore une fois la métaphore de Tocqueville –, quand le passé n'éclaire plus l'avenir, empêcher que l'esprit humain ne s'enfonce irrémédia-

57. « Pour chaque personne, écrit Krzysztof Pomian, la mémoire qui l'habite constitue une sorte de double invisible, son Moi auquel elle a tendance à conférer une réalité au moins aussi grande qu'à son corps tel qu'il se laisse saisir par la proprioception et le regard. Autant dire qu'une personne ne saurait être privée de sa mémoire sans l'être du même coup de son identité : du sentiment de rester la même face aux changements de son enveloppe visible et du monde ambiant avec la place qu'elle y occupe et le rôle qu'elle y tient, éventuellement aussi du sentiment de rester la même à travers les évolutions de l'image qu'elle a de soi » (*Sur l'histoire*, *op. cit.*, p. 270).

58. Déjà, à la fin de *La dialectique de l'objet économique*, Dumont insistait sur la nécessité d'« [u]ne nouvelle figure de la tradition comme approche et distance de l'existence et de la transcendance, comme recherche essentielle de la science, comme avenir possible de nos sociétés […] ». DOE382 (OCI396).

59. AM89 et 90 (OCII617).

blement dans les ténèbres d'où on peut penser qu'il est sorti à l'origine ?

À cette question capitale, Dumont n'a évidemment pas la prétention de répondre. Il ne peut que formuler un espoir : que l'école et la démocratie « assurent des assises pour l'interprétation de l'histoire et la participation politique » et remplissent ainsi, sous un mode critique, le rôle qu'assurait autrefois la tradition. Mais, comme la culture elle-même, l'école et la démocratie ne représentent-elles pas elles aussi « un projet sans cesse compromis » ? C'est ce projet que Fernand Dumont nous exhorte à défendre. Pour l'avenir de la mémoire et de l'homme lui-même.

Chapitre VII

Nos vérités sont-elles pertinentes ?

Je fais résolument métier d'abstraction. Je défends les concepts contre les puissances qui les conjuguaient et les entremêlent encore avec l'argent pour opprimer les gens de ma lignée. Je ne ferai pas accroire aux pauvres que je suis illettré. Je garde le territoire de la théorie. Comment le garder pour eux, plutôt que pour les propagandes de gauche ou de droite ? Comment leur rendre à la fin ce patrimoine ?[1]

Exposant au début du *Lieu de l'homme* le dessein général de son ouvrage, Dumont y allait de cette remarque : « Une théorie de la culture ? Ce projet appelle des réserves qu'il sera plus approprié d'indiquer en conclusion. De toute façon, une théorie de la culture est, pour moi, solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme[2]. »

C'est à cette philosophie des sciences de l'homme qu'est consacré le livre qui, après *Le Lieu de l'homme*, est sans doute le plus important de son œuvre, mais aussi, il faut bien l'admettre, l'un de ses plus difficiles, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, paru en

1. Fernand Dumont, « L'âge du déracinement », *op. cit.*, p. 8.
2. LH28 (OCI5).

1981. Précisons d'entrée de jeu que l'anthropologie dont il s'agit ne s'identifie pas à la discipline du même nom, mais qu'elle recouvre un champ beaucoup plus vaste qui « englobe les sciences de l'homme, la philosophie (selon l'une de ses dimensions principales tout au moins) et même les idéologies puisque celles-ci sont des pratiques proprement collectives de l'interprétation[3] ». Il n'en demeure pas moins que, sans négliger ni la philosophie ni les idéologies, Dumont accorde une attention toute particulière aux sciences modernes de l'homme, au motif que, réunissant « les deux tendances extrêmes de toute anthropologie possible dans la culture occidentale d'aujourd'hui[4] », à savoir la destruction et la reconstruction de la culture, elles représentent à ses yeux « un laboratoire de la culture[5] ». Précisons également qu'en dépit du haut degré d'abstraction du propos l'anthropologie, telle que Dumont la conçoit, comporte des enjeux éthiques et politiques qui concernent les hommes réels, l'anthropologie n'étant elle-même possible que parce qu'il existe des *anthropologues*, c'est-à-dire des hommes en chair et en os, mais qui ont cette particularité par rapport aux autres hommes de se vouloir en quelque sorte « des prototypes de "l'homme en général"[6] ». Avant l'anthropologie elle-même, ce sont eux, les anthropologues, qui intéressent Dumont, plus exactement leur statut singulier dans la culture.

Mais qu'est-ce au juste qu'un « anthropologue » ? Le terme désigne ce que l'on appelle communément un intellectuel ou, plus précisément, selon la définition que Dumont lui-même donne de l'intellectuel, un praticien du savoir qui se distingue par un *surplus*, lequel consiste en « une visée globale de l'homme, un souci de son destin, un pari sur son devenir ». Pour Dumont, l'intellectuel, ou l'anthropologue, a pour fonction première d'« entretenir le débat collectif sur les finalités », un débat qui, précise-t-il, « pourrait bien être le fond de la condition humaine elle-même[7] ».

---

3. AAH7 (OCII3). Notons toutefois que, dans la seconde partie de l'ouvrage, cette répartition du champ anthropologique sera qualifiée de provisoire et « pré-critique », Dumont cherchant alors, comme on le verra, les « structures plus profondes » de l'anthropologie, ses fondements. Voir AAH196 (OCII176).
4. AAH83 (OCII73).
5. Tel est d'ailleurs le titre du chapitre III de l'ouvrage.
6. RÉ204 (OCII392).
7. AAH35 et 36 (OCII30 et 31).

Difficile de mieux justifier le rôle de l'intellectuel, de l'anthropologue, dans la société et la culture. Telle n'est pourtant pas l'intention de Dumont dans son livre. Il vise plutôt à analyser en profondeur la situation dans laquelle le déracinement de la culture à l'époque moderne place l'intellectuel. Souvenons-nous du jugement qu'il portait sur l'intellectuel dans « L'âge du déracinement » : « Les intellectuels sont des déracinés (des dé-culturés). Leur statut, leur existence ne sont intelligibles que comme production du déracinement. De leur premier mouvement, les intellectuels répètent cette abstraction de la culture. Comment seraient-ils compétents pour poser le problème de la déculturation, eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole ? » Que les anthropologues en restent pour la plupart à ce « premier mouvement », qu'ils aient tout *intérêt* à ce que soient maintenues les conditions du déracinement d'où ils tirent non seulement un profit matériel et symbolique, mais prétexte et argument pour parler des hommes en leur absence, voilà le principal motif de la critique à laquelle Dumont soumet l'anthropologue dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme*.

Mais, avant d'aller plus loin, il importe de mieux cerner la nature du lien étroit que Dumont postule entre sa théorie de la culture et une philosophie des sciences de l'homme. En quoi la théorie dumontienne de la culture est-elle étroitement solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme ?

UNE PHILOSOPHIE DES SCIENCES DE L'HOMME

Déjà manifeste dans ses écrits de jeunesse[8], l'intérêt de Dumont pour les sciences humaines semble à première vue relever de ce qu'on appelle l'épistémologie. Cependant, à y regarder de près, cet intérêt transcende l'analyse épistémologique proprement dite et porte, à travers elle, sur la signification éthique et politique des sciences de l'homme, sur leurs fondements en légitimité. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat en sociologie, parue sous le titre *La Dialectique de l'objet économique*, Dumont écrivait ceci : « Les sciences de l'homme sont […] décomposition de la cohérence

8. Voir ses articles du début des années 1950, notamment ceux qui ont paru dans *Pédagogie et orientation* et *Hermès*, et qui ont été référencés dans la *Bibliographie générale de Fernand Dumont. Œuvres, études et réception*, produite par Fernand Harvey, Hugo Séguin-Noël et Marie-Josée Verreault, Québec, Les Éditions de l'IQRC, 2007.

existentielle de l'histoire commune. Pour *expliquer*, elles désintègrent la culture qui est l'incarnation concrète de cette cohérence. Dès lors, comment peuvent-elles […] se donner une histoire propre si ce n'est en se constituant elles-mêmes comme une sorte de culture seconde ? […] L'idéal de la science de l'homme serait donc, à la limite, de refaire une autre histoire des hommes[9] ».

L'Anthropologie en l'absence de l'homme prolonge et approfondit cette hypothèse, en menant plus loin la réflexion sur les fondements de cet idéal de la science de l'homme[10]. On a vu que *Le Lieu de l'homme* débouchait sur un diagnostic global sur la culture moderne en tant que théâtre d'un divorce grandissant entre culture première et culture seconde et susceptible, à la limite, de compromettre la dialectique constitutive de la culture et la mémoire qui en constitue l'enjeu capital. Et, déjà dans ce livre, Dumont insistait sur le fait que les sciences de l'homme constituent, dans leur genèse même, le produit de ce divorce, de cette crise de culture. Loin – comme il le dira plus tard dans un entretien – de n'être que « de simples démarches vis-à-vis d'un objet », les sciences de l'homme « sortent de cet objet. C'est lorsque l'objet se brise qu'on le considère comme un objet[11] ». L'objet qui se brise et qui, en se brisant, se révèle comme objet, qui devient l'objet d'une science, c'est la culture, qui, avant cette rupture, ne s'impose pas à la conscience, un peu comme la maison que l'on habite depuis toujours mais sans qu'on se soit avisé qu'on lui doit sa protection. Mais si les sciences de la culture et de l'homme naissent de la crise de la culture, elles se veulent aussi, comme on l'a vu, des « réponses » et « des remèdes » à cette crise, un « laboratoire de la culture », où celle-ci n'est plus conçue comme un donné, comme la maison de l'homme, mais comme un idéal à produire et une matière à remodeler.

---

9. DOE15 et 16 (OCI174 et 175).
10. Comme on le verra mieux dans la suite de ce chapitre, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* répond à sa manière à l'exigence que Marcel Gauchet formulera quatre années plus tard dans *Le Désenchantement du monde*, à savoir l'exigence d'un « double réexamen : celui d'abord de ces philosophies qui ont prétendu […] nous affranchir des mirages de l'histoire, des pièges de la raison et des illusions de la totalité ; celui ensuite de la présente pratique des sciences de l'homme, et des apories intellectuelles où le mode sur lequel elles ont répondu à l'idéal d'une connaissance positive les a enfermées » (*Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. XXI).
11. TH100.

D'où la question que Dumont adresse aux anthropologues, eux qui, pour parler de l'homme, « se placent ailleurs que là où les autres hommes se situent[12] » : quelle est la pertinence et quelle est la légitimité (éthique) de leurs vérités anthropologiques ? Ou, plus radicalement encore peut-être : « Qu'est-il possible à l'homme de faire du savoir de l'homme ?[13] »

Encore une fois, cette question fait écho à la remarque précitée de Dumont selon laquelle les intellectuels sont des déracinés qui se vouent à une recherche « contaminée par l'objet de l'analyse », c'est-à-dire par le déracinement. On objectera que Dumont est lui-même, en tant qu'*émigré*, un déraciné. Cela est incontestable, et lui-même le reconnaît. Mais il se distingue toutefois de la vaste majorité des déracinés par sa conscience aiguë de son état de déracinement, un état que Simone Weil identifiait à une « maladie », à la grande maladie de l'homme occidental. Ce sont les symptômes de cette maladie, et l'absence qu'elle cache et révèle tout à la fois, que Dumont met au jour et interprète dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*.

L'ABSENCE ET L'OMBRE

Comme son titre le suggère déjà, l'absence est au cœur du livre. Il n'est guère douteux que ce thème renvoie ultimement à la croyance religieuse de Fernand Dumont, à l'absence de Dieu sur laquelle, paradoxalement à première vue, se fonde sa foi, le Dieu de Dumont se révélant, comme on peut s'y attendre chez un croyant moderne, sur le mode même de l'absence[14]. Cette dimension religieuse demeure cependant ici à l'arrière-plan, l'argumentation à laquelle obéit l'ouvrage reposant sur les seules lumières de la raison, pour autant que l'on donne à celle-ci toute sa portée, celle d'une « raison

12. RÉ205 (OCV392).
13. AAH12 (OCII8).
14. Que le thème de l'absence dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* prenne sa source dans une inquiétude religieuse, c'est ce que Dumont reconnaissait lui-même volontiers dans sa réponse aux commentateurs de son livre (« Pour participer à un dialogue », *Sociologie et sociétés*, vol. XIV, nº 2, 1982, p. 143-174). Ainsi, à propos de la question qui figure à la fin de son livre : « Que faut-il faire de l'absence ? », Dumont écrivait : « je ne cesse pas, moi non plus, de m'interroger sur cet "étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré" dont parle Pascal dans son admirable lettre d'octobre 1656 à Mademoiselle de Roannez » (p. 174).

ardente […] inquiète de ce qui survient d'avant elle et qui se profile à son horizon[15] ». Pour lui, cette inquiétude est consubstantielle à la raison et à l'homme. Pas d'humanité sans inquiétude ; pas d'humanité sans absence. « Il y a conscience, déclare-t-il d'entrée de jeu, parce que subsiste en nous une ouverture, une absence que nos conduites explorent sans la combler[16]. »

Cette absence fut longtemps voilée par la présence du *Monde*, au sens qu'Alexandre Koyré donne à ce mot, en tant que ce « monde clos » qui « formait le cadre de l'existence » humaine et qui s'est évanoui avec l'avènement de « l'univers infini » de la science moderne. Qu'est-ce qui, jadis, permettait à l'homme de *clore* le monde, de conférer au *Monde* son ordre, sa cohérence, sa plénitude de sens ? Sans doute la croyance en un autre monde, en un « arrière-monde[17] », celui que Nietzsche, le philosophe au marteau, plaçait à l'origine du nihilisme et qu'il n'eut de cesse de combattre, sans parvenir néanmoins à en triompher, en le restaurant même. Car, comme le remarque pertinemment Marcel Gauchet, Nietzsche « réaffirme ce qu'il déclare intenable » ; il « discerne la brèche qui s'ouvre, mais il la colmate instantanément avec sa cosmologie de l'éternel retour, cette non-science qui frappe de nullité, certes, les prétentions de la science, mais qui en reconduit la structure sous-jacente[18] ».

Cette « brèche qui s'ouvre » et que Nietzsche s'efforce en vain de colmater, que désigne-t-elle sinon la distance entre la culture

---

15. RÉ260 (OCV444). La « raison ardente », cette expression que Dumont, dans ses Mémoires, reprend du poète Pierre Emmanuel, n'est pas sans évoquer le statut que Kant confère à la raison (entendue comme *Vernunft*), qui pense nécessairement plus qu'elle ne peut concevoir. À quoi pense ultimement la raison chez Kant ? À la chose en soi, c'est-à-dire à une absence, qui ne se fait *présente* que dans l'usage pratique de la raison, dans ce que Dumont appellera, dans *Raisons communes*, « la souveraineté de l'éthique ». *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* renferme du reste d'assez nombreuses références à Kant, vu comme « un admirable témoin […] d'une absence habitée par la nécessité ». AAH197 et 198 (OCII177).
16. AAH9 (OCII5).
17. Dans les pages de ses mémoires qui traitent de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont écrit : « En liquidant les représentations d'un *arrière-monde* garant de celui où nous sommes, en livrant les institutions et les actions aux risques d'une histoire où les repères sont à construire, en laissant à découvert une historicité jamais surmontée avec assurance, la culture moderne a mis en évidence une *absence* et la nécessité de se la représenter. »
18. Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, p. 23 et 46.

première et la culture seconde qui, autrefois médiatisée par le mythe ou par la tradition, se révèle désormais en tant que telle, comme cette distance où, à la fin du *Lieu de l'homme*, Dumont presse le philosophe de s'installer en quête de « médiations neuves », afin de « chercher inlassablement des réconciliations[19] » ? Au début du premier chapitre de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, on peut lire un aphorisme de Nietzsche tiré du *Crépuscule des idoles* : « Il y a des cas où nous sommes comme les chevaux, nous autres psychologues. Nous sommes pris d'inquiétude parce que nous voyons notre propre ombre se projeter devant nous. Le psychologue doit se détourner de soi pour être capable de voir[20]. » Apparemment, à travers cet aphorisme et la métaphore de « l'ombre » qui en est au centre, Nietzsche n'aurait cherché qu'à mettre le « psychologue » en garde contre sa propre subjectivité dans la recherche de la vérité. Or Dumont ne se satisfait pas d'une telle interprétation ; selon lui, Nietzsche recommanderait au psychologue, à l'anthropologue, de se détourner non pas d'abord de sa subjectivité, mais de son « ombre » ; ce qui, dit-il, n'est pas la même chose.

Avec l'absence, l'ombre est l'autre image qui irrigue *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, mais qui risque aussi, il faut l'admettre, d'en décourager la lecture, en particulier chez le lecteur réfractaire à la dimension poétique de l'existence[21]. Tâchons de dire plus prosaïquement ce que recouvre cette métaphore de l'ombre. Nous avons déjà fait connaissance avec elle dans le chapitre précédent. L'ombre, c'est un autre nom pour le dédoublement de la culture ; c'est, paradoxalement, ce qui permet de faire la lumière, d'éclairer le monde où se meuvent les hommes, d'écrire et d'interpréter l'histoire. « L'ombre de l'anthropologue, précise Dumont lui-même, ce n'est donc pas d'abord celle de ce sujet particulier qui, pour évoquer

19. LH260 et 274 (OCI148 et 158).
20. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, cité par Dumont AAH27 (OCII23).
21. Cette existence dont Dumont n'hésite pas à écrire, dès les premières lignes de l'ouvrage, qu'elle « n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations ». AAH9 (OCII5). La formule est sans doute trop poétique au goût de plusieurs « anthropologues ». Est-il nécessaire de préciser que celui-ci reconnaissait pleinement la « teneur poétique » de son œuvre théorique ? Dans *Récit d'une émigration*, après avoir évoqué les projets d'écriture qui continuent de l'habiter au seuil de la mort, il écrit : « À rêver de ces livres en gestation, je dois admettre qu'ils ont un trait essentiel en commun, qui pourrait bien avoir marqué tous mes ouvrages théoriques : une certaine approche de la culture, de la foi et même de la science qui privilégie une teneur poétique. Je ne parle pas de l'écriture, mais des thématiques elles-mêmes. » RÉ257 (OCV441).

le monde de l'homme, doit se départir de soi. L'ombre, c'est ce par quoi le monde est suspendu à son absence, ce par quoi il est vu grâce à son *Autre* [...]. Il faut que le vécu soit dédoublé, que l'Écriture le sépare, pour que nous ayons le sentiment de le voir. Effacer l'ombre, ce serait nous couler dans un vécu inconsistant[22]. »

Or ce que, dans son aphorisme, Nietzsche exige de l'anthropologue pour penser l'homme dans son immanence radicale, comme « volonté de puissance », c'est de se soustraire à l'emprise de cette ombre, de sauter par-dessus pour ainsi dire. Dans les termes mêmes de Dumont, l'entreprise nietzschéenne relève « des efforts pour dissiper l'Ombre[23] ». Cette tentative prométhéenne *échoue* pourtant, Nietzsche, comme dit Gauchet, maintient « la structure sous-jacente » de l'arrière-monde qu'il prétend liquider, cette structure sous-jacente que Dumont appelle l'ombre. Il n'en ira plus de même quelques décennies plus tard, quand l'ombre elle-même ne sera plus qu'absence, quand sera levé le postulat que, de l'ombre de l'anthropologue, « chacun était complice en fait ou en puissance[24] ».

Que l'anthropologie contemporaine s'édifie en l'absence de l'homme, voilà une idée apparemment déraisonnable, voire inutilement provocante. Il suffit pourtant, pour lui accorder quelque crédit, de prêter attention à ce que l'anthropologie de notre temps finit par dire d'elle-même à travers le discours de l'un de ses plus éminents représentants, Michel Foucault, qui avoue sans ambages ne point parler de l'homme, dont la figure disparaîtrait « comme à la limite de la mer un visage de sable[25] ». Bien sûr, Foucault est d'abord philosophe et, à ce titre, il n'a pas la prétention de parler *objectivement* de l'homme, d'en parler comme en parle l'anthropologue scientifique, le sociologue ou le psychologue, ce « spectateur savant » qui adopte une position épistémologique d'essentielle supériorité par rapport à l'humanité même de l'homme[26]. Si Foucault, lui, prétend ne pas parler de l'homme, n'est-ce pas au fond parce qu'il se sait, en tant que philosophe, supérieur aux autres

22. AAH65 (OCII57).
23. AAH28 (OCII24).
24. AAH29 (OCII25).
25. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.
26. « Pour que la science sociale, pour que les sciences humaines soient possibles, il faut que la raison soit chassée des actions humaines réelles et concentrée dans le regard du spectateur savant » (Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 108).

hommes, supérieur en ce que « lui seul comprend la supériorité de la nature sur les conventions que les hommes confondent avec elle », supérieur parce qu'il sait « le propre de celui dont le nom le plus usuel est "l'homme"[27] », là où le sociologue, lui, ne se soucie aucunement de cette question[28] ? Tel est en gros l'argument qu'invoque Pierre Manent pour distinguer le philosophe du sociologue. Sauf que Manent lui-même ne manque pas de souligner que « le langage sociologique est devenu en quelque sorte la langue officielle de la démocratie moderne » et que « l'incapacité revendiquée [par le sociologue] de ne rien dire de "l'homme" rejoint la volonté [philosophique] de définir l'homme comme liberté[29] ». Encore une fois, on pense à Sartre, ce philosophe de la liberté que Michel Foucault lui-même désigne comme le dernier philosophe, le dernier « à avoir cru que la philosophie devait "dire ce que c'était que la vie, la mort, la sexualité, si Dieu existait ou si Dieu n'existait pas, ce que c'était que la liberté"[30] ». Mais Foucault ne tire-t-il pas lui-même l'ultime leçon de la liberté sartrienne, en confessant ouvertement ce que les autres anthropologues « dissimulent plus ou moins adroitement sous le couvert de méthodes et de théories, sous l'alibi de la connaissance[31] », à savoir justement que l'homme n'est pas l'objet de l'anthropologue, mais son prétexte pour écrire[32], pour trouver « dans le lieu de l'écriture enfin détaché de tous les autres un salut réservé à lui seul[33] ». Sauf qu'une telle position implique, selon Dumont, une énorme parenthèse…

> Foucault n'invoque que des textes, il s'enferme dans l'univers de l'Écriture. Jamais il ne nous renvoie aux plus larges pratiques des hommes […]. L'ambiguïté de la tentative de Foucault est […] là : nous

27. *Ibid.*, p. 110.
28. « La sociologie, écrit encore Manent, se construit comme science comparable et parallèle aux sciences de la nature en prenant pour objet autre chose que la nature de l'homme. Elle veut, et elle doit, faire abstraction de cette nature. La sociologie comme science, on dira bientôt : "science de l'homme", n'existe qu'en refusant d'être science de la nature de l'homme » (*ibid.*, p. 79).
29. *Ibid.*, p. 113.
30. Voir Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 7-8.
31. AAH18 (OCII13).
32. « Plus d'un comme moi, sans doute, écrivent [sic] pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même ; c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire » (Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 23 ; cité par Dumont, AAH31-32 (OCII27).
33. AAH32 (OCII27).

> ayant raconté l'histoire de l'Ombre, il semble avoir pris l'Ombre pour l'homme. Il n'a pas négligé la *praxis* ; il nous a retracé celle des anthropologues. Aussi a-t-il eu tort de nous annoncer, à la fin de son livre, la disparition prochaine de l'homme ; il aurait dû se borner à parler d'une éventuelle liquidation de cette pratique singulière par quoi s'est constitué en Occident le discours anthropologique et qui en fait une histoire singulière[34].

À quelle finalité dernière répond le projet de Foucault ? Pourquoi se donne-t-il la peine d'écrire en étant par ailleurs convaincu que l'homme est mort ou en passe de disparaître ? Que cherche-t-il au fond à travers l'Écriture ? Qu'espère-t-il en consacrant sa vie à l'Ombre au point de prendre celle-ci pour l'homme ? Ne serait-il pas habité par ce « secret désir » que Dumont croit déceler à la source même de l'anthropologie moderne ?

> Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes[35].

DE LA CONTEMPLATION À L'OMBRE DE L'HISTOIRE

Le diagnostic que Dumont porte sur l'anthropologie moderne est pour le moins saisissant. Mais retenons-le, du moins à titre d'hypothèse ; supposons que la philosophie et la science de notre temps, loin d'obéir à la volonté d'accroître la connaissance de l'homme, participent du rêve démiurgique d'échapper à la condition qui lui est donnée. Mais n'en a-t-il pas toujours été ainsi, du moins en Occident ? Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire de l'Écriture occidentale, l'homme ne fut-il pas toujours pour l'écrivain, pour le philosophe, un prétexte pour écrire, un alibi pour échapper, par la grâce de l'Écriture, aux limitations, à la finitude que lui impose le fait d'être un homme et d'appartenir à une culture particulière, « comme le corps n'est un obstacle que pour la conscience qui se veut radicalement souveraine[36] » ?

34. AAH33 (OCII28).
35. AAH79 (OCII70).
36. AAH79 (OCII70).

La philosophie platonicienne semble revêtir ici une importance particulière. Si, comme Dumont lui-même l'affirme, la « disqualification de la culture commune […] est sans doute le premier moment épistémologique, l'acte de naissance des anthropologies […] dites philosophiques[37] », l'œuvre de Platon ne devrait-elle pas être considérée comme l'écrit fondateur d'une anthropologie en l'absence de l'homme, comme le modèle de cet humanisme paradoxal qui « a prétendu conquérir ses vérités par le procès de la communauté des hommes[38] » ?

Les références à Platon ne sont guère nombreuses dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, pas plus du reste que dans l'ensemble de l'œuvre de Dumont. Son attention se porte plutôt sur le personnage de Socrate[39], qu'il va jusqu'à qualifier de « héros éponyme de notre humanisme », dans la mesure où son existence témoignerait exemplairement de « la crise du langage », c'est-à-dire du conflit entre l'autonomie et la dépendance de la parole où se jouerait le drame fondateur de la culture occidentale.

> Ce n'est pas seulement entre Socrate et sa société que se nouait le conflit. Pour lui, se posait déjà l'antinomie qui devait se durcir jusqu'à nous : ou bien je me tiens du côté de ce qui est significatif chez les hommes et, pour réconcilier les préférences communes avec la vérité, je cède à l'arbitraire de l'opinion utile ; ou bien je me tiens du côté de la vérité mais je ne sais plus où se trouve ce monde nouveau qui n'est pas celui de mes appartenances quotidiennes[40].

Que cette « antinomie » se soit durcie jusqu'à nous, l'aveu poignant de Simone Weil que j'ai cité dans la première partie de ce livre le montre assez. Mais n'est-ce pas déjà chez le plus célèbre disciple de Socrate, chez Platon lui-même, dans sa théorie des deux mondes, que s'instaure décisivement l'antinomie en question ? Autrement dit, quelle que soit sa spécificité, l'anthropologie moderne ne demeure-t-elle pas tributaire d'une longue tradition platonicienne ?[41] Cette question me paraît cruciale quant à la déter-

37. AAH77 (OCII69).
38. AAH73 (OCII65).
39. Voir AAH74 (OCII65-66) et LH46-52 (OCI15-19).
40. AAH74 (OCII66).
41. Telle serait en gros, dans l'optique qui est la sienne, la thèse de Hannah Arendt : « La séparation platonicienne entre savoir et faire reste à la base de toutes les théories de la domination qui ne sont pas de simples justifications d'une volonté de puissance irréductible et irresponsable. […] Platon, qui fut le premier à fournir un plan de montage

mination de ce que Dumont entend précisément par une anthropologie en l'absence de l'homme.

Comme je l'ai souligné, les références à Platon ne sont guère nombreuses dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. De Platon, on ne relève en effet que trois courtes occurrences. D'abord à la page 32 (OCII28), Dumont cite un passage de *Phèdre* que j'ai moi-même évoqué au chapitre précédent et dans lequel Platon manifeste son inquiétude à l'égard de l'écriture. Puis plus loin, à la page 164 (OCII147), se trouve un extrait de *La République* (550 cd) où Platon affirme que le philosophe, « qui vit avec ce qui est divin et conforme au cosmos, devient lui-même conforme au cosmos et divin, autant que le comporte la nature humaine ». Ce que Dumont interprète ainsi : « L'homme tient, pour ainsi dire, son anthropologie devant lui. Ce que nous sommes tentés de considérer, dans les pensées de ces temps reculés, comme aliénation dans l'autre est, au contraire, réfraction de l'homme dans l'autre, de manière à ce que face à l'homme apparaisse une figure de l'homme. Cette figure est horizon de la contemplation, mais aussi de l'action. » Enfin, un peu plus loin, à la page 168 (OCII150), Dumont cite un autre passage de *La République* (592 b) où, à propos de sa cité idéale, Platon déclare qu'il n'est pas utile de savoir si cette cité existe « quelque part sur la terre ou si elle existera dans l'avenir », car elle est « un modèle dans le ciel » et sur lequel l'homme doit régler son comportement, car c'est d'elle « et de nulle autre cité qu'il suivra les lois ».

Qu'est-ce qui, au regard de telles occurrences, pourrait bien distinguer l'anthropologie ancienne de l'anthropologie moderne ? Certainement pas la disqualification de la *doxa* par l'*épistémè*, commune à l'une et à l'autre, Platon étant considéré par Dumont lui-même comme celui qui signe « l'acte de naissance des anthropologies philosophiques ». Il semble que la différence entre les deux anthropologies doit être cherchée plutôt dans la culture où chacune s'enracine. Alors que chez Platon, dans l'anthropologie ancienne, le discrédit jeté sur le monde périssable des illusions donne accès à un autre monde, « à une figure de l'homme » offerte comme un « horizon de la *contemplation* », l'anthropologue moderne, lui, ne tient plus « son anthropologie devant lui », c'est-à-dire que, s'il se détourne, comme l'anthropologue ancien, de la culture commune, du monde

---

pour fabrication d'États, est resté l'inspirateur de toutes les utopies » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 253 et 255).

des illusions, ce retrait ne lui donne pas pour autant accès à un autre monde, au monde de la contemplation, mais uniquement à lui-même et à l'absence à laquelle son moi se heurte. Telle est, me semble-t-il, la différence fondamentale que Dumont décèle entre les deux anthropologies, une différence qui tient à ce qu'il appelle une « pratique concrète de la transcendance[42] », celle qu'autorise la Cité grecque elle-même, qui, aussi éloignée qu'elle soit de la République idéale, ne la rend pas moins pensable.

> Son report [celui de Platon] à la transcendance est en quelque sorte l'inversion de la Cité et, par conséquent, elle en dépend encore ; l'échec de la politique inspire la philosophie [...]. Cette inversion de la politique conduit plus loin, répond à une exigence plus profonde. Il n'y a pas d'affirmation de l'homme, de lecture de sa condition, sans qu'il se donne une représentation de la transcendance ; celle-ci peut porter bien des noms, s'appeler par exemple la liberté, elle n'en est pas moins aujourd'hui comme hier l'image d'un dépassement. Celui-ci fait entrevoir un autre de l'homme. Cet autre, le mythe le désignait à sa manière ; aujourd'hui, nous le posons devant nous plutôt que de le recevoir. Pour les Grecs, ce transcendant se situe au-delà de l'action : il est *contemplation*. Il n'est pas accès à la liberté pure ni à un cogito, mais vocation qui ressortit à une demeure de l'homme. Le sage doit chercher dans un ordre qui le dépasse la norme de l'humaine condition[43].

Autrement dit, si Platon peut « chercher dans un ordre qui le dépasse la norme de l'humaine condition », c'est parce qu'il existe encore une cité grâce à laquelle, même en s'y opposant, le philosophe peut accéder à la contemplation, donner une forme « concrète » et crédible à son idéalisation de l'histoire et de l'écriture[44].

---

42. AAH168 (OCII150).
43. AAH168-169.
44. Je relève une idée semblable chez Pierre Manent, pour qui la « position d'extériorité et de supériorité est fondée sur une certaine forme de communauté entre le philosophe et la cité : le bien que vise la cité, et qu'elle peut atteindre dans les circonstances les plus favorables, fait signe vers un bien supérieur et ultime que seul le philosophe peut saisir dans la contemplation. En un mot, c'est l'idée du bien, d'une hiérarchie de biens, qui permet au philosophe d'être supérieur à la cité et de la comprendre mieux qu'elle ne se comprend elle-même, tout en étant capable de la comprendre de l'intérieur comme elle se comprend elle-même ». Or, ajoute Manent : « Avec Machiavel, ce médium de communication entre le philosophe et la cité, le bien, disparaît. Le "philosophe" est totalement extérieur à la cité. Il la comprend mieux qu'elle ne se comprend elle-même, il en expose la "vérité effective", mais il ne la comprend plus comme elle se comprend elle-même » (*Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 44-45).

Force est d'admettre que la Cité a depuis longtemps disparu. « Il nous reste l'État, les partis, les enceintes des universités ou des technocraties ; mais nous n'avons plus de Cité », déclare Dumont. De sorte que, « n'[étant] plus délégué par une parole des hommes fondée en communauté[45] », l'anthropologue moderne n'a plus accès à la contemplation, à une figure « concrète » de la transcendance.

Mais si la contemplation n'a plus aucun sens, faute d'une Cité qui la rendrait concevable ou praticable, alors sur quoi la pensée fondera-t-elle son exercice ? Sur l'action, répond Arendt[46]. Mais sur quoi l'action elle-même se fondera-t-elle ? Sur l'histoire ou sur ce que Dumont appelle, de façon encore une fois métaphorique, « l'ombre de l'histoire ». Qu'est-ce à dire au juste ?

Pour Dumont, la dualité ou le dédoublement est constitutif de l'histoire comme de la culture. De sorte que toute histoire comporte deux temporalités distinctes : celle, imprévisible, où les événements se produisent de façon contingente, puis celle qui, surplombant la première, en indique et en commande le sens[47]. Sans doute un tel schéma s'est-il trouvé considérablement bouleversé avec l'avènement du judaïsme et, plus encore, du christianisme, qui, en proclamant la bonne nouvelle, l'incarnation du divin, attribuait du même coup une certaine autonomie à l'histoire profane[48]. Mais celle-ci, quel que fût son degré d'autonomie, n'en demeurait pas moins, dans la chrétienté, subordonnée à une autre histoire, à une

45. AAH190 (OCII170).

46. Pour Hannah Arendt aussi, la contemplation se situait au-delà de l'action, et c'est la possibilité même de ce dépassement, de cette transcendance, qui fut, selon elle, perdue avec la modernité : « Le renversement opéré par l'époque moderne n'a pas consisté à élever l'action au rang de la contemplation pour en faire la suprême étape des possibilités humaines […]. Le renversement n'a concerné que la pensée, qui est devenue servante de l'action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l'Être en philosophie antique. Dès lors, la contemplation elle-même n'eut plus aucun sens (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 328).

47. « Malgré des disparités considérables entre les civilisations, un trait leur est commun, l'histoire s'y dédouble toujours. D'une part, elle se présente comme un flux d'événements qui surgissent plus ou moins au hasard et dont la direction est imprévisible ; d'autre part, pour que l'action se fonde, pour que les groupements humains se pourvoient de raisons d'être et d'objectifs, il faut que soit envisagée une histoire différente qui, elle, paraît avoir un sens susceptible d'être projeté sur l'autre ». AM90 (OCII617-618).

48. Ainsi Gauchet conçoit-il le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion » (*Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. II).

histoire sainte. Or la conception moderne de l'histoire implique une toute nouvelle perspective : « Il nous faut toujours dominer l'histoire pour la comprendre ; cependant, cet accès à un dépassement n'est pas assuré par un dessein providentiel. Il est immanent à l'histoire ; il doit en être dégagé par des efforts de lecture, par des débats sans cesse repris sur l'arrangement et le sens des événements[49]. »

Ce mouvement de dépassement de l'histoire au sein de l'histoire elle-même, voilà ce que Dumont appelle, au sens strict du terme, « l'ombre de l'histoire ». Avant l'époque moderne, cette ombre, qui permet à l'anthropologue de travailler, de penser et d'interpréter l'histoire des hommes, s'identifiait à un objet, à « une *objectivité* inscrite dans un monde préalable aux entreprises politiques, aux efforts de la connaissance ou de la poétique », une objectivité que le christianisme identifiait à un « livre, la Bible, référence pour des croyances communes [et] incarnation concrète de l'Ombre de l'histoire et de l'Ombre de l'écriture[50] ». Aujourd'hui, l'Ombre ne s'identifie plus à un objet, elle ne renvoie plus au « *cosmos parfait* des temps anciens ». L'Objet perdu, l'Ombre n'est plus qu'une ombre, que « l'effet de décalage entre le présent privilégié et le passé dont elle permet la lecture, entre la rationalité conquise et le résidu des croyances, entre le présent et l'utopie d'un éventuel triomphe de la rationalité[51] ».

Qu'il soit bien entendu que l'Ombre qui n'est plus qu'une ombre n'implique pas la suppression de la dualité de l'histoire, auquel cas c'en serait fini de l'histoire humaine elle-même, faute de la distance nécessaire à son interprétation[52]. L'ombre de l'histoire, en son sens spécifiquement moderne, signifie plutôt que la dualité de l'histoire réside désormais dans une seule et même histoire, « celle où les situations, les événements, les origines et les fins sont les *nôtres*[53] ». Ainsi a-t-on cru – et telle est du reste, selon Dumont, « l'utopie globale qui inspire solidairement l'anthropologie et la culture[54] » – pouvoir fonder l'intelligibilité de l'histoire sans faire

49. AAH40 (OCII34-35).
50. AAH69 (OCII61).
51. AAH70 (OCII62).
52. « Effacer l'ombre, ce serait nous couler dans un vécu inconsistant », écrit Dumont. AAH65 (OCII57).
53. AAH51 (OCII45).
54. AAH357 (OCII321).

intervenir « un moteur extérieur ou […] des figures exemplaires transcendantes[55] », la fonder à partir de la relativité même de l'histoire, par un effort de déchiffrement de ses situations et de ses événements. Sur cette idée, ou cette croyance, reposent les philosophies modernes de l'histoire, au premier chef celle de Hegel, qui situe la vérité de l'histoire dans l'histoire elle-même, dans « l'histoire-réalité ». Impensable avant l'époque moderne, cette idée fondamentale, cette thèse de culture, Dumont s'applique à en dégager la logique sous-jacente[56], selon un enchaînement qu'il résume ainsi :

> La vérité n'est pas au-dessus de l'histoire mais en elle, et ainsi je tiens de l'histoire la promesse de lui trouver une intelligibilité ; à partir de cette raison qui lui est immanente, et qui est aussi la mienne puisque je ne suis qu'un être historique, je peux mettre le *reste* à distance, m'attacher à l'expliquer comme un résidu de strictes déterminations (économiques, par exemple), ou encore d'« intérêts » et de « croyances ». D'ailleurs, dans la conjoncture historique actuelle, je suis censément mieux en mesure de surplomber le passé : mon présent à moi invite davantage à l'explication que leur présent ne le suggérait aux hommes d'autrefois. Enfin, ce qui n'est pas encore assuré comme vérité de l'histoire sera instauré comme projet historique[57].

Le philosophe-sociologue Fernand Dumont n'omet pas cependant de souligner que ces postulats des philosophies modernes de l'histoire trouvent leurs répondants « dans la vie collective », dans les multiples transformations sociales, politiques et économiques par lesquelles, à partir du vide créé par la culture elle-même, à partir autrement dit du déracinement, l'anthropologie moderne en arrive à concevoir l'histoire elle-même comme histoire à produire par la raison, en attendant le triomphe de la rationalité. L'anthropologue n'a donc pas en lui le pouvoir de transformer la culture. C'est la culture elle-même qui, dans le tissu même de l'histoire des sociétés humaines, crée les conditions où sa dualité n'est plus pensable que dans l'immanence, comme une ombre. Cette ombre, précise Dumont, « joue de quelque façon le même rôle que les "mythes" des origines ou les "histoires saintes" de jadis. Sauf qu'elle n'explique

55. AAH40 (OCII35),
56. Voir AAH39-52 (OCII34-46).
57. AAH65-66 (OCII58).

rien ; elle permet seulement la tâche d'expliquer. Elle met l'anthropologue au travail. Elle l'invite à transformer l'Histoire en Écriture[58] ».

Qu'aujourd'hui l'ombre de l'histoire n'explique rien, mais ne permette que la tâche d'expliquer, qu'elle ne soit plus que prétexte à écriture, c'est ce dont témoigne ce que l'on a appelé « la fin des grands récits ». Après avoir été porteuses d'une grande utopie, les philosophies modernes de l'histoire ont perdu leur pouvoir de mobilisation[59]. Les anthropologues n'en sont pas les premiers responsables : ni la fin de l'utopie ni l'utopie elle-même n'ont leur source en eux, elles prennent racine dans la culture, dans le « drame de culture » dont les anthropologues sont eux-mêmes tributaires :

> Le statut de l'anthropologue est le produit d'un drame de culture. Il suppose, et il représente, une extraordinaire dislocation de la culture commune. L'entreprise de l'anthropologue est une effraction : l'ombre de l'histoire ne se profile qu'à la condition que soient écartées les croyances au profit d'une raison historique ; l'ombre de l'Écriture ne se dessine qu'au prix d'une néantisation de l'existence. Dès lors, comment rendre ensuite à la culture ce qui n'a pu se poursuivre qu'à ses dépens ? Sans doute, les produits de l'anthropologie sont accessibles au connaisseur, au lecteur, à l'étudiant. Là n'est pas la question : voué à l'interprétation de la culture, l'anthropologue est-il, dans son travail même, solidaire d'une communauté des interprétants ?[60]

Cette dernière question porte sur la pertinence même des vérités anthropologiques. Elle nous ramène encore une fois à cette autre question que Dumont formulait dans « L'âge du déracinement », son article de 1974 dans la revue *Maintenant* : comment les intellec-

---

58. AAH66-67 (OCII59). « À bien y songer, dit encore Dumont, la ressemblance est frappante entre ces modèles utopiques [ceux de la modernité], leurs fonctions, et cet autre modèle général, *le cosmos parfait* des temps anciens, où les Grecs trouvaient un référent du même ordre. Sauf que, de cosmique, de *naturel*, le modèle est devenu *historique*… » AAH356 (OCII320).
59. « Dégrisé de son optimisme, écrit Jean-Claude Guillebaud, l'homme occidental avance vers l'avenir de façon étrange ; il titube à contrecœur comme s'il était promis non pas à la "fin de l'histoire" mais à la déportation vers l'inconnu. L'avenir ? Sa représentation elle-même est hors de portée » (*La Trahison des lumières*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1995, p. 11-12). « Aujourd'hui, remarquait de son côté Emmanuel Levinas, nous avons vu disparaître l'horizon qui apparaissait derrière le communisme, d'une espérance, d'une promesse de délivrance. Le temps promettait quelque chose. Avec la disparition du communisme, le trouble atteint des catégories très profondes de la conscience européenne » (cité par Jean-Claude Guillebaud, *La Refondation du monde*, Paris, Seuil, coll. « Points ». 1999, p. 115).
60. AAH, p. 67-68.

tuels, dont le statut n'est intelligible que comme « production du déracinement », seraient-ils en mesure de poser le problème du déracinement, « eux qui en profitent tout en constituant son plus éclatant symbole » ? Et l'on se rappelle la réponse que Dumont donnait à cette question : bien que, de « leur premier mouvement », les intellectuels (les anthropologues) « répètent » le déracinement de la culture, qu'ils en profitent même, ils n'en sont pas moins appelés, en raison même de « leur spécialisation dans la parole », à « ressentir plus que d'autres » le drame du déracinement et, partant, à tenter de le surmonter.

Les anthropologues sont *appelés*... Mais quelle est la nature de cet appel ? Déraciné comme le sont tous les anthropologues modernes, Dumont n'est pas à l'abri de sa propre critique de l'anthropologie. Il n'est pas non plus sans savoir qu'il se situe quelque part dans le vaste champ des pratiques anthropologiques. Reste que son propre engagement ne se réduit pas à choisir parmi les anthropologies celle qui lui paraîtrait le mieux correspondre à ses propres options théoriques ou épistémologiques. Il répond à un appel, qui, à l'image de celui auquel a répondu Simone Weil, est un appel éthique[61]. Ce qui, dans la perspective qui est la sienne, signifie que c'est en s'interrogeant sur son « pouvoir d'interpréter », en se voulant, « dans son travail même, solidaire d'une communauté des interprétants », que la recherche de l'anthropologue peut se faire, par-delà la vérité qu'il vise, *pertinente*. Or, comme on le verra, parmi les trois variétés d'anthropologies et leurs utopies respectives, qu'il définit et examine dans la deuxième partie de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* – à savoir l'anthropologie de l'opération, l'anthropologie de l'action et l'anthropologie de l'interprétation –, c'est la dernière qui lui paraît le plus susceptible de poser la question pour lui fondamentale : celle du pouvoir de parler et d'interpréter le monde[62].

---

61. Dans les pages de ses Mémoires consacrées à *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont, après avoir rappelé que la question du pouvoir avait fait l'objet d'un chapitre de son livre *Les Idéologies*, ajoutait que « le pouvoir d'interpréter pos[e] de façon particulièrement aiguë la question de l'éthique dans l'élaboration des sciences de l'homme, et non pas seulement comme un adjuvant ». RÉ207 (OCV394).

62. Que cette question fondamentale de Fernand Dumont coïncide avec l'engagement tragique de Simone Weil, cet extrait d'une lettre que celle-ci a rédigée à Londres à la fin de sa vie le confirme : « Les malheureux supplient silencieusement qu'on leur fournisse des mots pour s'exprimer. Il y a des époques où ils ne sont pas exaucés. Il y en a d'autres où on leur fournit des mots, mais mal choisis, car ceux qui les choisissent sont étran-

LES TROIS ANTHROPOLOGIES

Si, pour Dumont, l'anthropologie telle qu'elle s'exerce aujourd'hui tire son origine de la crise de la culture à l'époque moderne, de son déracinement, elle implique en même temps une réponse à cette crise. Plus précisément, elle porte en elle le projet de produire une nouvelle culture en mesure de combler la « béance » entre la culture première et la culture seconde. Or, selon lui, ce projet anthropologico-culturel s'articule autour de trois grands axes : celui de l'*opération*, où, animée par un dessein d'objectivité radicale, l'anthropologie se confond avec la connaissance et la culture avec une production de savoir ; celui de l'*action*, où l'anthropologie et l'anthropologue se veulent médiateurs d'une cité politique, d'une démocratie spécifiquement moderne ; enfin celui de l'*interprétation*, où l'anthropologue se définit comme un pédagogue, en anticipant l'existence d'une *communauté des interprétants*. Il prend bien soin de signaler que ces trois anthropologies ne sont pas « des territoires de la *connaissance* », mais des vecteurs, des « intentions fondamentales[63] », lesquelles peuvent coexister non seulement dans une même discipline[64], mais chez un même anthropologue. Ainsi Marx et Freud, que Dumont évoque souvent, sont-ils, à des degrés divers, des opérateurs, des médiateurs et des pédagogues, animés par des utopies potentiellement concurrentes.

Une anthropologie de l'opération

Comprendre ce que Dumont entend par une anthropologie de l'opération nécessite en premier lieu d'éclairer l'antinomie qu'il décèle entre *genèse* et *mémoire*.

La genèse correspond à la préoccupation pour la vérité à l'œuvre dans le savoir ; elle consiste essentiellement à interrompre la fuite en avant où nous jette l'existence – ce que Heidegger appelle la

---

gers au malheur qu'ils interprètent […]. Mais même s'ils en sont proches, ou s'ils ont été dedans à une période de leur vie, même récente, ils y sont néanmoins étrangers, parce qu'ils s'y sont rendus étrangers aussitôt qu'ils ont pu » (*Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 28-29).

63. AAH353 (OCII317).
64. Dumont fait « remarquer que, dans une même discipline, on peut entrevoir, selon les trois anthropologies, des fondements différents », par exemple dans la psychanalyse, qui « comporte plusieurs visées de fondements ». AAH348 et 347 (OCII313 et 312).

Geworfenheit – pour réfléchir (*to stop and think*, comme dirait Arendt) et faire ainsi surgir la question de la vérité. « Quand nous consentons à cet effort, souligne Dumont, l'angoisse que nous éprouvons nous montre bien que nous perdons alors le fil du sens[65]. » La mémoire, quant à elle, répond aux exigences du comportement, de la parole et de l'engagement ; elle est préoccupée par la question du sens. « Elle rétablit, par-dessus les défis des vérités de la genèse, des ensembles pertinents où se reconnaît la complicité des sujets et de leurs mondes[66]. »

Loin d'être un défaut, cette antinomie de la genèse et de la mémoire « anime la présence de la conscience à la culture[67] ». Néanmoins, parce qu'elle est issue du déracinement de la culture et de l'absence qu'elle cherche en même temps à combler, l'anthropologie moderne tire prétexte de cette antinomie pour la prolonger en vue d'une conscience et d'une culture où, à une genèse désormais ouverte, se conjuguerait une nouvelle mémoire, une mémoire « à refaire et à multiplier[68] ». Afin de rendre manifeste la manière dont s'accomplit cette reprise anthropologique de la dialectique de la genèse et de la mémoire, Dumont revient aux trois variétés des anthropologies qu'il a définies au départ : la philosophie, les idéologies et les sciences de l'homme.

Traditionnellement, la philosophie obéit aux impératifs de la genèse, mais en postulant que celle-ci procède d'une mémoire qui renvoie à une vérité première, à une origine ou à un principe, qu'il s'appelle Dieu, l'Idée, l'Esprit ou la Matière. À cet égard, la philosophie moderne, de Descartes à Husserl, ne fait apparemment guère exception, les images qu'elle propose de la genèse faisant, elles aussi, référence à une origine, à un principe. Or ce qui caractérise par-dessus tout la philosophie actuelle, selon Dumont, c'est « la crise du principe », c'est-à-dire l'impossibilité où se trouve la philosophie, et qu'elle avoue, de remonter jusqu'au principe, jusqu'au fondement. De l'Être, sur lequel veillait l'institution de la philosophie, les philosophies d'aujourd'hui ne seraient plus que la gardienne de l'absence[69].

---

65. AAH203 (OCII182).
66. AAH204 (OCII183).
67. AAH204 (OCII183).
68. AAH204 (OCII183).
69. « Lorsque dans la procession des choses, non seulement il n'y a plus de croyance possible à telle ou telle représentation de ce qui émerge, alors rien ne subsiste à l'ori-

Or cette « crise du principe », « cette corrosion du report à la genèse[70] », reflue sur la mémoire elle-même. Ce dont témoigne la connotation péjorative prise par les idéologies, qui, bien qu'elles continuent tant bien que mal de servir de mémoires aux collectivités et aux individus, sont définies le plus souvent par l'anthropologie philosophique ou scientifique comme des « épiphénomènes », comme des « productions superflues ou arbitraires » qu'il n'est plus possible de justifier « selon une genèse un peu assurée, comme y pourvoyait le mythe d'autrefois[71] ». D'où la construction de ces « mémoires de soutien » que furent les totalitarismes, qui trahissent la nostalgie d'une mémoire qui serait encore capable de stopper l'hémorragie de la genèse[72].

Quant aux sciences de l'homme, si leur « apparition dans le paysage culturel de l'Occident fut la résultante de la "crise du principe", qu'incarne au mieux la philosophie, et de la crise de la mémoire, que trahissent tout aussi tragiquement les pratiques idéologiques[73] », Dumont est cependant loin de n'en faire que la résultante de cette double crise. Car elles sont pour lui productrices de vérités. Or ces vérités, l'anthropologue de l'opération ne les conçoit que comme des productions des phénomènes eux-mêmes, que comme des processus opératoires où sujet et objet, mémoire et genèse, finissent par se confondre. « Au regard du scientifique, le "cela se produit" remplace le "cela est donné pour moi". Au "je prends intérêt à cela" se substitue "des opérations en moi produisent l'analyse de cela". À la limite, la production dont il s'agit, celle du phénomène, celle de l'observation qu'on en fait, constitue un processus homogène[74]. »

Bref, comme le disait naguère Jacques Lacan à propos de l'inconscient qui nous détermine : « ça parle ». À quoi renvoie ce « ça » ? À un *processus* sans sujet. À une opération anonyme. Exemple parmi d'autres qui « illustrent au mieux la *production* de culture que

---

gine que l'absence. Et de quoi ferait-on mémoire, sinon de l'absence elle-même ? » AAH205 (OCII184).

70. AAH208 (OCII186).
71. AAH206 (OCII185).
72. Sur la question des origines des totalitarismes, il faut lire l'ouvrage de Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974* (tome III de *L'avènement de la démocratie*), Paris, Gallimard, 2010.
73. AAH210 (OCII188).
74. AAH230 (OCII207).

notre temps, à première vue, légitime encore[75] ». À première vue, en effet, car si le concept opératoire de processus qui oriente la production marque apparemment le triomphe d'une conception utilitaire de l'homme et du monde, cet apparent triomphe repose sur des critères scientifiques de vérité qui récusent à priori « les images selon lesquelles les choses se présentent d'abord à nous, pour faire surgir leur virtualité[76] ». Mais alors, sur quoi de tels critères scientifiques pourraient-ils bien se fonder ? Sur eux-mêmes, sur le savoir qui les rend possibles. Que « l'anthropologue de l'opération » n'agisse que pour savoir, qu'il ne se préoccupe exclusivement que du processus, c'est bien ce que Dumont soutient, en montrant comment, sans la mémoire, le « prodigieux travail de genèse [ce que Arendt appelle le *processus*] à l'œuvre dans la culture moderne » ne peut déboucher que sur une impasse, que sur « une fuite indéfinie vers l'absence » :

> La genèse n'a pas de limite. Elle anticipe toujours un en-arrière de ce que son travail fait émerger. Sans quoi, elle se muerait en mémoire. Aussi, il n'est pas étonnant que le prodigieux travail de genèse à l'œuvre dans la culture moderne ait abouti à la conscience *d'une crise du principe*. Le principe représentait le dernier réduit d'une mémoire se cachant sous la genèse. Voici que la recherche de la genèse s'avoue radicalement comme telle. Pourtant, un processus peut-il se poursuivre sans anticipation de ses limites ? La genèse est le paradoxe de la mémoire. Mais, sans cette dernière, comment la genèse surmonterait-elle son propre paradoxe ? Que serait donc une route sans départ

75. AAH211 (OCII189).

76. AAH213 (OCII191). Autrement dit, comme l'a bien montré encore une fois Hannah Arendt, le triomphe de l'*homo faber*, de l'homme producteur, n'est en réalité qu'une victoire à la Pyrrhus, « la position centrale du concept de processus » ayant dérobé à « l'homme fabricateur, à l'homme constructeur, les normes et les mesures fixes et permanentes qui, avant l'époque moderne, lui ont toujours servi de guides dans l'action et de critères dans le jugement ». Pour elle, « c'est une chose toute nouvelle que l'exclusive préoccupation de l'époque moderne pour le processus aux dépens de tout intérêt pour les objets, pour les produits eux-mêmes. En fait, cette préoccupation transcende la mentalité de l'homme-fabricant d'outils pour qui le processus de production n'est qu'un moyen en vue d'une fin. Du point de vue de l'*homo faber*, tout se passait au contraire comme si le moyen, processus de production ou développement, était plus important que la fin, que le produit fini. La raison de ce déplacement de l'intérêt est évidente : le savant agissait seulement afin de savoir, non pas afin de produire des choses, et le produit n'était qu'un sous-produit, un effet secondaire. Aujourd'hui encore tous les vrais hommes de science s'accordent à dire que les applications techniques de leurs recherches n'en sont que des sous-produits » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 345 et 334-335).

> déterminé et sans horizon anticipé ? […] Après tout, en niant la mémoire, la genèse ne se révèle-t-elle pas enfin comme fuite indéfinie vers l'absence ?[77]

Dumont prend cependant bien soin, ici comme ailleurs, de ne pas hypostasier la science elle-même. « L'idée de *concept opératoire*, c'est trop net, n'appartient pas en exclusivité à la science ; […] elle est partout présente dans notre univers culturel » ; elle renvoie à une « obsession du dehors de l'homme », à une « pratique de la culture » qui consiste « à faire la chasse aux totalités, à la réconciliation, à la mémoire », en vue de produire selon « l'acception première du mot de *production* : la racine du rêve démiurgique, du rêve de créer[78] ».

Dumont prend pour exemple de cette « chasse à la mémoire » que poursuit l'anthropologie de l'opération une déclaration de Julia Kristeva selon laquelle le statut du sémioticien est appelé à « change[r] le statut de la science elle-même » en montrant « que le discours scientifique n'est pas une symbolisation, qu'il est une pratique qui ne reflète pas, mais *qui fait* ». « Qui fait quoi ? », demande Dumont. « Le sémioticien n'est pas seulement linguiste et mathématicien, il est *écrivain* », répond Kristeva. Ce que fait le sémioticien, commente Dumont, c'est de l'écriture. Dans quel but ? Afin, dit-il, « de fabriquer plus librement du sens. Pour produire[79] ».

À travers cette production d'un sens irréductible à celui que le sujet confère spontanément au monde, le sémioticien se voudrait donc écrivain. Ce qui laisse entendre que derrière le discours de la pure production du sens, de son *opérationnalisation*, se dissimulerait toujours un cogito. « Mais, réserve capitale, signale Dumont, ce cogito n'est plus une expérience qui fut propre à Descartes, à Rousseau, à moi ou à quelqu'un d'autre. Il nous est présenté comme une expérience que la culture poursuit elle-même, en dehors de nous. » Il s'agirait pour ainsi dire « d'un immense cogito qui dominerait désormais l'histoire et qui, en conséquence, dominerait celui qui parle comme celui qui travaille », un cogito qui, tout en « barr[ant] toutes les voies de la réconciliation avec la culture commune », « serait assuré de sa durée puisqu'il envelopperait la culture plutôt que d'en dépendre », un cogito où, « à la limite,

77. AAH211-212 (OCII190).
78. AAH214, 219 et 220 (OCII192, 197 et 198).
79. AAH220-221 (OCII198).

l'Écriture a pour objectif dernier de défaire l'écriture[80] », et où il n'y aurait plus de sens que dans son épanchement même.

Ainsi la sémiotique radicalise-t-elle la pratique occidentale de la culture, « cette obsession du dehors de l'homme ». Son ambition serait celle « d'une science de la technologie dépouillée de toute inspiration dite "humaniste" et qui serait pourtant la science de l'homme », une science qui accorde tout « à la production sans sujet » et où la technique, devenue « autonormative », définirait « un ensemble organisé, autonome et signifiant par lui-même, hors de toute projection extérieure, et en particulier humaniste sur lui[81] ». Sur cette science de la technologie, sur cette « anthropologie de la machine », s'appuierait, en outre, « une hypothétique technique politique, l'édification de pouvoirs supposément *rationnels* au-delà de la culture[82] ».

Cela dit, quoi qu'elle en ait, cette science de la technologie, cette anthropologie de l'opération ne suppose-t-elle pas toujours l'intervention d'un cogito, d'un sujet singulier, d'un opérateur ? Dès lors, comment celui-ci pourrait-il échapper à la contradiction performative ? Il n'y échappe qu'en affirmant « que son discours scientifique est "une pratique qui ne reflète pas, mais qui fait" », bref « un discours qui ne serait, lui aussi, que pure production. Production d'écriture[83] ». Cette production d'écriture, qui se défend bien d'être le fait d'un « effort spirituel » particulier, est l'œuvre de « sujets singuliers comme vous et moi mais qui, comme l'Oracle de jadis, parlent au nom de l'Universel[84] ».

Pour Dumont, qui ne croit guère aux oracles, ces sujets singuliers nous apprennent moins sur l'homme universel que sur ce qu'ils sont eux-mêmes. Et que sont-ils finalement, sinon des intellectuels déracinés, ceux-là mêmes qu'il avait identifiés dix-sept ans plus tôt dans son article de *Maintenant*, ceux dont le statut et l'existence « ne sont intelligibles que comme production du déracinement »

80. AAH228 et 229 (OCII205 et 206).
81. AAH225, 226 et 221 (OCII202, 203, 198-199).
82. AAH 225 et 223 (OCII202 et 201). À propos de cette « hypothétique technique politique », Dumont ajoute : « À la transparence des consciences du contrat social a succédé la transparence, mieux fondée en un sens, de la technique. Il s'agit toujours de la même insurrection contre l'opacité de la culture, de la même exigence de produire la culture plutôt que de l'accueillir. » AAH223 (OCII201).
83. AAH226 (OCII203).
84. AAH229 (OCII206).

et qui, « de leur premier mouvement, répètent cette abstraction de la culture » ?

Ce premier mouvement, cette « soif de l'en-dehors, cette dénégation de la présence », ne cacheraient-ils pas la « résurgence ultime du Cogito cartésien » ? Plus profondément encore, demande Dumont, ne serions-nous pas là devant « l'affirmation désespérée d'un *idéal du moi* qui voudrait enfin abolir le moi ?[85] » Un idéal du moi qui serait l'utopie propre à l'anthropologie de l'opération telle qu'elle s'exprime exemplairement dans la formule de monsieur Teste (ce personnage créé par Paul Valéry que Dumont évoque à la fin de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*) : « Ôtez toute chose que j'y voie[86]. »

En définitive, l'anthropologie de l'opération constitue aux yeux de Dumont une réduction, la plus radicale qui soit, et qui suppose que « l'anthropologie est, pour l'essentiel, connaissance », que l'homme se définit comme un sujet épistémique. « Elle rapproche, au point de les confondre à la limite, le sujet qui pratique l'anthropologie et cet autre sujet qu'il envisage : ce sont tous deux des *sujets épistémiques* ». Mais ces sujets épistémiques méritent-ils encore le nom de sujets ? Dumont ne doute pas de la fécondité scientifique de cette réduction ; sauf que, « pour l'anthropologue, pour l'homme qu'il étudie, pour la culture qu'ils habitent tous les deux, après cette réduction demeure un *reste énorme* …[87] »

Que reste-t-il en effet une fois que l'anthropologue de l'opération a réduit, plus radicalement encore que le sophiste d'autrefois, le monde à sa mesure, à la mesure de son savoir ?

Au début du chapitre VI, intitulé « Le sujet errant », Dumont met en lumière les traits spécifiques de la Cité grecque et la correspondance étroite que celle-ci impliquait entre la vérité des choses et leur pertinence pour le sujet, afin d'illustrer, par contraste, l'immensité de la perte dont témoigne l'anthropologie de l'opération. Qu'est-ce qui est perdu avec celle-ci ? Ce qu'il appelle « l'Extérieur », c'est-à-dire le monde lui-même[88], qui, de totalité signifiante et génératrice

85. AAH220 (OCII198).
86. AAH369 (OCII332).
87. AAH236 (OCII212).
88. Cette perte du monde inhérente à « l'anthropologie de l'opération », Hannah Arendt l'a bien mise en évidence dans *Condition de l'homme moderne.* Réfléchissant sur les ultimes conséquences du doute cartésien, elle écrit en effet : « Ce que les hommes ont en

de réflexivité, est devenu un pur objet de savoir, un concept. Alors, que reste-t-il après cette perte ? « Pour l'heure, de la perte de l'Extérieur, il nous reste le Vide lui-même, irrémédiable, et que jamais, à ce qu'il semble parfois, aucune pensée ne comblera. Il nous reste l'Interrogation[89]. »

L'interrogation sur quoi ? Sur le vide lui-même afin d'en descendre la pente jusqu'au pur sentiment d'exister, où le sujet « se conquiert à l'encontre de la pensée [et] en tenant le regard sur la mort comme l'absolument impensable ». Mais cette conquête du sujet ne peut déboucher, selon Dumont, que sur un paradoxe anthropologique. « C'est un paradoxe : s'il y a une anthropologie qui conteste le sujet, il ne saurait y avoir une anthropologie qui procède d'une affirmation radicale du sujet[90]. » Pourquoi ? Pourquoi celui qui conteste le sujet pourrait-il se prévaloir du titre d'anthropologue, alors que celui qui affirme radicalement le sujet, lui, ne saurait en être un ? Parce que l'anthropologue de l'opération aura beau répéter que tout se produit en dehors de nous, il ne peut s'empêcher de s'adresser à nous en tant que sujets, tandis qu'une « affirmation radicale du sujet », elle, confine au solipsisme, qui, comme le remarquait Merleau-Ponty, « ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater tacitement son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est bien impossible[91] ». Cette impossibilité étant admise, l'interrogation sur l'existence laisse néanmoins deviner que l'anthropologie de l'opération n'est peut-être pas la seule possible et « qu'il pourrait y avoir une *anthropologie de l'action* et une *anthropologie de l'interprétation*[92] ».

---

commun à présent n'est pas le monde. C'est la structure de leurs esprits, et cela même ils ne peuvent l'avoir en commun, à proprement parler ; il peut simplement se trouver que la faculté de raisonner soit la même chez tous […]. C'est cette faculté qui passe aujourd'hui pour raisonnement de sens commun ; c'est l'esprit qui joue tout seul, et c'est ce qui arrive quand l'esprit est coupé du réel et qu'il ne "sent" que soi-même. Les résultats de ce jeu sont des "vérités" impérieuses parce qu'on suppose que la différence de structure entre l'esprit d'un homme et celui d'un autre n'est pas plus considérable que la différence de leurs corps » (*op. cit.*, p. 319).

89. AAH 241-242 (OCII217).
90. AAH270 (OCII243).
91. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002, p. 414.
92. AAH271 (OCII244).

Une anthropologie de l'action

Que l'opération soit présente dans l'action, Dumont le reconnaît volontiers. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, l'action « n'est pas proprement action en tant qu'elle est opération », pas plus que le sujet-opérateur n'épuise le sens de son action dans l'opération. Le langage a beau manifester des opérations inconscientes, il n'en demeure pas moins qu'il « déclenche ou prolonge des conduites diverses » qui renvoient au plus large contexte de la communication[93]. Quant à la technique elle-même, elle s'inscrit toujours dans des univers sociaux particuliers qui la débordent, dans des cultures irréductibles à des schèmes opératoires, à de simples univers cognitifs. « Langage, technique, culture concernent donc des *actions* aussi bien que des *opérations*. Par le fait même, le sujet qu'invoque l'anthropologie n'est pas exclusivement un sujet épistémique [...]. L'oublier pour s'installer sans façon dans l'opératoire serait rendre du même coup arbitraire une anthropologie de l'opération. Faute de situer cette anthropologie dans les pratiques qui y conduisent, et qui la prolongent[94]. »

Il ne s'agit donc pas d'établir des théories de l'action, mais de cerner « une intention sous-jacente à des entreprises théoriques par ailleurs diverses et même contradictoires en leurs partis pris initiaux[95] », une intention qui tient à la *nature* même de l'action. Autrement dit, il s'agit pour Dumont de trouver, dans l'anthropologie elle-même, les indices d'une différence fondamentale d'intention entre l'étude de l'opération et celle de l'action en mesure de fonder la possibilité d'une anthropologie de l'action.

Il est à première vue étonnant que, parmi la diversité des sciences de l'homme, l'attention de Dumont se porte en premier lieu sur la

93. AAH274 (OCII246). Que le langage renvoie au plus large contexte de la communication, c'est d'ailleurs ce qu'a mis en relief la théorie du *Speech-Act* de John Austin et John Searle. Du point de vue de cette théorie, la fonction du langage est moins de décrire le monde que de permettre des actions, d'agir sur la réalité. Voir notamment, de John Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, Clarendon Press, 1962 ; traduction française par le Québécois Gilles Lane : *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris, 1970), qui, prenant le contre-pied des approches logiques du langage, s'intéresse aux énoncés qui, tels les questions ou les ordres, échappent à la problématique du vrai et du faux.
94. AAH275 et 279 (OCII247 et 250).
95. AAH292 (OCII262).

psychologie[96] et, qui plus est, sur le behaviorisme, lequel relève de toute évidence d'une anthropologie de l'opération[97]. C'est qu'il s'agit de montrer, un peu comme il l'avait fait pour la science économique dans *La dialectique de l'objet économique*, que la tentative la plus nette de réduction des conduites à une *conduite spécifique* susceptible d'une axiomatisation[98], à savoir ici le comportement (*behavior*), repose sur la mise entre parenthèses de la pratique plus vaste où s'inscrit cette conduite, et de la personne elle-même qui en est l'agent. En bref, ce que le behaviorisme, « dans ses essais les plus obstinés de réduction[99] », met entre parenthèses dans le comportement, c'est la dialectique des motifs et des fins sans laquelle les opérations impliquées dans le comportement n'existeraient tout simplement pas. Sans doute le behaviorisme reconnaît-il l'action comme une réalité *sui generis*, mais c'est pour aussitôt la dissoudre dans un univers du savoir où sa continuité dépend de sa reproductibilité, d'une opération dont le sujet serait lui-même l'objet. Or, selon Dumont, il n'est pas besoin d'opérationnaliser l'action, de la soumettre à un savoir, pour lui trouver continuité. « L'action est émergence d'un sujet : tel est l'effet de sa médiation. Elle est une chose : une chose dont le sujet, à ses risques et périls, restera responsable et qui le fait histoire [...]. Mes actions passées sont médiations pour que je continue d'agir et que je m'interroge sur ma façon de vivre. Je m'en souviens en vue de les reverser dans le cours de ma vie, en de nouvelles actions effectives ou rêvées[100]. »

Autrement dit, ce que l'action met en jeu c'est le statut du sujet de la conduite qui doit rendre raison de celle-ci pour agir dans le monde. « De même que le sujet de l'opération est sujet épistémique, le sujet de la conduite humaine est figuré par cette forme qui émerge de la dialectique de la motivation et de la fin. Il est ce rapport au

96. Il est à noter que, durant ses études à Paris de 1952 à 1954, Dumont a fait une licence en psychologie.
97. Paul Ricœur soulignait d'ailleurs que « seul le Behaviorisme satisfait à un strict opérationnalisme ; on trouve chez Skinner la conjonction rigoureuse des exigences opérationnaliste et behavioriste » (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 345).
98. « La fonction de la science, dit Dumont, c'est d'axiomatiser, c'est-à-dire de réduire à des relations mathématiques les conditions d'existence de la matière et, dans le cas des sciences de l'homme, de l'homme lui-même. » TH103.
99. AAH282 (OCII253).
100. AAH295 (OCII265).

monde que la conduite signifie[101]. » Au contraire de l'anthropologie de l'opération, où la distance est d'emblée réduite entre le sujet de l'opération et l'anthropologue, les deux étant des sujets épistémiques, l'anthropologie de l'action « ne pense pas l'action parce que quelque chose se donnerait à connaître mais, au contraire, à cause d'un manque, d'une faille, d'une absence où se dessine le devoir d'agir. Cette absence engendre une pensée qui, pour ne pas s'évader dans le savoir, doit être elle-même action de second degré, médiation[102] ».

D'où vient l'action ? De forces, de tendances, d'une énergie, de ce que Freud appelait la libido : autant de noms pour désigner des désirs qui « viennent peut-être de mécanismes bio-chimiques que le savoir explore à sa manière mais qui sont irrémédiablement obscurs à nos consciences » et qu'il ne nous reste par conséquent qu'à « assumer dans des conduites[103] ». Mais pour les assumer, pour que ces forces constitutives de l'action puissent donner lieu à des actions proprement humaines, elles doivent être transmuées en une dialectique des motifs et des fins[104]. « Transmutation et non pas sublimation en quelque sphère étrangère du réel », insiste Dumont. Car, si « une conduite n'épuise pas les forces, les tendances qui l'inspirent […], elle n'est pas pour autant leur *épiphénomène*. Une conduite est une médiation (une médiation concrète, observable, une chose, encore une fois) entre des désirs inépuisables et antérieurs à la décision et les exigences de cet autre réel, également résistant au savoir, que sont les situations quotidiennes, historiques[105] ».

Ce sont à la fois ces « désirs inépuisables et antérieurs à la décision » et « les situations quotidiennes, historiques » – les exigences de ce que Freud appelait le principe de réalité – qui poussent le sujet à agir, à « reverser » les médiations passées en de

101. AAH285 (OCII256).
102. AAH307-308 (OCII276).
103. AAH297 (OCII267).
104. Dumont s'inspire ici notamment de Paul Ricœur et de la distinction qu'il établissait, dans sa *Philosophie de la volonté*, entre *motif* et *cause*. « Le propre d'une cause est de pouvoir être connue et comprise avant ses effets […]. C'est la cause qui confère son sens à l'effet […]. C'est au contraire l'essence d'un motif de n'avoir pas de sens complet en dehors de la décision qui l'invoque. » Cité par Dumont AAH283 (OCII254). Ricœur a repris et développé cette distinction fondamentale dans ses écrits ultérieurs, notamment dans ceux qui furent réunis dans la deuxième partie de *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986], Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998.
105. AAH294 (OCII264).

nouvelles actions, en de nouvelles médiations. En d'autres termes, ce qui pousse le sujet à agir, et ce qui fonde en même temps la possibilité d'une anthropologie de l'action, c'est l'inadéquation de la pensée à l'existence. « L'action prend consistance parce que la pensée ne parvient pas à s'équivaloir à ce que nous sommes[106]. »

Mais cette non-équivalence n'est-elle pas ce qui rend radicalement impossible une anthropologie de l'action ? « Invoquer la possibilité d'une anthropologie de l'action n'est-ce point fatalement supposer une pensée qui lui convienne[107] ? » Mais quelle pensée pourrait bien ici convenir ? Dumont est formel : seule une pensée qui est non seulement prête à reconnaître, en théorie, l'inadéquation de la pensée à son objet, mais qui se fait elle-même médiation, dialectique des motifs et des fins, ressortit à l'anthropologie de l'action. À cet égard, la phénoménologie se trouverait « aux avant-postes ». Car, en s'insurgeant contre le positivisme, « première figure, toujours résurgente, de l'ambition de savoir », la phénoménologie conçoit le sujet non plus comme « un *sujet en général*, un *sujet épistémique* », mais comme « le titulaire d'une conscience universelle » toujours à distance d'elle-même, une conscience intentionnelle qui pousse sans cesse au-delà du savoir[108].

Ce « combat » pour l'action et la médiation, Dumont le trouve aussi à l'œuvre dans des pratiques où, « sans que soit perdue la référence au sujet universel (pourrait-on penser autrement ?), ce sont primordialement des consciences et des sujets singuliers qui sont en cause[109] ». Tel est, par excellence, le cas de la psychanalyse clinique et du dialogue qu'elle commande, un dialogue qui est lui-même une action, une « dialectique des motifs et des fins », et auquel l'anthropologue, le psychanalyste, participe, où il se fait médiateur[110].

Si Dumont ne donne pas beaucoup d'exemples d'une anthropologie de l'action appliquée aux pratiques sociales, c'est, dit-il, parce qu'« il n'existe malheureusement pas l'équivalent de la psycha-

106. AAH298 (OCII267).
107. AAH299 (OCII268).
108. Voir AAH300 (OCII269).
109. AAH300 (OCII269).
110. Voir AAH300-301 (OCII270-271).

nalyse » pour celles-ci[111]. Il en trouve cependant des indices dans la tradition sociologique, notamment chez Marcel Mauss, dont l'œuvre, bien qu'elle soit « inspirée uniquement par les exigences du savoir », s'attache à retrouver le « fait social total » dans les « ensembles concrets » qu'elle prend pour objet, sans que son auteur, Mauss lui-même, perde de vue sa propre appartenance à une société et à une culture particulières, en se plaçant autrement dit « dans une posture assez semblable à celle du psychanalyste [qui] n'entre en dialogue avec le singulier qu'en se retrouvant dans sa singularité, singularité de culture s'entend[112] ».

Quel serait en somme le *fondement* d'une anthropologie de l'action ? Au sens strict, au sens que le terme revêt dans une anthropologie de l'opération, l'anthropologie de l'action n'a pas de fondement parce qu'elle n'est pas un savoir, parce que « l'action récuse le savoir pour se faire médiation[113] » La morale lui fournirait-elle un autre type de « fondement » ? Là encore, la pratique psychanalyste sert de modèle à Dumont. Celle-ci « mène à des morales – comme toute pratique de la psychologie clinique ou appliquée, du reste – mais non pas à *une* morale que l'on puisse ériger en *fondement.* Pour le dire autrement, la relation du clinicien et du patient est un lieu d'élaboration et de critique éthiques, elle n'est ni l'application ni même l'explicitation d'une morale ». D'ailleurs, le clinicien, le psychanalyste n'est-il pas déontologiquement tenu à n'imposer, ni même à suggérer, sa conviction morale à son patient, mais plutôt à l'aider « à trouver lui-même une issue morale à son drame », à se donner « une morale de conviction qui soit bien à lui » ? En somme, s'il y a des fondements, ils portent « non pas sur une morale mais sur les conditions de l'émergence des morales », conditions qui « tiennent à la substance du dialogue[114] ».

---

111. AAH304 (OCII272-273). Mais nous verrons plus loin que c'est comme une sorte d'équivalent de la psychanalyse que Dumont lui-même conçoit la science de l'interprétation des sociétés, une science qui intègre l'idée de médiation ou d'action.
112. AAH304 et 305 (OCII273 et 214). Dans la note 18 de la page 305, Dumont cite un passage de la fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Lévi-Strauss où celui-ci, « se plaçant résolument du point de vue d'une anthropologie du savoir », ne peut nullement accepter l'approche quasi psychanalytique des pratiques sociales que propose Mauss.
113. AAH308 (OCII277).
114. Voir AAH 310 et 311 (OCII279).

C'est donc dans le dialogue que l'anthropologue de l'action, qu'il soit économiste, sociologue, politologue ou historien, trouve la justification de sa tâche, le « fondement » de son travail de médiation. Un fondement qui s'apparente à une *utopie*, sauf qu'elle « ne vise pas à imaginer le contenu d'une Cité de l'avenir », mais à mettre au jour « les conditions d'existence d'une Cité des hommes où le dialogue authentique serait l'idéal[115] ».

Une anthropologie de l'interprétation

Quel est l'objet d'une anthropologie de l'interprétation ? L'*autre*, répond un peu abruptement Dumont, cet *autre* qui, refoulé par l'opération et révélé par l'action, exige « qu'on l'envisage en sa figure originale[116] ». Cette figure originale de l'autre, c'est le *sens* lui-même, non pas – pour évoquer la distinction capitale qui commande *Le Lieu de l'homme* – le sens comme *événement*, mais le sens comme *avènement*, celui qui constitue la présupposition fondamentale de toute herméneutique[117] et qui implique un consentement à la croyance, qui suppose qu'on lui fasse, comme disait Kant, une place par-delà le savoir.

> Comment empêcher que les signes, ces incarnations du sens, deviennent « contingence » pour la réflexion, que le rêve, le mythe, l'idéologie ne soient de simples véhicules convoyant le sens vers la pensée réflexive ? À première vue, il n'est qu'une façon d'y parvenir : consentir à ce que nous appellerions volontiers la teneur ontologique de ces manifestations du sens, au-delà de la matière qu'ils [sic] fournissent à une réflexion réductrice. Celui qui accueille le rêve comme une révélation, celui qui adhère au mythe ou à l'idéologie, celui qui *croit*, pour tout dire, prend une autre route que celle qui mène à la réflexion ; du moins, s'il réfléchit à propos de ses croyances, c'est

115. AAH314 et 312 (OCII282 et 280).
116. AAH316.
117. « *Le choix pour le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique* », écrit Paul Ricœur, (*Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* [1986], Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1998, p. 62). Ce choix-là, pour le sens, Emmanuel Levinas l'identifie pour sa part au choix pour l'« autrement qu'être », c'est-à-dire pour le sens en tant qu'irréductible à l'« il y a », à la manifestation immanente de l'être. C'est le sens comme condition même de l'éthique : « Si la transcendance a un sens, écrit Levinas, elle ne peut signifier que le fait, pour l'*événement d'être* – pour l'esse –, pour l'*essence*, de passer à l'autre de l'être » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* 1974, Le Livre de poche, Biblio Essais, p. 13).

pour mieux sauvegarder leur profondeur, mieux éprouver leur résonance[118].

Mais ce consentement au sens n'équivaut-il pas à un retour en arrière, à ce vécu avec lequel pourtant, selon Dumont lui-même, toute anthropologie doit nécessairement rompre ?[119] Si une anthropologie de l'interprétation ne peut être une simple redondance du vécu, à quelle exigence alors répond-elle et quelle est sa spécificité par rapport aux autres anthropologies ?

Pour le dire d'un coup, l'anthropologie de l'interprétation répond à la *réalité* du rêve. « Le rêve revêt une telle importance parce qu'il rupture comme *réalité*, autrement donc qu'une argumentation, l'univers de l'action et, du même coup, parce qu'il ouvre à une autre réalité tout aussi vaste[120]. » Mais la réalité du rêve n'est-elle pas prise en compte par l'anthropologie de l'action ? Selon Freud lui-même, le rêve n'est-il pas une action susceptible d'inspirer, sinon d'entraîner d'autres actions, de la même façon que le mythe engendre conduites et pratiques sociales ? Quelle serait par conséquent la spécificité d'une anthropologie de l'interprétation ? « L'interprétation, dit Dumont, intervient dans l'action pour autant qu'elle en est la suspension, l'ouverture sur un monde autre, grâce auquel le motif et la fin prennent densité. Cet autre monde, le rêve et le mythe en sont d'éclatantes illustrations[121]. »

De cet autre monde, le rêve et le mythe ne sont pas les seuls à témoigner. Certes l'art, le roman, le théâtre et le poème ne sont pas à proprement parler des rêves : pourtant, ils constituent, comme eux, des interprétations de l'*autre*, de l'*ailleurs*, interprétations qui donnent lieu à d'autres interprétations, celles que réalise le critique de ce roman, de cette pièce ou de ce poème « dans des prolongements qui forment un univers de l'interprétation[122] ».

D'où viennent l'art, le roman, le théâtre, le poème, toutes ces interprétations de l'autre monde, du monde du rêve, tous ces rêves éveillés ? Quelle est la condition de possibilité d'un tel univers ? Et

118. AAH320 (OCII287).
119. « Il ne saurait y avoir d'anthropologie, de quelque espèce soit-elle, sans brisures d'avec le vécu, brisures qu'elle élargit afin d'y trouver sa raison d'être et son essor. » AAH343 (OCII308).
120. AAH332 (OCII298).
121. AAH338-339 (OCII304).
122. AAH332 (OCII298).

que présupposent, sans même qu'ils se l'avouent, ceux et celles qui l'interprètent, y compris les anthropologues qui s'appliquent à déchiffrer les rêves ou les mythes des sociétés dites primitives ? Une chose à laquelle pourtant « la raison anthropologique acquiesce avec peine », à savoir que, « de même que l'analyste doit avouer qu'il rêve pour ressentir la réalité des rêves d'autrui, de même l'ethnologue ou le sociologue doivent confesser que des mythes les habitent et qui permettent d'investir les mythes de l'*étranger*[123] ». Autrement dit, ces histoires dont on répète qu'elles ne sont pas *vraies*, qu'elles ne sont pas *réelle*s, supposent de la part de ceux qui les interprètent qu'ils leur fassent crédit, qu'ils y croient. Peut-on comprendre comment l'on comprend sans « bouleverser le lieu du comprendre », sans « adhérer d'une certaine façon » à ce que l'on comprend ?

> Tant que les sciences de la culture ne se reconnaîtront confrontées à la *croyance* que de l'extérieur, le débat ne progressera pas […]. Se dessaisir trop tôt du mythe au profit de la connaissance, c'est le réduire à un opposé du savoir, chercher en deçà de lui, comme on soulève un voile, ce qu'il dirait maladroitement par comparaison avec nos discours. Pénétrer le message du mythe ne va pas sans consentement à ce qu'il révèle. Il en est ainsi pour l'ensemble de l'imaginaire collectif. Celui-ci ne survole pas une société qui serait son *reste*. La société s'interprète elle-même, cette activité la constitue en son être au même titre que la technologie ou le pouvoir. Sans cette activité, il n'y aurait d'ailleurs ni technologie ni pouvoir[124].

Pour Dumont – et j'aurai l'occasion d'y revenir plus loin –, cette interprétation de la société par elle-même, cette herméneutique première, est de l'ordre du phénomène. Ce qui implique, d'une part, qu'elle existe avant l'intervention de l'anthropologue et, d'autre part, que les tâches, les rôles, les stratégies, les plans qui constituent une société ne se suffisent pas à eux-mêmes, mais qu'ils doivent être interprétés, dits et justifiés, par ceux-là mêmes qui en sont les sujets et qui, par là même, témoignent d'« un débordement de la signification par rapport à ce qu'exigerait l'étroit accomplissement d'un objectif[125] ».

Que révèle ce « débordement de la signification », sinon le sens même de l'existence, celui qu'apprivoisait, qu'interprétait le mythe ancien, aujourd'hui « dénudé jusqu'en ses assises, jusqu'à cet endroit

---

123. AAH334 (OCII300).
124. AAH334 et 335-336 (OCII300 et 301-302).
125. AAH339 (OCII305).

où s'impose, comme dans la tragédie antique, l'urgence de rendre compte du monde autrement que par le savoir ou l'action » ? Ce débordement de la signification, Dumont le voit à l'œuvre dans le rite, dont l'emprise n'est pas moins grande aujourd'hui qu'hier, même si elle ne s'exerce plus de la même façon quand « la symbolique n'est plus au-dessus de l'empirique mais à côté, reconnaissable comme un univers à part ». En quoi consiste cet univers à part, à la fois « antinomique et complémentaire à celui de l'action » ? Il est constitué aujourd'hui par le *loisir*, un domaine qui s'est considérablement étendu et ramifié dans nos sociétés, et qui englobe la consommation depuis que celle-ci n'est plus réductible à la satisfaction des besoins. Dans le loisir, « les hommes se vouent, dans le texte même de leur vie, à l'interprétation[126] ».

Dumont ose même établir un rapprochement entre une telle interprétation au ras de la culture et celle que poursuivent les philosophies de l'existence, lesquelles constituent elles aussi une sorte de loisir par rapport à l'économie, au système, à l'anonyme, au « on ». Car, pas plus que le loisir au sens propre, les philosophies de l'existence ne peuvent rendre compte du sens de l'existence dans un monde régi par le savoir et l'action. « Les philosophies de l'existence, redisons-le, ne peuvent fonder une anthropologie particulière. Elles ont un autre sens et une autre portée : remonter indéfiniment la genèse, par-delà la défection du Principe. De cette défection, proclamer un défi à toute anthropologie de l'action qui tenterait de se refermer en système[127]. »

Cela dit, qui reprendra « l'héritage de la culture défaillante[128] » ? À cette question répond l'anthropologie de l'interprétation, dans le prolongement de laquelle Dumont situe son propre geste intellectuel, qu'il définit comme une *pédagogie*. Qu'est-ce à dire ?

Pas plus que les deux autres variétés d'anthropologies, l'anthropologie de l'interprétation n'est l'écho du vécu, la redondance de l'interprétation comme phénomène. Toute anthropologie quelle qu'elle soit implique une rupture avec le donné. Aussi l'anthropologue de l'interprétation n'adhère-t-il pas au rêve comme le fait le rêveur, ni aux idéologies comme le proposent les institutions ; il les met à distance pour les interpréter et mener plus loin le débat sur la

126. Voir AAH340 et 341 (OCII305 et 306).
127. AAH341 (OCII306).
128. AAH341 (OCII306).

culture. « Après le passage de l'anthropologue, le patient n'en continuera pas moins de rêver, l'institution de sécréter des idéologies ou des mythes. L'anthropologue peut seulement espérer que le rêve soit autre, et le mythe différent[129]. »

C'est l'exercice de cet espoir qui désigne l'anthropologue de l'interprétation comme un « pédagogue », au sens quasi socratique du terme. Et cette portée pédagogique de l'interprétation, Dumont l'a découverte pour ainsi dire « sur le terrain », quand, jeune professeur de sociologie à l'Université Laval, il vécut cette « expérience exceptionnelle » que fut la recherche empirique qu'il mena dans le diocèse de Saint-Jérôme et dont il tira une leçon que « jamais la réflexion solitaire du cabinet de travail » n'eût pu lui apporter[130]. Dans le récit de son itinéraire sociologique, il écrira à propos de cette expérience : « On ne vit pas des mois avec des gens que l'on interroge sans devenir progressivement solidaire de leurs problèmes et de leur existence ; on récolte des données mais on se prend aussi à participer au destin de ceux que l'on rencontre. Les *informateurs* deviennent des *autruis*[131]. »

Dumont reconnaît volontiers qu'en la faisant reposer sur la pédagogie l'anthropologie de l'interprétation forme une entreprise plus précaire que les deux autres anthropologies. Il n'en pense pas moins que cette précarité de l'anthropologie de l'interprétation « nous reporte plus avant en ces endroits, en ces *fondements*, où l'anthropologie de l'opération, celle de l'action, prennent départ[132] ». Où l'anthropologie en général trouve-t-elle son point de départ ? Dans la culture première, dans la culture comme milieu, là où « se cherche une sorte d'origine commune des sujets. Commune en ce sens où, lorsque les personnes concrètes sont en cause, se tiennent à l'arrière-plan le savoir et la politique. La généralisation n'est plus un débat de savoir ni un débat de politique ; c'est un débat d'interprétation. Car à quoi peut bien servir un dialogue, celui de la clinique et ceux de tous les jours, sinon à interpréter[133] ».

Qu'est-ce qui passe alors à l'avant-plan ? Qu'est-ce qui devient primordial ? La culture en tant que « communauté possible des

129. AAH346 (OCII311).
130. Voir RÉ115-119 (OCV312-315).
131. « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 258.
132. AAH347 (OCII311).
133. AAH350 (OCII314-315).

interprétants ». Telle est l'utopie propre à l'anthropologie de l'interprétation. Elle nous conduit à la question qui sous-tend toute la démarche de Dumont dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* : « Quelle est la pertinence, et non pas seulement la vérité, de l'anthropologie ?[134] »

VÉRITÉ ET PERTINENCE

Il n'est aucunement exagéré de soutenir que la distinction entre vérité et pertinence désigne le principal enjeu de l'ouvrage. Non qu'il s'agisse, à l'instar d'un certain nietzschéisme, de délégitimer purement et simplement l'idée de vérité ou de réduire les énoncés scientifiques à des productions sociales. « Le travail de la science reprend ce que les idéologies mettent particulièrement en relief. *Reprend*, disons-nous, et non pas *reproduit*. Gardons-nous d'utiliser ce mot de "reproduction" qui, pour être à la mode, ne dit rien d'intelligible en cette matière comme en d'autres[135]. »

On peut penser que la remarque vise implicitement Pierre Bourdieu et ses disciples, dont la théorie de la reproduction serait encore, aux yeux de Dumont, tributaire d'une théorie marxiste du reflet et, par conséquent, incapable de poser la question du statut de l'anthropologue en tant que producteur de culture. Car la science de l'homme ne se borne ni à critiquer les idéologies ni à reproduire des idéologies produites par ailleurs : elle est productrice de culture. La pertinence dont elle prétend se dissocier au départ pour atteindre la vérité des phénomènes, elle la reconstitue à sa façon : « Le plus souvent en donnant naissance à des techniques ou en fondant une morale, comme le voulait Durkheim, par exemple ; à la limite, en espérant l'avènement du "dieu Logos" dont parle mystérieusement Freud. » Et Dumont de demander : « De quel droit la science en vient-elle ainsi à l'instauration de la pertinence ? Car il ne s'agit plus seulement de la rectitude d'un savoir mais de sa légitimation[136]. » Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont multiple les exemples afin de montrer que les différentes sciences humaines, les diverses disciplines anthropologiques (la sociologie, l'économie politique, la psychologie, etc.), bien loin de se limiter à l'étude de

134. AAH352 (OCII316).
135. AAH118-119 (OCII105).
136. RÉ207 (OCV395).

l'homme, « se constituent elles-mêmes en culture[137] », qu'elles sont le lieu de production d'une nouvelle culture et d'un homme nouveau. Dès lors : « La question ne se réduit pas […] à l'élucidation d'une certaine idée de l'homme par la philosophie ; c'est la pratique d'une idée de l'homme, son institution pour ainsi dire, qui est en cause[138]. »

Voilà pourquoi la réflexion sur les fondements des sciences de l'homme ne peut se borner à une épistémologie de la vérité, « à l'analyse des démarches opératoires et des constructions, aux modèles et aux vérifications[139] ». Réduire l'examen des fondements des sciences de l'homme à l'épistémologie ainsi entendue, à ce que Dumont appelle une « épistémologie de la vérité », c'est refuser de voir que les fondements « ne se limitent pas à des assurances de procédures [mais] concernent la légitimité de l'entreprise du scientifique dans la communauté des hommes[140] ». Il ne s'agit pas de rejeter les réquisits d'une épistémologie de la vérité, mais d'ouvrir celle-ci aux exigences d'une « épistémologie de la pertinence ».

Mais pertinence par rapport à quoi, se demandera-t-on ? « Ce devrait être en regard de nos existences. Pour nous, qui sommes des hommes, quel sens a l'étude de l'homme, sinon de nous faire comprendre notre emplacement dans le monde, de nous permettre de poursuivre notre destin avec des interrogations plus nuancées ? […] L'anthropologie prendrait tout naturellement la suite de l'homme qu'avant elle, je suis déjà : l'anthropologie prolongerait la culture que j'habitais avant qu'elle n'intervienne[141]. »

En fût-il ainsi, la question de la pertinence de l'anthropologie ne se poserait pas. « Or, constate Dumont, il n'en est pas ainsi[142]. » Loin de prolonger la culture donnée, l'anthropologie la remet radicalement en question dans le but de la transformer. C'est cette idée que formule sans la moindre équivoque le passage suivant de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* : « Se donnant comme vérité aux dépens de l'opinion, philosophie et science ont fini par jeter le soupçon sur toute la culture, mais en dissimulant qu'elles sont elles-

137. AAH142 (OCII127).
138. AAH128 (OCII114).
139. AAH143 (OCII128).
140. AAH142 (OCII127).
141. AAH151 et 152 (OCII135).
142. AAH152 (OCII136).

mêmes culture. S'opposant aux institutions de l'homme, elles n'ont pas cessé d'ambitionner d'instituer l'homme. Elles empruntent à des visions du monde ce qui les justifie de s'en éloigner ; leur vérité tire sa pureté de notre secret désir de nous libérer de nous-mêmes[143]. »

Une objection surgit aussitôt : la pertinence est-elle une question épistémologiquement recevable ? Après tout, pertinente, l'anthropologie n'a pas, du moins explicitement, la prétention de l'être. Aussi ne peut-on lui reprocher de ne pas l'être en lui appliquant de surcroît un critère étranger. La seule prétention que revendique l'anthropologie n'est-elle pas de comprendre et d'expliquer autant que faire se peut l'homme, la culture, la société ? Et n'est-ce pas uniquement sur cette prétention, sur la vérité intrinsèque de ses théories et de ses méthodes, qu'elle devrait être jugée ? Quant aux applications que l'on a pu en tirer, aux techniques de manipulation sociale, culturelle ou politique auxquelles elle a pu se prêter, l'anthropologie n'en est pas plus responsable que la physique nucléaire le serait de la bombe atomique. Responsabilité, pertinence : ce sont là, objectera-t-on encore, des catégories que l'on ne saurait en toute rigueur appliquer au savoir scientifique ou philosophique puisqu'elles relèvent d'une autre logique, d'un autre jeu de langage. Plus encore, la possibilité de la science de l'homme, comme de toute science, ne repose-t-elle pas sur une mise en question préalable et radicale de la question de la pertinence, au nom et au profit de la seule question qui intéresse la science, à savoir celle de la vérité ? Que les vérités scientifiques ne soient pas pures, comme Dumont l'affirme[144], cette impureté n'est-elle pas imputable, non aux vérités elles-mêmes, mais à ce que l'on en fait, non pas à la rupture que la science opère par rapport à la culture commune, mais, au contraire, à l'inévitable récupération par celle-ci de celle-là, à l'utilisation humaine, trop humaine de la science ?

Soyons clair : Dumont ne conteste pas la réalité de la rupture épistémologique qu'opèrent les sciences de l'homme ; mais cette rupture, qui constitue le moment de la construction de l'objet scientifique, il ne se borne pas non plus à la constater et à l'entériner. Il

143. AAH79 (OCII70).

144. « Nos vérités d'intellectuels ne sont pas pures, fussent-elles étroitement fidèles aux critères méthodologiques les plus stricts. La science économique du XVIIIe et du XIXe siècle a manifesté une rare rigueur technique ; elle n'en pas moins servi à opprimer les pauvres. La connaissance aura permis aux puissants de s'abriter par surcroît du manteau de la Raison. » RÉ171 (OCV363).

s'interroge plutôt sur ses tenants et aboutissants, en cherchant ce qui, en amont, au sein de la culture, rend possible la rupture et ce que celle-ci, en aval, induit ou produit. Deux moments épistémologiquement distincts, mais qui n'en sont pas moins indissociables en ce qu'ils renvoient à la dialectique de la culture moderne, à son mouvement d'autoproduction. Revenons brièvement sur cette dialectique.

D'abord, qu'est-ce qui, dans la culture, rend possible la rupture épistémologique et, partant, l'entreprise anthropologique ? Autrement dit, en quoi les anthropologies sont-elles des produits de culture pour Dumont ? En ceci qu'elles naissent d'une « défection de culture », d'un déracinement et d'une absence, celle qu'a laissée derrière elle la liquidation « des représentations d'un *arrière-monde* garant de celui où nous sommes[145] ». Cette absence, la culture cherche à la combler et, à cette fin, fait appel ou plutôt suscite le travail de l'anthropologue, c'est-à-dire de l'idéologue (du politicien, notamment), du praticien des sciences de l'homme et du philosophe, ces trois figures de l'anthropologue moderne. Pourquoi, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, l'attention de Dumont se porte-t-elle davantage sur la seconde figure ? Parce que « le scientifique se donne racine dans le moment épistémologique » et que, ce faisant, il « pose plus ouvertement que le philosophe ou l'idéologue la question qui sous-tend toute l'entreprise anthropologique : quelle est la légitimité de son travail, d'où lui vient le droit d'interpréter ?[146] »

Les sciences anthropologiques rompent épistémologiquement avec le vécu et, par conséquent, dissocient vérité et pertinence, lesquelles ne font qu'une dans les pratiques idéologiques. Toutefois, cette rupture ne s'accomplit pas dans le vide culturel : « Le moment de la connaissance, une fois posé aux dépens de la pratique, éclaire non seulement des objets mais ce que déjà la pratique impliquait plus confusément[147]. » Entre les pratiques idéologiques et les pratiques scientifiques se dessine donc une continuité, mais qui n'est pas linéaire, la science effectuant sur les pratiques idéologiques « son travail propre », tout en demeurant dépendante d'une détermi-

145. RÉ205 (OCV393).
146. AAH143 (OCII128).
147. AAH20 (OCII15).

nation préalable des aires de ces pratiques[148]. Car c'est toujours la culture qui, à une époque donnée, incite la science (mais aussi la philosophie) à s'intéresser à tel ou tel objet. Les exemples que Dumont donne le plus souvent pour illustrer ce lien entre d'un côté les théories et les méthodes et, de l'autre, l'expérience de culture qui les a suscitées, sont ceux de Durkheim, avec la contrainte, et de Marx, avec le travail. Au chapitre III de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, il va même jusqu'à soutenir que cette présence de la culture n'est pas uniquement au point de départ ni même à des moments distincts de la connaissance, mais que c'est tout au long de ses cheminements que la science de l'homme se montre perméable aux valeurs, aux normes et aux idéaux de la culture ambiante. « La pertinence, insiste-t-il, est partout mêlée à la vérification[149]. »

Mais c'est précisément cette complicité souterraine de la pertinence et de la vérification qui fait problème pour Dumont, plus encore que la rupture épistémologique que revendique la science. Car la pertinence dont elle prétend se dissocier au départ pour atteindre la vérité des phénomènes, la science la reconstitue à sa façon, en engendrant des utopies épistémologiques, comme Dumont le souligne à propos de Freud. En définitive, ce que la culture donne à penser à l'époque moderne, c'est l'absence[150]. Si bien que nous sommes prisonniers d'un cercle : l'absence produit (de) l'anthropologie, laquelle, à son tour, produit (de) l'absence. Ce cercle dessine le nœud du problème de la pertinence. Si « la question de la pertinence de l'anthropologie est la plus complexe qui soit », c'est parce qu'il y a « complicité de l'anthropologie et de la culture[151] », au point « qu'on ne saurait trancher sur quelque antériorité de part et d'autre », et que, si l'on peut « suivre les suggestions d'une critique

148. Voir AAH107-110 (OCII95-98).

149. AAH148 (OCII132).

150. « Une absence habitée par la nécessité » et qui « suppose et supporte la production du savoir, sans qu'elle soit, dans la condition de l'homme, supposée et supportée par rien », prend la peine de souligner Dumont. AAH197-198 (OCII177). Mais quel est ce « rien » qui aurait en même temps le visage de la « nécessité » ? Ne serait-ce pas ce que Hannah Arendt appelle la *vie*, la vie comme « souverain bien », la vie comme ultime repère de la culture. « En dernier recours, la vie est toujours la norme suprême à laquelle on mesure tout ; les intérêts de l'individu, les intérêts de l'humanité, sont toujours mis en équation avec la vie individuelle, avec la vie de l'espèce, comme s'il était évident que la vie fût le souverain bien » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 351).

151. AAH153 et 196 (OCII136 et 176).

de l'anthropologie, on peut aussi pratiquer le chemin inverse, « celui qui engage à une critique de la culture elle-même[152] ».

Mais si le chemin qui mène directement à la critique de la culture moderne est lui aussi praticable, pourquoi alors Dumont s'est-il donné la peine d'effectuer un si long détour par la critique de l'anthropologie ? Pourquoi a-t-il écrit *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* ?

Il semble que ce soit par-dessus tout pour une question de méthode. De même que l'interprétation des rêves constituait pour Freud la voie royale de la psychanalyse – celle qui, mieux que tout autre, permettait d'avoir accès aux mécanismes de l'inconscient –, de même la critique des fondements de l'anthropologie représenterait pour Dumont la voie d'accès privilégiée à la culture moderne, à ses présupposés les plus prégnants et les moins discutés, telle que, par exemple, « l'idée de développement culturel », dont, comme on l'a vu au chapitre précédent, il a esquissé la psychanalyse.

Une chose est certaine : ce n'est pas en tant que savoir positif, en tant que contenu manifeste, que les anthropologies intéressent Dumont, « non pas dans ce qu'elles nous apprennent de l'homme, mais en ce qu'elles trahissent les embarras de sa culture[153] ». Mais n'est-ce pas là conférer une portée excessive à l'anthropologie ? « L'anthropologie, souligne-t-il, n'est pas l'homme. Elle est quand même un signe, un témoignage sur ce qu'on peut dire de la culture, sur ce que la culture suggère de dire de l'homme[154]. »

De sorte que la question dumontienne de la pertinence de l'anthropologie semble pouvoir se ramener à celle-ci : ce que la culture moderne suggère de dire de l'homme à travers l'anthropologie, cela est-il pertinent pour l'homme ? Ainsi formulée, la question de la pertinence risque cependant de se perdre dans une hypostase de la culture comme totalité objective qui transcenderait l'homme et le dominerait. Ce que paraît exclure la dialectique des cultures, des formes collectives de la culture (savante, populaire, bourgeoise, traditionnelle, de masse, etc.) dont Dumont a ébauché le modèle[155]. Une dialectique qui met en jeu non pas tant le pouvoir

152. AAH364 (OCII327).
153. AAH369 (OCII331).
154. AAH190 (OCII171).
155. Voir notamment LH147-186 (OCI79-102) et SC107-128 (OCII415-430).

économique que celui, autrement plus insidieux et dont le premier dépend en grande partie, qui est le pouvoir de parler, de définir, d'interpréter la société, de la constituer par le discours. « Que les pouvoirs, qui interviennent comme médiateurs et exégètes, contrôlent aussi la propriété des moyens matériels de production, cela, fait-il observer dans *Les Idéologies*, est tout autant un effet qu'une cause[156]. »

Ainsi Dumont soumet l'anthropologie à ce que l'on pourrait appeler, pour user d'une image kantienne, le tribunal de la pertinence, où « les privilégiés qui détiennent la parole[157] » sont convoqués, non pas pour parler encore, mais pour se taire et écouter ceux qui n'ont pas la parole et tâcher de comprendre ce que recouvre leur silence. « Comprendre, écrit Paul Ricœur, c'est entendre. Autrement dit, mon premier rapport à la parole n'est pas que je la produise, mais que je la reçoive [...]. Cette priorité de l'*écoute* marque le rapport fondamental de la parole à l'ouverture au monde et à autrui[158]. »

Tout se passe comme si, de cette priorité ontologique de l'écoute, Dumont avait su tirer les implications épistémologiques et méthodologiques pour l'anthropologie. Celles-ci concernent la signification même de la recherche dans les sciences de l'homme, le statut des vérités que celles-ci prétendent tirer de leurs recherches sur l'homme, la culture, la société, le langage, etc. « En me vouant au strict devoir de la connaissance, je m'interdis de trouver par le même chemin la raison d'être du connaître […]. Ayant abandonné la culture de ma naissance et de mes préjugés afin d'accéder à la vérité, aurais-je donc perdu des vérités qui constituent la substance de ma vie ? […] Les raisons de l'intérêt que nous portons à nous-mêmes peuvent nous conduire au savoir. Elles n'en procèdent pas[159]. »

Ce caractère second de la vérité du savoir par rapport à la pertinence de l'existence relève pour Dumont de l'« évidence », celle que Kant lui-même plaçait « au cœur d'un dessein où, pourtant, les conditions du savoir occupaient une place déterminante[160] ». Sur

156. I154 (OCI717).
157. RC226 (OCIII711).
158. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 84.
159. AAH13 (OCII8).
160. L'idée kantienne d'un « intérêt de la raison » fut, on le sait, reprise et réinvestie par Jürgen Habermas dans le cadre d'une anthropologie générale et quasi transcendantale

cette évidence repose la raison même de la raison. Car, avant de servir la connaissance, et pour mieux la servir, la raison doit se rappeler qu'elle est d'abord *intéressée*, engagée dans l'existence et dans l'histoire. Ainsi la distinction capitale que Dumont établit entre vérité et pertinence se rattache-t-elle à l'idée kantienne d'un intérêt de la raison, elle-même fondée sur la différence que Kant postule entre *Vernunft* et *Verstand*, entre raison et intellect, entre besoin de penser et appétit de savoir. Or, comme le faisait remarquer Hannah Arendt, non seulement « Kant n'a pas creusé cette implication particulière de sa pensée », mais « on ne rencontre nulle part dans l'histoire de la philosophie de démarcation tranchée entre ces deux modes tellement différents ». Pourtant, souligne-t-elle :

> Il est plus que probable que l'homme, dût-il perdre cet appétit de signification appelé pensée, et cesser de poser des questions sans réponse, verrait disparaître non seulement le pouvoir de fabriquer ces êtres de pensée qu'on nomme œuvres d'art, mais aussi celui de poser les questions auxquelles on peut répondre, et sur lesquelles se fonde une civilisation […]. En posant la question, sans réponse, de la signification, les hommes se posent en êtres de l'interrogation. Derrière toutes les questions relevant de la connaissance auxquelles on trouve des réponses, rôdent celles qui n'en ont pas, qui paraissent parfaitement oiseuses, et ont, de tout temps, été dénoncées comme telles[161].

C'est l'importance fondamentale de telles questions insolubles que Dumont confirme, à la dernière ligne de son livre : « Si l'homme est absent, il n'est pas mort, comme on l'a prétendu. Il s'interroge[162]. » Pour être celles d'un esprit croyant, les questions « oiseuses » que soulève *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* ne relèvent pas tant de la foi religieuse que de ce que Karl Jaspers, le maître de Hannah

---

de la connaissance. Ce n'est pas ici le lieu de confronter les deux projets anthropologico-philosophiques, sinon pour indiquer au passage le rôle analogue que semblent jouer le concept habermassien d'*intérêt* et le concept dumontien de *pertinence*, à savoir de mettre en évidence le rapport que la connaissance entretient avec la culture commune et les intérêts communs universels qui, en celle-ci, appellent à la connaissance, à un dépassement. Comme l'indiquait Jean-René Ladmiral dans sa préface à l'édition française de *Erkenntnis und Interesse* : « La connaissance [pour Habermas] procède de certains *intérêts*, qui en assignent la continuité avec l'expérience préscientifique » (préface à *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 17).

161. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, tome 1 : *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 75 et 79. Traduction de *The Life of the Mind*, 1978.

162. AAH369 (OCII332).

Arendt, appelait la *foi philosophique*[163], celle qui nous maintient en éveil dans le cercle du croire et du comprendre : « Que l'on brise ce cercle, que le savoir ne veuille s'appuyer que sur ses propres origines, alors la croyance ne prêtera plus que prétexte à penser[164]. »

163. Voir Karl Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation* [1962], Paris, Plon, 1973. Il convient de rappeler ici l'acte de foi philosophique qui vient clore *Le Lieu de l'homme* : « On dit souvent, et c'est une expression à la mode, que son dessein [celui de la philosophie] est de radicaliser les questions : pauvre définition puisque la culture moderne, du poème à la science, de la rationalisation du travail au travail, s'y emploie bien avant elle et pour un monde infiniment plus large que celui des professeurs. Je préfère cette autre formule plus paradoxale et plus précise selon laquelle la philosophie n'a pas d'objet. C'est alors, pour elle, s'installer carrément dans la distance créée par la culture, passer de l'organisation à la vie privée, de la structure au sujet pour reconnaître minutieusement les dualités et chercher inlassablement des réconciliations. Si ce discours du philosophe s'avérait sans avenir, nous saurions du moins qu'il n'y a aucune promesse pour les paroles de l'ensemble des hommes. » LH274 (OCI158).

164. AAH320 (OCII288).

Chapitre VIII

Une herméneutique critique de la culture

[Les idéologies] constituent une herméneutique, devenue pratique collective, du texte social. Mais à toute exégèse, à toute interprétation, il faut un médiateur : un exégète, un interprète. Dans l'univers social, le pouvoir joue ce rôle. Et non pas seulement pour dire le sens de la société, mais pour faire prédominer le sien propre. Nous ne méconnaissons pas que nous élargissons ainsi considérablement le champ de ce qu'il est convenu d'appeler l'herméneutique.

FERNAND DUMONT[1]

Alors que toute son œuvre témoigne de l'importance qu'il attribue aux cheminements de l'*épistémè* contemporain, on pourrait s'étonner que Fernand Dumont se soit toujours tenu à l'écart des débats et des « querelles d'écoles » qui agitent la communauté savante[2], comme si le réclamaient des tâches plus urgentes que celle de se situer par rapport aux grands courants de son époque, qu'ils fussent philosophiques, sociologiques ou théologiques.

1. I152-153 (OCI716).
2. « Nous plaçant autant qu'il se peut à l'écart des querelles d'écoles […] », déclare-t-il dans AAH196 (OCII176).

Reste que, sans qu'il soit question de l'annexer à quelque courant ou école, la pensée dumontienne, comme le chapitre précédent le suggère, paraît entretenir un lien de parenté évident avec le programme de l'herméneutique contemporaine[3] tel qu'il a été mis en œuvre par Hans-Georg Gadamer, puis poursuivi de façon originale par Paul Ricœur.

Trois raisons justifient à mes yeux la place qui sera faite dans ce chapitre à l'herméneutique de Gadamer et, plus encore, à celle de Ricœur. D'abord, les profondes affinités intellectuelles et spirituelles que Dumont entretient avec ces deux philosophes, et en particulier avec le dernier. Ensuite, comme je m'attacherai à le faire ressortir, les importants rapprochements auxquels se prête la pensée dumontienne avec les thèmes de l'herméneutique contemporaine. Enfin, et surtout, l'éclairage particulièrement pénétrant que Paul Ricœur projette sur la question de l'herméneutique à partir d'une exigence particulière, celle d'une critique des idéologies qui serait conciliable avec la défense de la tradition, une requête à laquelle me paraît satisfaire – je tâcherai de montrer comment – la théorie dumontienne de la culture.

PAUL RICŒUR ET FERNAND DUMONT : UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ

Dans la biographie très fouillée que François Dosse a consacrée à Paul Ricœur[4], il n'est nulle part question de Fernand Dumont, alors qu'abondent les pages où figure le nom de Charles Taylor, de qui Ricœur, au dire de son biographe, se sentait intellectuellement très proche. Les deux philosophes se seraient même passablement fréquentés, en particulier lors des séjours d'enseignement que Ricœur effectua à Montréal durant les années 1990. Or il est frappant que ni au cours de ces années-là ni même avant – puisque c'est dès les années 1960 que celui-ci commença à accepter les invitations du Département de philosophie de l'Université de Montréal – Dumont et Ricœur n'eurent l'occasion de se rencontrer[5]. La chose paraît

3. Julien Massicotte s'est intéressé au rapport de Fernand Dumont à l'herméneutique dans son livre *Culture et herméneutique. L'interprétation dans l'œuvre de Fernand Dumont*, Montréal, Éditions Nota bene, 2006.
4. François Dosse, *Paul Ricœur : le sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2001, 2008 [1997].
5. Que Dumont n'ait jamais rencontré Ricœur, c'est ce que lui-même me confia verbalement quelques mois avant sa mort, non sans que je perçusse une pointe de regret dans

d'autant plus étonnante que, outre la grande notoriété intellectuelle dont le premier jouissait au Québec, il existait au moins autant d'affinités entre eux qu'entre Ricœur et Taylor, comme tend du reste à l'attester le nombre considérable de références au philosophe français que l'on trouve chez Dumont.

---

sa voix. Qu'on me permette d'introduire ici une longue parenthèse. Cherchant à percer les raisons de ce rendez-vous manqué, j'ai interrogé l'épouse de Fernand Dumont, Cécile Lafontaine-Dumont. Celle-ci, après m'avoir confirmé qu'en effet son époux n'avait jamais rencontré Ricœur, me confia que ce dernier avait refusé de publier un de ses livres – probablement au Seuil, auquel Ricœur fut longtemps associé en tant que directeur de la collection « L'Ordre philosophique ». Sans pouvoir se rappeler avec précision de quel livre il s'agissait, Mme Dumont situait l'événement autour des années 1970. Attendu que Ricœur a publié un grand nombre de thésards dans la collection en question, il est fort probable que le livre en question fut la thèse de doctorat en sociologie de Dumont, que celui-ci fit paraître finalement chez Anthropos en 1970, sous le titre *La Dialectique de l'objet économique*. Dans quelle mesure ce refus a-t-il pu peser pour la suite ? C'est ce que nous ne saurons sans doute jamais. Mais il existe peut-être une autre explication, politique celle-là, à ce qu'il faut bien appeler le rendez-vous manqué entre Dumont et Ricœur. Au Département de philosophie de l'Université de Montréal, Ricœur était accueilli par son ami Vianney Décarie (voir F. Dosse, *Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 468), un fédéraliste notoire, lui-même ami de Pierre Elliott Trudeau, que Ricœur aurait d'ailleurs rencontré à Paris en 1963 (voir John English, *Citizen of the World : The Life of Pierre Elliott Trudeau*, vol. 1 [1919-1988], Toronto, Vintage Canada, 2006, p. 434). Vianney Décarie, Pierre Trudeau, Charles Taylor… Il semble que Ricœur ait frayé dans un milieu franchement fédéraliste et hostile au nationalisme québécois. Se pourrait-il qu'à une époque où l'antagonisme entre fédéralistes et souverainistes était particulièrement virulent les amis fédéralistes de Ricœur l'aient tenu à l'écart de Fernand Dumont, lui qui était clairement identifié au camp nationaliste et indépendantiste ? On sait en outre à quel point les intellectuels français furent pour la plupart longtemps méfiants à l'endroit du nationalisme québécois, ainsi que l'a souligné le sociologue Gérard Fabre dans son livre *Entre Québec et Canada : le dilemme des écrivains français* (Montréal, VLB éditeur, 2012). Lors d'une discussion informelle avec ce dernier, il a attiré mon attention sur le fait que « la vision profédéraliste de Ricœur » avait pour arrière-fond les divergences de vues sur la question du Québec au sein de la revue *Esprit* à la fin des années 1960, lorsque son directeur de l'époque, Jean-Marie Domenach, prit parti pour l'indépendance du Québec, au grand dam de ses amis Pierre Trudeau et Gérard Pelletier comme des anciens d'*Esprit*, dont Henri-Irénée Marrou et Paul Ricœur, lequel s'éloignera alors de la revue avant d'y revenir lorsque Domenach en abandonnera la direction, en 1976. À propos de l'engagement d'*Esprit* en faveur de l'indépendance du Québec, on consultera avec profit le livre de Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000) : les réseaux de la revue « Esprit » avec la « Relève », « Cité libre », « Parti pris » et « Possibles »*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.

Fernand Dumont a en effet beaucoup en commun avec Paul Ricœur, à commencer par une même foi chrétienne[6]. Que l'un fût catholique et l'autre protestant, cela paraît somme toute assez négligeable, étant donné que tous les deux puisèrent une bonne part de leur inspiration chrétienne dans le personnalisme d'Emmanuel Mounier et dans la dimension éminemment sociale que celui-ci conférait à la personne[7]. Cet ancrage à la fois intellectuel, social et spirituel explique sans doute, du moins en partie, leur commune volonté de « désenclaver l'activité philosophique », selon l'expression de Dosse[8], c'est-à-dire de l'ouvrir à la fois aux sciences de l'homme et au domaine éthico-politique, une ouverture qui s'est traduite dans les deux cas par un engagement à gauche, socialiste et non pas communiste, Dumont s'étant toujours tenu aussi éloigné que Ricœur du communisme.

Un autre point commun se laisse aisément reconnaître, à savoir que tous les deux s'inscrivent dans la grande tradition de la philosophie réflexive française, à laquelle chacun est d'ailleurs demeuré fidèle. Chez Ricœur, cette filiation intellectuelle passe par Jules Lagneau, Jean Nabert, Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier. Chez Dumont, elle s'incarne dans trois figures : Maurice Blondel, Gaston Bachelard et Emmanuel Mounier, que Dumont reconnaît, dans ses Mémoires, comme ses maîtres à penser. Nul besoin d'insister sur le fait que cette filiation intellectuelle ne les a pas empêchés de s'ouvrir à d'autres horizons de pensée, notamment, et dans les deux cas, à l'herméneutique et à la psychanalyse.

---

6. Avons-nous affaire à deux penseurs chrétiens ? Question délicate sur laquelle je reviendrai dans la dernière partie de ce livre. Qu'il suffise ici de mentionner ce qu'Olivier Abel écrit dans sa préface à *Vivant jusqu'à la mort.* Suivi de *Fragments* (Paris, Seuil, 2007, p. 24) : « Ce qui est sûr et certain, en tout cas, c'est que Ricœur récuse l'attribut de "philosophe chrétien". » Ce refus va du reste très loin, jusqu'à cette question terrible que Ricœur laisse tomber dans le plan liminaire de *Vivant jusqu'à la mort* (p. 31) : « Suis-je encore chrétien ? » Si Dumont n'est jamais allé aussi loin, il demeure néanmoins difficile, comme nous le verrons plus loin, de distinguer sa foi en Dieu de sa « foi partagée » et de sa « foi en l'humanité ».
7. « Le *spirituel*, dont il [Mounier] parlait volontiers, c'était, écrit Dumont, des attitudes à désentraver au cœur de la personne et à investir dans un projet de société. Il ne parlait pas de la "personne humaine" comme d'un joli cliché, mais comme d'une tâche. » RÉ69 (OCV268).
8. « Ce que Ricœur apprend de Mounier et de sa revue, c'est avant tout, écrit François Dosse, sa posture participative, son engagement dans la Cité et son souci de désenclaver l'activité philosophique, le plus souvent confinée dans des cénacles universitaires de spécialistes » (*op. cit.*, p. 38).

Enfin, chacun souscrit à ce que l'on pourrait appeler une conception poétique de l'existence. Chez Ricœur, cela se manifeste par le projet d'une poétique de la volonté ; chez Dumont, par celui d'une poétique de la culture. Aussi inachevés soient-ils restés, les deux projets recèlent des implications méthodologiques, épistémologiques et éthiques décisives.

Il existe donc une indéniable parenté intellectuelle, éthique et spirituelle, entre Ricœur et Dumont, même si chacun a mis en œuvre une problématique originale. Il est toutefois une question à propos de laquelle le parallèle entre les deux penseurs a, d'après moi, toutes les chances de se révéler heuristiquement fécond et, du même coup, de mieux faire ressortir la spécificité de l'herméneutique dumontienne : celle qui concerne le statut et le rôle de la tradition dans la société moderne. On a vu que cette question se situe au cœur de la réflexion dumontienne sur « le sort de la culture ». Or elle correspond également à l'un des thèmes de l'herméneutique ricœurienne. Je porterai ici mon attention sur l'article « Herméneutique et critique des idéologies », où Ricœur appelle à « déplacer le lieu initial de la question herméneutique, [à] reformuler la question de base de l'herméneutique, de manière telle qu'une certaine dialectique entre l'expérience d'appartenance et la distanciation aliénante devienne le ressort même, la clé de la vie interne de l'herméneutique[9] ». C'est, m'efforcerais-je de montrer, ce déplacement et cette reformulation qu'accomplit, *mutatis mutandis*, l'herméneutique dumontienne.

Le présent livre portant sur l'œuvre de Fernand Dumont, il va sans dire qu'on ne doit pas s'attendre à trouver ici une analyse approfondie de la problématique du texte et de l'action à partir de laquelle Paul Ricœur s'applique pour sa part à reformuler la question fondamentale de l'herméneutique. Il s'agira plutôt de montrer en quoi la théorie dumontienne de la culture constitue en elle-même une réponse originale à l'exigence que formule Ricœur.

---

9. Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris. Seuil, 1986, p. 365. Ce texte a paru initialement dans les Actes du colloque *Démythisation et idéologie* (Rome, 1973), Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-61.

L'EXIGENCE D'UNE REFORMULATION CRITIQUE DE LA QUESTION HERMÉNEUTIQUE SELON PAUL RICŒUR

Principal représentant français d'un courant philosophique d'origine allemande et dont les figures de proue furent, au XIXe siècle, Schleiermacher et Dilthey et, au XXe siècle, Heidegger et surtout Gadamer, Paul Ricœur s'est donné pour tâche au tournant des années 1960 de féconder l'héritage herméneutique en l'ouvrant à d'autres horizons de pensée : phénoménologie, psychanalyse, philosophie anglo-saxonne du langage, pareille ouverture dût-elle entraîner une refonte en profondeur du programme herméneutique[10].

De cet esprit d'ouverture et de dialogue avec les autres grands courants de la pensée contemporaine – esprit que l'on a pu qualifier d'œcuménique – procède l'effort déployé dans « Herméneutique et critique des idéologies » pour repenser la question de base de l'herméneutique, de manière à rendre « justice à la critique des idéologies », voire à en montrer « la nécessité du fond même de ses propres exigences[11] ». Or cet effort nécessite en premier lieu, selon Ricœur, de lever l'hypothèque romantique qui continuerait de peser sur la problématique de l'herméneutique, laquelle tirerait son origine, mais aussi son aporie, de la remise en question par le romantisme allemand des présupposés de la philosophie des Lumières. Car, si la réaction romantique à l'*Aufklärung* constitue « une première fondation du problème » herméneutique, elle correspondrait aussi à son « échec fondamental », puisque – selon un argument que Ricœur reprend de Gadamer lui-même – la réhabilitation du préjugé, de la tradition et de l'autorité qu'accomplit l'herméneutique romantique n'aurait « opéré qu'un renversement du pour au contre ou plutôt du contre au pour, sans avoir réussi à déplacer la problématique elle-même et à changer le terrain du débat ». En effet, peu importe au fond « que l'on magnifie le *muthos* au lieu de célébrer le *logos*, que l'on plaide pour l'Ancien aux dépens du Nouveau », aussi longtemps que le plaidoyer s'effectue « sur le

10. Rappelons les principaux jalons de cette refonte ricœurienne du programme herméneutique : *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 ; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969 ; *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986 ; *Temps et récit*, Paris, Seuil, tome I, 1983, tome II, 1984, tome IV, 1985.

11. *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 367.

même terrain, sur le même sol de question » que l'adversaire, sans que soient remis en cause « la conscience de soi, maîtresse d'elle-même », et « le primat du jugement dans le comportement de l'homme à l'égard du monde[12] ».

Pour Ricœur, toute « la question est de savoir si Gadamer lui-même a vraiment dépassé le point de départ romantique de l'herméneutique » et si, par conséquent, « le conflit moderne entre la critique des idéologies selon l'École de Francfort et l'herméneutique selon Gadamer marque un progrès quelconque » par rapport au combat stérile que, depuis deux siècles, le romantisme livre contre les Lumières. Telle est pourtant la volonté de Gadamer « de ne pas retomber dans l'ornière romantique[13] », en opérant, sur la base de l'ontologie heideggerienne, un déplacement radical de la problématique herméneutique du préjugé et de la tradition. On sait en effet à quel point fut décisif l'apport de Heidegger au renouvellement de l'herméneutique contemporaine[14]. Avant de s'appartenir et de pouvoir établir avec le monde et avec lui-même un rapport de sujet à objet, l'homme appartient à l'être, au sens où il comprend *toujours-déjà* l'être : non pas d'une manière réflexive qui résulterait d'une prise de conscience, mais en tant qu'il est un *Da-sein*, un être-là irrémédiablement jeté, avant toute réflexion, en son être même, dans l'expérience temporelle de l'Être.

Ainsi est-ce en prenant appui sur la découverte par Heidegger de la structure d'anticipation du comprendre originel – structure préréflexive et temporelle qui implique la subordination de la théorie de la connaissance à l'ontologie – que Gadamer entend procéder à une réhabilitation non romantique du préjugé dans les sciences humaines et à une fondation de la tradition irréductible à une opération purement intellectuelle. Gadamer vise en effet, comme lui-même l'écrit dans *Vérité et méthode*, à

12. *Ibid.*, p. 373-374.
13. *Ibid.*, p. 374 et 372.
14. Comme Gadamer n'a d'ailleurs pas manqué lui-même de le souligner dans sa préface à la seconde édition de *Wahrheit und Methode* (1965) : « L'analytique heideggerienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même. C'est dans ce sens que le concept d'herméneutique est mis ici en œuvre. Il désigne la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde. » *Vérité et méthode* (traduction É. Sacre), Paris, Seuil, 1976, p. 10.

> fondamentalement reconnaître son droit à la tradition dans l'herméneutique des sciences de l'esprit. Dans ces sciences, la recherche ne peut pas se concevoir comme en pure et simple opposition avec l'attitude que nous avons à l'égard du passé, en tant qu'êtres dont la vie est historique. De toute manière, dans la relation que nous ne cessons pas d'entretenir avec le passé, notre vœu n'est pas en vérité de prendre nos distances et d'être libres par rapport à ce qui est transmis. Nous ne cessons pas au contraire d'être dans la tradition et cette insertion n'est nullement un comportement objectivant qui nous ferait considérer la tradition comme quelque chose d'autre, d'étranger [...][15].

Ce passage traduit bien ce que Ricœur appelle « la polémique antiréflexive[16] » de l'herméneutique gadamérienne et qui place d'emblée celle-ci en situation de conflit avec la critique des idéologies. Sans doute, concède Ricœur, la phénoménologie de l'autorité que Gadamer incorpore à son herméneutique des traditions « implique un certain moment critique », et il « faut lui savoir gré d'avoir tenté de rapprocher, au lieu d'opposer, autorité et raison ». En outre, en concevant la tradition non pas comme « une réalité naturelle » qu'il faudrait préserver, mais plutôt comme ce qui « demande à être saisi, assumé et entretenu », Gadamer reconnaît que la tradition « est un acte de raison ». Enfin, le concept clé de l'herméneutique gadamérienne, la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (littéralement la conscience de l'histoire des effets, que Ricœur traduit par « conscience de l'histoire de l'efficace » ou « conscience exposée aux effets de l'histoire »), dans la mesure où un tel concept désigne une « catégorie de la prise de conscience de l'histoire », semble impliquer une mise à distance de celle-ci, donc un moment d'objectivation propice à une saisie critique du passé et de la tradition. Pourtant, affirme Ricœur, lorsqu'on examine « avec la plus grande lucidité ce concept », on découvre au fond qu'il n'en est rien : la conscience de l'histoire des effets dénote au contraire le « fait massif et global d'appartenance et de dépendance de la conscience à l'égard de cela même qui l'affecte avant même de naître à soi comme conscience ». Et Ricœur de citer à l'appui de sa thèse la définition que Gadamer lui-même, dans un passage des *Kleine Schriften*, donne de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, selon laquelle « notre conscience est déterminée par un devenir historique

15. *Vérité et méthode* (trad. Fruchon, Grondin et Merlio), Paris, Seuil, 1996, p. 303.
16. *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 375.

réel, en sorte qu'elle n'a pas la liberté de se situer en face du passé [et] qu'il s'agit de prendre toujours à nouveau conscience de l'action qui s'exerce sur nous, en sorte que tout passé dont nous venons à faire l'expérience nous contraint de le prendre totalement en charge, d'assumer en quelque façon sa vérité[17] ».

En définitive, malgré sa critique du romantisme et bien que son concept de conscience historique comporte en lui-même un élément de distance, « c'est, toujours selon Ricœur, à un thème du romantisme que Gadamer revient, en liant *autorité* et *tradition*. Ce qui a autorité, c'est la tradition[18] ». Mais comment expliquer que Gadamer ne soit pas parvenu pas à doter son herméneutique d'une véritable instance critique ? Qu'est-ce qui l'a retenu de s'engager dans la voie critique ? Ce n'est pas tant, selon Ricœur, que, obsédé comme l'était Heidegger par le problème du fondement, Gadamer n'aurait pas été conscient « de l'urgence de cette "dialectique descendante", du fondamental vers le dérivé[19] », de l'ontologie vers l'épistémologie, de l'appartenance à l'histoire à sa mise à distance. Ce qui au fond l'aurait empêché d'inclure une véritable instance critique dans son herméneutique, c'est bien plutôt « l'expérience herméneutique elle-même », son « expérience *princeps* », à savoir « celle du scandale que constitue, à l'échelle de la conscience moderne, la sorte de *distanciation aliénante* – de *Verfremdung* – qui est beaucoup plus qu'un sentiment ou qu'une humeur, mais bien la présupposition ontologique qui soutient l'attitude objective des sciences humaines[20] ». L'herméneutique gadamérienne, « le lieu même d'où cette herméneutique élève sa revendication d'universalité », implique « la réfutation de la "distanciation aliénante" – de la *Verfremdung* – qui commande l'attitude objectivante des sciences humaines[21] », puisqu'une telle attitude méthodologique « présuppose la destruction du rapport primordial d'appartenance – de *Zugehörigkeit* – sans quoi il n'existerait pas de rapport à l'historique comme tel[22] ».

En somme, faute d'avoir su reformuler la question de base de l'herméneutique, parce qu'il serait demeuré au fond prisonnier du

17. Voir Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 380 à 382.
18. *Ibid.*, p. 380.
19. *Ibid.*, p. 402.
20. *Ibid.*, p. 369-370.
21. *Ibid.*, p. 403.
22. *Ibid.*, p. 370.

lieu initial, romantique, de l'herméneutique et de la problématique de la tradition qui en découle, Gadamer, en dépit de tous ses efforts pour conférer une signification vraiment positive au problème de la distanciation et de l'aliénation, aurait échoué à fonder une herméneutique proprement critique, c'est-à-dire une herméneutique dans laquelle vérité et méthode constituent un procès dialectique, et non pas une alternative[23].

Que penser de l'interprétation par Ricœur de l'herméneutique gadamérienne ? Certes, on pourrait lui reprocher de ne pas être tout à fait désintéressée, d'être commandée par une certaine conception de « la tâche de l'herméneutique » dont Ricœur expose ailleurs les grandes lignes[24]. En outre, pour rectifier, « sans [la] contredire vraiment », l'herméneutique gadamérienne « dans un sens décisif pour l'issue même du débat avec la critique des idéologies[25] », Ricœur n'avait-il pas besoin de forcer quelque peu le texte de Gadamer et d'interpréter comme une « situation initiale d'alternative et de dichotomie[26] » ce qui ne serait au fond, chez Gadamer, que l'affirmation d'une claire hiérarchie ? N'est-ce pas là d'ailleurs ce que Ricœur reconnaît implicitement lorsqu'il dit attendre de sa réflexion herméneutique sur la critique « qu'elle avère le propos de Gadamer selon lequel les deux "universalités", celle de l'herméneutique et celle de la critique des idéologies, s'interpénètrent[27] » ?

Cependant, toute la question – et c'est là où, semble-t-il, se situe l'enjeu du débat – est de savoir ce qu'implique, pour l'herméneutique contemporaine, une telle *interpénétration*, dont Gadamer, s'il en approuve le principe, ne paraît pas disposé à tirer toutes les conséquences épistémologiques. Car il ne s'agit pas d'établir une sorte de compromis raisonnable entre deux revendications légitimes, mais exclusives l'une de l'autre : c'est, je le rappelle, « du fond même de ses propres exigences » que, selon Ricœur, l'herméneutique doit montrer la nécessité de la critique des idéologies. Sinon, l'alternative entre la conscience herméneutique et la conscience critique ne serait surmontée qu'en apparence.

---

23. Ricœur se demande même, dans « La tâche de l'herméneutique », si le grand ouvrage de Gadamer « ne devrait pas plutôt être intitulé : Vérité OU Méthode » (*Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 107).
24. Notamment dans les deux premières parties de *Du texte à l'action.*, *op. cit.*, p. 41-307.
25. *Ibid.*, p. 404.
26. *Ibid.*, p. 403.
27. *Ibid.*, p. 409.

Soit, mais cela ne nous dit pas pourquoi il faudrait à tout prix récuser une telle alternative. Pourquoi donc une herméneutique critique ? Qu'est-ce qui rendrait si nécessaire la reformulation critique de la question herméneutique à travers la mise en œuvre d'une véritable dialectique entre l'expérience d'appartenance et la distanciation ? À cette question, Ricœur répond : l'appartenance du philosophe à la culture et à l'histoire de son temps implique qu'il prenne au sérieux l'objectivité des sciences humaines ; autrement dit – et Fernand Dumont souscrirait sans doute à un tel principe – « une philosophie qui rompt le dialogue avec les sciences ne s'adresse plus qu'à elle-même[28] ». Les sciences humaines appartiennent, *volens nolens*, à la culture moderne, de sorte que les écarter pour se consacrer à l'analyse minutieuse « du fait massif et global d'appartenance et de dépendance de la conscience à l'égard de cela même qui l'affecte[29] », cela reviendrait à s'enfermer dans le paradoxe d'une pensée qui, tout en prenant résolument parti pour l'appartenance, refuserait en même temps d'assumer les conditions et les conséquences inhérentes à cette appartenance aujourd'hui. Si, comme y insiste de son côté Dumont, « l'absence de l'homme » que présupposent les sciences humaines est aussi bien le produit que la cause de la distanciation aliénante inscrite au cœur de la culture moderne, alors on ne saurait récuser celles-ci au nom de l'appartenance sans se priver par le fait même de la possibilité qu'elles offrent à la réflexion philosophique de remonter, à travers elles, aux sources de cette culture et du drame qui s'y joue.

En outre, s'il est vrai que l'appel herméneutique à la réhabilitation de la tradition ne peut surgir que dans un monde où la confiance en la tradition ne va plus de soi, où, pour paraphraser Hannah Arendt, le fil nous reliant au passé a été rompu, alors il est difficile d'imaginer comment la réappropriation de soi, qui se profile à l'horizon de l'entreprise de réhabilitation de la tradition, peut légitimement faire l'économie d'une critique des idéologies et des illusions du sujet, la première de ces illusions étant peut-être de croire en la possibilité d'une telle économie. C'est pourtant, selon Ricœur, à cette position métacritique que, dans sa lutte contre la distanciation méthodologique, aboutirait finalement l'herméneutique gadamérienne des traditions ; plus précisément, à « assumer

28. *Ibid.*, p. 105.
29. *Ibid.*, p. 382.

une thèse qui paraîtra très suspecte aux yeux de la "critique" : à savoir qu'un *consensus* existe déjà. [...] Cette idée d'un *tragendes Einverständnis*, ajoute-t-il, est absolument fondamentale ; l'affirmation qu'une entente préalable porte la mécompréhension elle-même est le thème méta-critique par excellence[30] ».

Ce thème métacritique de l'herméneutique gadamérienne ne pouvait que heurter de front la critique des idéologies et celui que Ricœur considère comme l'un de ses plus importants représentants : Jürgen Habermas. Il ne saurait être question de s'engager ici dans une présentation, même oblique, de la philosophie de Habermas. Pour aller à l'essentiel de la critique qu'il dirige contre Gadamer[31] (et dont Ricœur reconnaît *jusqu'à un certain point* la pertinence), je dirai que, pour Habermas, la thèse qui affirme l'existence d'une entente préalable, d'un consensus donné dans l'être, en même temps qu'elle équivaut à hypostasier le passé et « à présumer une convergence des traditions qui n'existe pas[32] », conduit, sinon à nier, du moins à minimiser la réalité des phénomènes de domination à l'œuvre ici et maintenant dans la société et que l'idéologie a précisément pour fonction de déréaliser et de justifier tout à la fois. C'est pourquoi, à la place du concept d'idéologie, trouverait-on, chez Gadamer, celui de malentendu, de mécompréhension, une mécompréhension conçue comme « homogène à la compréhension[33] » et susceptible d'être surmontée par le dialogue[34]. « Habermas, souligne Ricœur, ne peut avoir que méfiance pour ce qui lui paraît être l'hypostase ontologique d'une expérience rare, à savoir l'expérience d'être précédés dans nos dialogues les plus heureux par l'entente qui le porte. Mais on ne peut canoniser cette expérience et en faire le modèle, le paradigme de l'action communicative[35] ». Si bien qu'à l'idée d'un consensus préalable qui fonde l'autorité de la tradition Habermas opposerait, d'une part, l'idéal (ou l'idée régulatrice au sens kantien) d'une communication sans bornes et sans contraintes et, d'autre part, l'intérêt pour l'émancipation qui anime les sciences sociales critiques.

---

30. *Ibid.*, p. 386-387.
31. Ricœur expose sommairement l'historique du débat entre Gadamer et Habermas à la page 368, note 1, de *Du texte à l'action.*
32. *Ibid.*, p. 399.
33. *Ibid.*, p. 394.
34. Sur ce point, voir *Vérité et méthode* (*édition de* 1996) II, 3 c) La primauté herméneutique de la question, p. 385-402.
35. *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 398.

J'ai souligné que Ricœur endossait *jusqu'à un certain point* cette critique. En effet, de la même façon que pour lui la lutte que mène Gadamer contre le méthodologisme tend à s'abîmer dans une ontologie métacritique de la tradition, la critique habermassienne de la conscience fausse, « l'approche soupçonneuse de la théorie des idéologies », tend à s'enfermer dans un eschatologisme et un criticisme abstrait où la tradition n'est plus conçue que comme « l'expression systématiquement distordue de la communication sous les effets d'un exercice non reconnu de la violence[36] ». Dès lors, pour schématiser l'objection de Ricœur, qu'en est-il de l'idéal d'une communication sans entraves et sans bornes, si l'on ne peut rattacher cet idéal à aucune expérience concrète, si rien dans le passé n'est en mesure de l'exemplifier ? Le consensus que Gadamer situe avant ou derrière nous, dans le passé, et qu'il conçoit en matière de tradition assumée, comment, passant d'un extrême à l'autre, saurions-nous l'anticiper à vide à partir de l'avenir ?

À la fin de son article, Ricœur renvoie dos à dos ces deux positions extrêmes, métacritique et métaherméneutique, qui rabattent le débat entre herméneutique et critique des idéologies au niveau d'une « antithèse apparente », alors que « c'est la tâche de la réflexion philosophique, dit-il, de mettre à l'abri des oppositions trompeuses l'intérêt pour la réinterprétation des héritages culturels et l'intérêt pour les projections futuristes d'une humanité libérée[37] ».

Fort de l'éclairage que Ricœur projette sur le débat entre herméneutique et critique des idéologies, je voudrais maintenant faire ressortir l'intérêt et l'originalité de la contribution de Fernand Dumont à ce que Ricœur considère comme une tâche proprement philosophique, celle d'une herméneutique critique. Je le ferai sans perdre de vue les deux questions que ce dernier soulève au début de son texte : « 1) À quelle condition une philosophie herméneutique peut-elle rendre compte en elle-même de la requête légitime d'une critique des idéologies ? [...] ; 2) À quelle condition une critique des idéologies est-elle possible ? Peut-elle être en dernière instance dénuée de présupposés herméneutiques ?[38] »

36. *Ibid.*, p. 368.
37. *Ibid.*, p. 416.
38. *Ibid.*, p. 369.

FERNAND DUMONT ET L'HERMÉNEUTIQUE

Bien qu'il n'ait jamais cru utile d'afficher son appartenance à l'herméneutique, ce n'est pas trop s'avancer, semble-t-il, que de voir en Fernand Dumont un herméneute. Qu'il s'agisse en effet de la détermination de la culture comme conscience historique dans *Le Lieu de l'homme*[39], ou de la distinction cardinale entre *vérité* et *pertinence* dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, ou encore du problème de la réconciliation avec le passé qui hante ses essais sur le Québec[40], c'est à plus d'un titre que la pensée dumontienne soutient le rapprochement avec les thèses fondamentales de l'herméneutique contemporaine.

Toutefois, le geste herméneutique de Dumont n'en présente pas moins, par rapport à celui de Gadamer notamment, une spécificité qui tient à la délimitation même du champ herméneutique. Mais avant, et afin de faire mieux ressortir cette spécificité, il me paraît important de mener aussi loin que possible le parallèle avec Gadamer. À cette fin, l'analyse par Ricœur[41] du concept clé de l'herméneutique gadamérienne, la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, me servira de fil conducteur. Sous cette catégorie de la prise de conscience de l'efficace de l'histoire, Ricœur discerne quatre thèmes principaux, dont on peut retracer la présence chez Dumont.

1er thème : le paradoxe de « l'altérité » du passé

Ce paradoxe renvoie à l'idée selon laquelle la distance historique ne supprime pas notre collusion avec le passé, mais constitue plutôt la condition sous laquelle s'exerce son efficacité. « C'est la proximité du lointain, écrit Ricœur. D'où l'illusion, contre laquelle lutte Gadamer, que la "distance" [...] crée une situation comparable à l'objectivité des sciences de la nature[42]. »

---

39. Dumont y affirme en effet que « la culture est ce dans quoi l'homme est un être historique et ce par quoi son histoire tâche d'avoir un sens ». LH227 (OCI127).
40. « Le passé est là comme un étranger qu'il semble nécessaire de renier pour que l'avenir soit possible. Mais, sans la garantie de ce passé, sans la continuité d'un destin singulier du Québec en Amérique, comment envisager un futur qui soit bien de nous ? » SC240 (OCII515).
41. Voir *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 382-384.
42. *Ibid.*, p. 382.

Dumont lui aussi dénonce, en particulier dans ses essais sur le Québec, cette illusion tenace que suscite la distance historique et dont l'interprétation du passé doit à tout prix se garder. Par exemple : « Au Québec, de par la rupture culturelle récente, la désappropriation des appartenances idéologiques paraît miraculeusement acquise par la vertu de la culture elle-même. » Pour contrer cette illusion, « cet obstacle épistémologique qui tient à la rupture culturelle de la Révolution tranquille », Dumont tient à « rappeler ce lieu commun de toute herméneutique », à savoir qu'« on ne saisit que ce dont on a transgressé l'étrangeté, on n'appréhende que ce dont on s'est fait soi-même le sujet[43] ».

2e thème : la finitude historique

La conscience de l'histoire de l'efficace chez Gadamer implique qu'« il n'est pas de survol qui permette de maîtriser du regard l'ensemble de ces effets ; entre finitude et savoir absolu, il faut choisir ; le concept d'histoire efficiente n'opère que dans une ontologie de la finitude[44] ».

De même en est-il chez Dumont. En effet, c'est sur une ontologie de la finitude que se fonde sa critique des philosophies modernes de l'histoire au premier chapitre de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*[45]. Pour lui, comme on l'a vu, la prétention du survol est déjà impliquée dans le postulat premier des philosophies modernes de l'histoire selon lequel la vérité est immanente à l'histoire, car un tel postulat suppose un « emplacement de la raison [...] où elle réduit à elle-même ce qui lui est étranger ». Ce postulat n'est toutefois pas sans soulever une « difficulté de fond » : comment rendre compte de la possibilité d'une telle réduction et du survol qu'elle suppose s'il est vrai que la raison est *dans* l'histoire ? Voilà pourquoi, explique Dumont, les philosophies de l'histoire devront faire appel à un second postulat : « D'elle-même, par son propre développement, l'histoire aurait conduit à une situation historique où elle se serait faite pensée de l'histoire. De sorte qu'il est possible, à partir de notre époque, de déterminer des étapes suivant lesquelles, de progrès

43. SC314 et 319 (OCII569 et 573).
44. *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 382-383.
45. Voir AAH 39-52.

inconscient de la raison, l'histoire serait devenue raison du progrès[46]. »

Il importe cependant de souligner – et cela permet d'entrevoir la spécificité du geste herméneutique dumontien par rapport à celui de Gadamer – que les postulats des philosophies de l'histoire (immanence de la vérité à l'histoire, survol de l'histoire, progrès de la raison) « se renforcent aussi dans la vie collective » où ils se traduisent par des « transformations sociales » garantes d'une « histoire pratique de la raison[47] ». Chez Dumont, pas plus que l'avènement des philosophies de l'histoire ne se réduit à une histoire épistémologique, l'idée d'un survol de l'histoire ne procède d'un comportement méthodologique de la raison.

3e thème : le concept d'horizon

Selon Ricœur, ce thème gadamérien « corrige quelque peu le précédent ; s'il n'est pas de survol, il n'est pas non plus de situation qui nous borne absolument. Là où il y a situation, il y a *horizon* comme cela qui peut se rétrécir ou s'élargir ». Loin donc de s'identifier à « la règle de méthode de se transporter dans le point de vue de l'autre » en oubliant son propre point de vue, le concept gadamérien d'horizon se caractérise au contraire par « la tension des points de vue et la prétention de la tradition à transmettre une parole vraie sur ce qui est ». Cette prétention ne se soutient que « par l'idée d'une entente préalable sur la chose même », qu'il faut défendre contre l'attitude objectivante de la science historique et son « assimilation fallacieuse [...] de l'horizon à l'horizon de l'autre » qui ruine « le sens même de l'entreprise historique[48] ».

Dumont développe, notamment dans ses essais sur l'histoire de la pensée québécoise, un concept d'horizon analogue à celui de Gadamer. Ainsi, il souligne que « l'histoire n'a d'intérêt qu'en nous faisant sortir de nous-mêmes, de l'assurance que nous avons d'appartenir à un temps irréductible à celui du passé ». À cette fausse assurance qui ravale « les idées de jadis [...] au statut d'objets disqualifiables à loisir » et transforme la pensée québécoise en « matériau à exploiter par l'histoire dévoratrice », Dumont oppose la vraie objec-

46. AAH43-44 (OCII38).
47. Voir AAH47-52 (OCII41-46).
48. *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 383.

tivité, qui « n'est pas le contraire de l'attrait pour l'objet », mais qu'il « faut plutôt [...] traquer à l'intérieur même de la subjectivité, selon une exigence de cette dernière[49] ». Cette vraie objectivité, à laquelle la subjectivité serait la condition d'accès, nous conduit au quatrième et dernier thème.

4e thème : la fusion des horizons

Ce thème, que Ricœur qualifie de « plus élevé » de la théorie gadamérienne de l'histoire, « procède d'un double refus, celui de l'objectivisme [...], celui du savoir absolu [...]. Nous n'existons ni dans des horizons fermés ni dans un horizon unique ». C'est pourquoi « la compréhension historique requiert une "entente sur la chose" » où « la tension entre l'autre et le propre » non seulement est préservée, mais devient constitutive d'historicité[50].

À ce thème culminant de la conscience de l'efficace historique chez Gadamer, à savoir la fusion des horizons par l'entente sur la chose, correspond chez Dumont cette « mémoire d'intention » irréductible à une « mémoire de méthode » qu'il invoque à propos du « projet d'une histoire de la pensée québécoise ». Mémoire d'intention, c'est-à-dire « une mémoire de la plus vaste culture », qui donne un sens à la recherche historique en faisant « pénétrer dans la pertinence des pensées défuntes », dans leur pertinence pour nous « qui voulons penser aujourd'hui[51] ».

Force est donc de le reconnaître : entre l'herméneutique de Gadamer et celle de Dumont, les similitudes sont nombreuses et portent sur des points essentiels. Poussons encore plus loin le rapprochement, comme semble d'ailleurs nous y inviter une déclaration de Dumont. « Quand on s'attache à l'histoire des idées, souligne-t-il, on rencontre au départ une dualité de fond : s'attarder à l'irréductibilité du discours ou se hâter vers l'analyse des rapports des idéologies avec les autres instances et avec les classes sociales. Pour ma part, j'insiste sur le premier moment. Ne serait-ce que pour savoir ce que masque le discours, il faut écouter patiemment ce qu'il profère[52] ».

---

49. SC280-281, 311, 312 et 317 (OCII545, 567, 568 et 571).
50. Voir *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 383-384.
51. SC316, 319 et 330 (OCII571, 573 et 582).
52. SC319 (OCII573).

Mais cette insistance sur le premier moment, cette écoute patiente du discours qui vient du passé, cette « priorité ontologique de l'écoute », pour user d'une formule de Ricœur déjà évoquée, ne revient-elle pas à entériner une alternative que ce dernier jugeait lui-même ruineuse entre la conscience herméneutique et la conscience critique ? Autrement dit, Dumont ne place-t-il pas, comme Gadamer, la tradition assumée au-dessus de la critique ?

Dumont ne nie aucunement que nous ayons besoin d'un savoir critique pour atteindre « ce que masque le discours » ; seulement il estime, avec Ricœur, qu'une critique ne peut jamais être première ni dernière et qu'elle n'échappe à l'arbitraire méthodologique que si elle procède d'une « écoute patiente » de ce que le discours idéologique révèle et cache à la fois. C'est d'ailleurs le reproche qu'il adresse aux sciences de l'homme en général, à savoir de disqualifier trop tôt le discours idéologique en vertu de la distance épistémologique que celles-ci instaurent par rapport au monde commun. Toutefois – et c'est là où il s'éloigne de Gadamer –, il ne suffit pas de supprimer en esprit la distance au nom de l'appartenance pour échapper à l'arbitraire méthodologique, puisque la distance est constitutive de la culture moderne. « Nous ne voyons, pour notre part, dans les sciences de l'homme que le produit magnifique et ambigu de la culture moderne qui, en poursuivant radicalement un dessein inscrit dans toutes les cultures du passé, les a suscitées pour être prise, par elles, comme objet. » Tel est le véritable cercle herméneutique, qui repose sur la structure même du monde où nous devons vivre : un « cercle inévitable, et qu'il faut parcourir sans cesse si on veut appartenir à la culture de ce temps et la comprendre[53] ».

En somme, il ne s'agit plus, comme chez Gadamer, de résoudre le problème du fondement des sciences humaines en enracinant celles-ci dans un cercle herméneutique plus profond, préréflexif, où, à la distanciation aliénante que pratiquent les sciences de l'homme, s'opposerait terme à terme le rapport d'appartenance de l'homme au monde que commande la tradition. Dans les termes de Dumont, il ne saurait être question « d'abolir à la fois l'anthropologie et la culture de notre temps sous prétexte d'en trouver d'autres fondements[54] ». Pareille abolition ne peut être qu'abstraite, puisque c'est dans le processus de dédoublement de la culture, dans la réflexivité

53. LH273-274 (OCI158).
54. AAH357 (OCII321).

qui la définit essentiellement, que la distanciation qu'opèrent les sciences de l'homme trouve sa condition de possibilité. Autrement dit encore, « ces sciences de l'homme qui prétendent prendre la culture comme objet » ont été en fait « suscitées » par elle et « sont aussi des espèces modernes de la praxis[55] », comme le sont également les idéologies que les sciences de l'homme prennent pour objet et pour repoussoir de leur propre entreprise.

Tel est, en définitive, le déplacement que Dumont fait subir à la question herméneutique, d'un lieu d'appartenance réfractaire à la distance à un *lieu de l'homme* conçu comme distance et mémoire et où les idéologies tiennent un rôle capital.

FERNAND DUMONT ET LA CRITIQUE DES IDÉOLOGIES

L'idéologie représente sans nul doute un des thèmes privilégiés de la pensée dumontienne, et qui relève à la fois de la théorie de la culture et de l'épistémologie des sciences humaines. Mais qu'est-ce au juste que l'idéologie pour Dumont ? Et comment expliquer la place éminente qu'elle occupe chez un penseur que j'ai pu qualifier d'herméneute, s'il est vrai, comme le remarque Ricœur, que « le phénomène idéologique constitue une *expérience limite* pour l'herméneutique[56] », dans la mesure où l'idéologie appelle une approche critique et systématiquement soupçonneuse du discours, approche qui s'avère difficilement compatible avec l'attitude accueillante et compréhensive que lui réserve l'herméneutique. L'idéologie serait-elle donc extérieure à l'herméneutique dumontienne ? La thématisation de l'idéologie par Dumont s'accomplirait-elle aux dépens de l'unité de sa pensée ? À moins que l'inscription de l'idéologie dans l'herméneutique dumontienne n'implique une définition non critique, et pour ainsi dire naïve, de l'idéologie qui en laisserait échapper la dimension d'illusion et d'occultation du réel ?

Aucune de ces hypothèses n'est à retenir, l'idéologie étant pour Dumont un phénomène à double sens, qui, tout en étant susceptible d'une démarche réductrice et démystificatrice, correspond par-dessus tout à un impératif culturel et social, ce que manquent le plus souvent de reconnaître les théories classiques de l'idéologie,

55. LH273 (OCI157 et 158).
56. *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 397.

celle de Marx en particulier. Cela dit, encore faut-il, souligne Dumont, « trouver dans la logique même qui préside à [sa] réduction négative le point de départ d'une reconnaissance positive de la nature de l'idéologie[57] ». Comment ? En quoi consiste cette logique ? C'est celle par laquelle le langage est assimilé à un outil ou à un milieu. Que le langage soit outil ou milieu, qu'il existe un langage-outil et un langage-milieu, Dumont en convient parfaitement. Le langage, dit-il, est un outil qui « me fait nature en déléguant ma conscience dans des choses qui, à leur tour, transforment la nature en une conscience – la machine ou l'organisation – qui n'est plus ma conscience ». Le langage, dit-il encore, est un milieu qui « met au monde des significations, mais pour lesquelles le moi et le je ne sont que le lieu épisodique de résidence et de résonance ». Cela étant, il n'en demeure pas moins que « je parle et que nous parlons » et qu'il existe un « langage-sujet ». Or c'est précisément de la mise entre parenthèses de ce langage-sujet que procède la logique réductrice de l'idéologie par laquelle, « comme chez Descartes, le cogito se fait sujet universel mais par rejet des *préjugés*, des idéologies[58] ».

Ces préjugés, ces idéologies, ne sont-ils pas antérieurs à leur objectivation et à leur réduction par la science ? De sorte qu'analyser et expliquer l'idéologie sans tenir compte de cette antériorité, ou en l'identifiant à une fausse conscience – comme si les représentations premières que les hommes se font du monde et d'eux-mêmes n'étaient que des illusions à dissiper –, cela revient ni plus ni moins à escamoter la société elle-même, ce qui la constitue fondamentalement : « avant de projeter sur la société quelque herméneutique, il faut d'abord reconnaître qu'elle-même pratique la sienne propre. Bien plus, c'est en la pratiquant qu'elle se constitue comme société. Un conflit des pratiques de l'interprétation : ce pourrait bien être, à tout prendre, une définition opératoire de la société, une définition de l'objet de la sociologie[59] ».

Nous sommes là devant un « déplacement de la question herméneutique » qui me paraît plus radical que celui auquel invite Paul Ricœur[60]. Et nous verrons mieux plus loin, lorsqu'il sera question de

57. Voir I36-40 (OCI624-627).
58. I39 et 40 (OCI626 et 627).
59. I171 (OCI731).
60. Car si, pour Ricœur, le conflit des interprétations témoigne avant tout de divergences épistémologiques entre théories concurrentes, divergences qu'il serait du ressort d'une herméneutique critique de surmonter, pour Dumont, le conflit des interprétations ne

Genèse de la société québécoise, comment se traduit concrètement ce déplacement par lequel l'herméneute se met à l'écoute de la pratique herméneutique qui le précède. Pour l'instant, je voudrais m'attacher à mieux cerner l'originalité du concept dumontien d'idéologie et le double sens (positif et négatif) qu'il implique.

Telle que Dumont la conçoit, l'idéologie comporte trois propriétés étroitement complémentaires : la nécessité, la pluralité et la conflictualité.

Comme le mythe pour les sociétés archaïques et la tradition pour les sociétés anciennes, l'idéologie est nécessaire dans une société moderne et démocratique, mais nécessaire elle ne l'est que pour autant qu'il n'en existe pas qu'une seule, comme dans un État totalitaire, mais plusieurs. Ce n'est pas pour rien si le livre de Dumont s'intitule *Les Idéologies* au pluriel. La société ne prend forme comme totalité significative, elle ne se dédouble et n'apparaît à ceux et celles qui en font partie comme un « objet » symbolique, comme quelque chose dont on discute et à quoi il vaut la peine de participer, que dans la mesure où il existe des « lieux collectifs » où s'enracinent des idéologies plurielles et conflictuelles.

> Ce ne sont point des consciences isolées qui peuvent donner à l'histoire un sens qui prête au dialogue ; ce n'est pas non plus une technocratie qui n'avoue pas qu'elle est rapport au monde. Ce ne peuvent être que des lieux collectifs, circonscrits comme tels, et qui fournissent les conditions de débats sur l'histoire que la culture autrement dispersée rendrait insaisissables [...]. La prétention actuelle de la technocratie à liquider les idéologies repose, en réalité, sur la volonté d'imposer une seule idéologie. Le point zéro de l'idéologie, ce ne serait point l'évanouissement des idéologies, mais une idéologie triomphante. L'univers apparaîtrait dénudé parce que la pratique de la convergence serait parvenue à déguiser parfaitement ses sources et son dessein[61].

Cette pratique de la convergence, à laquelle Dumont consacre le deuxième chapitre des *Idéologies*, c'est ce qu'il désignera plus tard, comme on le verra, sous le concept de *référence*. Mais qu'est-ce

---

ressortit pas en premier lieu à l'épistémologie, au domaine du savoir, mais prend racine dans la société elle-même. Conséquemment, il y aurait lieu de se demander si Ricœur, malgré toute sa profondeur de vue, ne demeure pas prisonnier de ce que Dumont appelle une épistémologie de la vérité.

61. I173 et 172 (OCI733 et 732).

qu'une « pratique de la convergence » qui déguise « ses sources et son dessein », sinon l'idéologie au sens négatif du terme ? Aussi, en même temps qu'il affirme leur rôle socialement constitutif, Dumont n'en reconnaît pas moins l'exigence d'une critique des idéologies. Mais toute la question est de savoir où « se trouve, dans l'idéologie elle-même, le relais de ces deux mouvements apparemment contradictoires de la pensée scientifique[62] ». Afin de répondre à cette question, il aura recours encore une fois à la psychanalyse, plus précisément à la distinction entre *rationalisation* et *intellectualisation*.

D'emblée, Dumont reconnaît que la différence entre ces deux concepts ne se laisse pas aisément circonscrire, ce que confirment du reste Laplanche et Pontalis, qui, dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse*[63], prennent soin de leur ménager des entrées distinctes. Toujours est-il que, pour Dumont, les deux concepts n'ont ni la même signification ni la même portée, quoiqu'aucun ne corresponde à proprement parler à un mécanisme de défense. En effet, si la rationalisation relève de la défense contre les pulsions, elle n'est pas dirigée directement contre la satisfaction pulsionnelle, mais vient plutôt « camoufler secondairement les divers éléments du conflit défensif » ; en ce sens, elle remplit une « fonction de cohérence d'ensemble » entre les « divers compromis du moi avec les pulsions ». Quant à l'intellectualisation, Dumont s'autorise de la définition qu'en donne Anna Freud pour la caractériser comme un « mécanisme normal où le *moi* "cherche à maîtriser les pulsions en les rattachant à des idées avec lesquelles on peut consciemment jouer"[64] ». Ce mécanisme, ajoute-t-il, « ne trouve pas purement et simplement sa source dans les affects ; quelque chose doit lui venir d'ailleurs qui

62. I174 (OCI733).

63. Voir *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. La définition du terme « rationalisation » figure aux pages 387 et 388 ; celle du terme « intellectualisation » aux pages 204 et 205. Laplanche et Pontalis font d'ailleurs remarquer qu'« on ne rencontre pas le terme d'intellectualisation chez Freud lui-même », et que, « dans l'ensemble de la littérature psychanalytique, on trouve peu de développements théoriques sur ce processus », le plus explicite se trouvant chez Anna Freud, la fille de Sigmund Freud (voir p. 204).

64. I174 (OCI734). Cette citation d'Anna Freud, que Dumont tire du *Vocabulaire de la psychanalyse,* ne se trouve pas, comme il l'indique, aux pages 387-388 de l'édition de 1967, mais bien à la page 204, où est défini le terme « intellectualisation ». Il est à noter que, dans la même page, les auteurs du *Vocabulaire* ajoutent à la citation d'Anna Freud reprise par Dumont ces mots où celle-ci reconnaît l'intellectualisation comme « l'un des pouvoirs acquis les plus généraux, les plus anciens et les plus nécessaires du moi humain ». Ce qui tend à renforcer le jugement de Dumont quant à la spécificité de l'intellectualisation par rapport à la rationalisation.

rende possible cette mise à distance. Ce quelque chose, c'est le langage analytique se retournant vers les symboles, mais *c'est aussi, on ne saurait en douter, une emprise du sujet lui-même sur un devenir de sa lucidité*[65] ».

Fort de cette différenciation entre rationalisation et intellectualisation, Dumont se demande : « L'idéologie n'a-t-elle pas la même ambiguïté et la même portée ? Elle est rationalisation ; pour assumer cette tâche, elle conjugue les ressources du désir, du langage, des pouvoirs. Mais elle permet aussi de les voir, de les discuter : elle est aussi intellectualisation. Elle va de l'oubli à la reconnaissance : cette illusion est la possibilité d'une reconnaissance[66]. »

On comprend dès lors l'importance que revêt la distinction entre *rationalisation* et *intellectualisation* pour l'analyse des idéologies. En effet, ne voir dans l'idéologie qu'une rationalisation, comme on a coutume de le faire, c'est, sous prétexte de dévoiler la réalité qu'elle cache, « opposer au discours idéologique un discours parallèle qui le prenne carrément pour objet ou qui juge de sa validité[67] » ; autrement dit, c'est laisser à la science seule le soin d'*intellectualiser* pour son propre compte, de définir une réalité sociale et une existence collective qui ne devraient rien à l'interprétation que les hommes s'en font. Ce à quoi Dumont ne saurait évidemment souscrire. Telle qu'il la conçoit, la science de l'idéologie[68] « prend naturellement le parti de l'intellectualisation[69] » que comporte déjà l'idéologie et où l'homme est un sujet historique. Naturellement ? Ce que Dumont veut dire, c'est que ce parti de l'intellectualisation ne consiste pas à moraliser la science de l'homme, à lui imposer de l'extérieur une règle éthique étrangère à son domaine, mais à recon-

65. I174-175 (OCI734). L'italique est de moi.
66. I175 (OCI734). Il est à noter que la perspective dumontienne sur les idéologies diffère sensiblement de celle d'un Habermas. Comme le souligne Ricœur (*Du texte à l'action, op. cit.*, p. 397), Habermas, qui recourt lui aussi au parallélisme entre psychanalyse et théorie des idéologies, « ne nous dit rien malheureusement sur la manière dont il faudrait transposer le schème à la fois explicatif et méta-herméneutique de la psychanalyse au plan des idéologies ». Cette lacune ne serait-elle pas imputable au fait que Habermas ne distingue pas entre rationalisation et intellectualisation, l'idéologie n'étant au fond pour lui qu'une rationalisation ?
67. I178 (OCI737).
68. Science de l'idéologie qui s'apparente de près à cette « science de l'interprétation » dont Dumont exposera plus tard les présupposés dans l'appendice à la *Genèse de la société québécoise*. J'y reviendrai dans la prochaine partie de ce livre.
69. I178 (OCI736).

naître que, si la science « se veut soucieuse de ses propres fondements et critique des idéologies », elle n'en prolonge pas moins « l'idéologie qui est son nécessaire recours pour atteindre les totalités sociales[70] ».

Qu'advient-il dès lors de la méthode sociologique ? Nous verrons en détail ce qu'elle devient au moment d'aborder la *Genèse de la société québécoise*. Mais déjà, dans *Les Idéologies*, Dumont nous fournit un indice : « [Ma] démarche n'est pas une sorte de redondance de l'idéologie, mais une façon de la faire parler plutôt que de parler à sa place. » Soit, mais quel sera le statut des concepts qui proviendront d'une telle « socio-analyse des idéologies » ? La réponse de Dumont traduit bien l'originalité de la science de l'interprétation qu'il est en train d'élaborer : « une telle science, qui se situerait dans la ligne de l'idéologie plutôt que d'y opposer une tout autre construction, ne saurait se borner à assurer le fondement de ses propres concepts. Elle devra aussi se demander comment, au cœur même de la vie collective, peuvent être instaurées les possibilités d'une critique sociale des idéologies ». Puis, invoquant encore une fois l'analogie avec la psychanalyse[71], il poursuit : « De la même manière [que] le psychanalyste ne se limite pas à élaborer pour son compte les procédés d'une intellectualisation réussie [mais] s'interroge sur les façons dont les patients sont susceptibles de la pratiquer pour leur propre compte », il revient au critique des idéologies de se demander « quelles conditions seraient nécessaires, dans nos sociétés, pour que les sujets historiques puissent pratiquer eux-mêmes l'herméneutique de l'idéologie que la science cherche à mettre au point pour son propre usage[72] ».

Cette dernière question est grosse d'implications herméneutiques, mais aussi politiques. Car, en même temps qu'elle enracine l'herméneutique des idéologies dans la texture même des sociétés, elle donne au problème de la distanciation – qui fut toujours,

70. I174 (OCI733).
71. Notons que Dumont se défend bien de vouloir opérer une transposition « directe » du schème psychanalytique : « Nous avons déjà récusé toute transposition directe de la psychanalyse à la société et à l'histoire [...]. Nous n'avons pas voulu procéder à un essayage de notions empruntées sur une réalité qui n'aurait pas d'abord été considérée pour elle-même. C'est bien plutôt à partir des idéologies, des phénomènes qu'elles mettent en jeu, que l'analyse nous a incité à utiliser de pareilles notions ». I135 et 136 (OCI703).
72. I179 (OCI737).

comme l'a bien vu Ricœur, la pierre d'achoppement de l'herméneutique – une signification positive, dans la mesure où la mise à distance ne dépend plus d'une décision méthodologique ou épistémologique, de la conduite objective et (pour Gadamer) « scandaleuse » des sciences humaines, mais renvoie plutôt à l'herméneutique plurielle et conflictuelle que la société pratique sur elle-même, et dont « le concept scientifique doit être un instrument de reprise », et non pas d'occultation. Autrement dit, la théorie dumontienne des idéologies se veut au service des sujets historiques, de leur pratique herméneutique, ce qui implique la mise au jour des obstacles qui entravent une telle pratique, c'est-à-dire des idéologies en tant que phénomènes de domination et d'aliénation. Qu'il y ait une place pour une instance critique dans l'herméneutique dumontienne des idéologies, il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre de lire les pages des *Idéologies* consacrées à « l'idéologie comme pouvoir de parler », comme censure et refoulement d'autres discours[73]. Ce qu'il faudrait toutefois montrer (avec beaucoup plus de précision que je ne saurais le faire ici), c'est comment cette place se trouve en quelque sorte surdéterminée, non plus seulement comme chez Habermas en fonction des *intérêts* distincts (intérêt technique, intérêt pratique pour la communication humaine, intérêt pour l'émancipation) qui animent les sciences, mais à la lumière des *utopies* qu'entretiennent les différentes anthropologies (de l'opération, de l'action et de l'interprétation) et qui ne sont à tout prendre que des variantes de « l'utopie globale qui inspire solidairement l'anthropologie et la culture », une utopie que, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont nous invite à soumettre elle-même à la critique. Quelle utopie ? Celle du progrès, de la culture comme production d'elle-même, que Dumont identifie au « mythe fondateur de l'Occident contemporain[74] ». Pour avoir suscité un extraordinaire « progrès de la conscience de soi », cette utopie fondatrice a cependant élargi, au risque de la rompre, la distance constitutive de la culture, rendant l'homme contemporain de plus en plus perméable à *l'événement* et, par là même, absent à lui-même. « L'homme est absent parce que, pour s'implanter et se développer, l'anthropologie délègue l'avènement de l'homme dans l'avenir. L'homme n'est pas,

73. Voir le chapitre V des *Idéologies*, I123-154 (OCI693-717).
74. AAH357 (OCII321).

il sera ; en attendant, grâce à ce délai, on peut l'expliquer et le comprendre[75]. »

L'anthropologie dont il est ici question ne désigne pas d'abord un savoir constitué ; elle correspond plutôt à une idéologie, celle qui, de toutes les idéologies modernes, se révèle la plus prégnante en même temps que la plus difficilement contestable, la plus utopique.

> Il n'est pas d'existence, individuelle ou collective, sans recours à l'utopie, sans le rêve d'achever une vie limitée dans sa fin et fragmentée dans ses intentions. Mais les utopies modernes reportent sans cesse en avant la société authentique. À la limite, il n'y a plus d'actualité des hommes : tout au plus une anticipation qui dissipe la présence de soi à soi, masque ou exalte les conflits d'aujourd'hui au profit d'hypothétiques réconciliations à venir. L'utopie ne serait-elle pas au-dessus de nous[76] ?

Espérance chrétienne contre utopie moderne : est-ce là le dernier mot de Dumont ? Mais encore faudrait-il prendre la juste mesure du christianisme de Dumont, ce à quoi je m'appliquerai dans la dernière partie de ce livre. Pour l'heure, il me suffira de souligner que le christianisme de Dumont, s'il suppose sans doute l'espérance dans un autre monde, n'en implique pas moins (n'est-ce pas là du reste le plus haut et le plus riche paradoxe chrétien ?) une présence totale à ce monde-ci, « une philosophie de l'actualisation », une éthique sans « report au futur[77] ». Pour lui, la foi chrétienne « dit où se trouve le mystère mais elle ne l'épuise pas. Elle ne se borne pas à le dire. Elle propose de le vivre, de l'éprouver dans un emplacement, dans une pratique d'aujourd'hui […]. Faut-il en conclure que ce qu'apporte l'espérance chrétienne est justement ce qu'appellent, dans leur profondeur, la civilisation et les hommes de notre temps ? Peut-être[78] ».

Lire Fernand Dumont, c'est s'exposer aux profondes perplexités devant lesquelles nous place ce « peut-être » en même temps qu'aux hautes exigences qu'il sous-entend : celles d'une éthique de la finitude *et* de l'espérance s'exerçant non pas au nom d'une fin appré-

---

75. AAH357 (OCII320).
76. SC282 (OCII546-547).
77. AAH362 (OCII325).
78. Fernand Dumont, « Préalables à une théologie de l'espérance », dans *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Montréal, Fides, 1972, p. 23.

hendée de l'histoire, susceptible de justifier tous les mensonges, toutes les violences, toutes les injustices, mais à partir d'« un sens accumulé » dans « l'histoire déjà faite[79] », une histoire dont les hommes portent ici et maintenant la responsabilité[80]. Que l'actualisation de cette mémoire de l'homme exige non seulement la critique de la méta-idéologie du progrès, mais aussi celle des traditions, afin de trouver en elles ce qui « mérite de nous inspirer[81] », telle est la conviction qui anime l'herméneutique critique de Fernand Dumont, où la critique devient une tâche profondément *interne* à l'herméneutique. « *Critiquer*, ce consiste, ici comme ailleurs, à mettre en cause, à éprouver, à relativiser, non sans espérer (puisque de toute manière il s'agit d'*absence* et d'*utopie*) quelque éventuelle mutation de la pensée et de sa parente, la culture[82]. »

De cette dialectique de la critique et de la conviction (pour évoquer le titre de l'autobiographie intellectuelle de Paul Ricœur[83]), Dumont trouve son modèle chez Socrate, lui qui, en pleine crise du langage, gardait « foi dans un consensus, dans une unanimité de la parole fondamentale : l'exacte transposition de l'ancien univers contraignant des traditions écroulées ». Et qui cherchait dans cette transposition « la présence des consciences personnelles à la culture

79. LH266 (OCI152).
80. À la fin de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, AAH362-363 (OCII325-326), Dumont se réfère à un passage d'un livre de Francis Jeanson où celui-ci soutient que cette *humanité* dont la réalisation hante, obsède chacune des époques qui nous ont précédés, « pourrait bien être entièrement présente, à tout moment et en tout lieu, dans les efforts mêmes des hommes pour la faire advenir ». Sans doute Jeanson était-il incroyant, mais il n'en avait pas moins la foi (voir Francis Jeanson, *La Foi d'un incroyant*, Seuil, 1963). Qu'est-ce qu'un incroyant qui aurait néanmoins la foi ? Un « athée fidèle », serais-je tenté de répondre avec André Comte-Sponville, pour qui la fidélité est « la foi quand on l'a perdue ». Fidélité à quoi selon ce dernier ? Aux valeurs de la tradition judéo-chrétienne, au message évangélique. Au regard de cette fidélité, il n'est « guère raisonnable d'accorder davantage d'importance à ce qui nous sépare et que nous ignorons – l'existence ou non de Dieu – qu'à ce qui nous unit et que nous connaissons fort bien, d'esprit et de cœur, à savoir que ce qui fait la valeur d'un être humain, ce n'est pas le fait qu'il croie ou non en Dieu, mais la quantité d'amour, de justice et de courage dont il est capable » (André Comte-Sponville, *C'est chose tendre que la vie*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 464, 467 et 469). Voilà qui, sans l'abolir, atténue singulièrement la distance entre le croyant et l'incroyant, comme Dumont le fait lui-même dans *Une foi partagée*. J'y reviendrai plus loin.
81. LH267 (OCI153).
82. AAH357 (OCII321).
83. Paul Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

commune », non sans se heurter au même problème que le nôtre : « effectuer cette transposition sans renier les deux termes, en leur gardant leur consistance respective[84] ».

Ce problème-là, auquel doivent faire face toutes les sociétés contemporaines, Dumont en a fait ressortir la spécificité et l'urgence à travers l'interprétation de sa propre société.

84. LH48 (OCI17).

Troisième partie

Penser le pays

Chapitre IX

Habiter la culture québécoise

L'étude du Québec n'est pas, pour moi, une spécialité de surplus ; elle m'est exigée par l'ensemble de mon dessein. En effet, comment songer à l'universalité de la science, de la philosophie ou de la théologie sans attention et tendresse envers la patrie de ses pensées.

FERNAND DUMONT[1]

« Habiter la culture » : tel est le titre que Dumont a donné aux pages introductives du *Lieu de l'homme*. Il évoque le problème que soulève à ses yeux l'appartenance de l'homme moderne à la culture. Car, comme on l'a vu, ce que la modernité révèle essentiellement à travers son projet de refaire le monde et l'homme, c'est que la culture, loin d'être la maison de l'homme, est « tout au plus [...] un projet sans cesse compromis », et de plus en plus exposé à la menace de ce que j'ai appelé, avec Simone Weil, « la maladie du déracinement ».

Or cette menace paraît d'autant plus grande que la culture en question est celle d'une société conquise, comme le fut à son origine la société québécoise[2], laquelle, de surcroît, a voulu rompre en quelques années avec son passé, aussi nécessaire et exaltante que fût pourtant la Révolution tranquille pour la nation francophone du

1. SC15 (OCII345).
2. « Car il y a des populations qui ne sont jamais guéries d'avoir été une fois conquises » (Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 203).

Québec. D'où la question à laquelle se trouve aujourd'hui confrontée la culture québécoise, celle de sa conscience historique, de « la culture en tant que conscience historique », pour évoquer le titre du dernier chapitre du *Lieu de l'homme*, où l'on peut lire ces lignes directrices : « Une chose est certaine, et d'une certitude infiniment plus assurée que pour l'homme de jadis qui se confiait si spontanément aux suggestions du passé : les *totalités* culturelles sont toujours *particulières* […] la participation culturelle qui doit récupérer la pratique sociale exige des enracinements particuliers[3]. »

Pour Fernand Dumont, le Québec représentait au premier chef cette totalité culturelle particulière, cet enracinement particulier de la culture. Aussi n'eut-il de cesse de le défendre, en contribuant plus qu'aucun autre sans doute à son interprétation. Les « études québécoises » constituent en effet l'un des grands volets de l'œuvre dumontienne. Outre les trois ouvrages que j'examinerai plus à fond dans les chapitres suivants, soit *La Vigile du Québec* (1971), *Genèse de la société québécoise* (1993) et *Raisons communes* (1995), ce volet comporte des dizaines d'articles, dont certains furent du reste intégrés, en tout ou en partie, dans *La Vigile du Québec* et dans *Raisons communes*, de même que dans *Chantiers* (1973) et dans *Le sort de la culture* (1987).

Parmi tous ces articles, il en est deux qui méritent selon moi une attention spéciale : « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », paru en 1958 dans *Cité libre*[4], et « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIXe siècle », un long article paru en 1966 et repris dans *Chantiers*[5] et que l'on peut considérer comme une première ébauche de *Genèse de la société québécoise*. Ces deux articles renferment selon

3. LH267-268 (OCI153).
4. « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », *Cité libre*, 19, p. 22-28. Dumont a présenté une première version de ce texte en 1957 à l'occasion d'un congrès des anciens de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Sa publication dans *Cité libre* en 1958 fut l'objet de quelques rééditions, notamment dans Yvan Lamonde et Claude Corbo, *Le rouge et le bleu. Une anthologie de la pensée politique au Québec de la Conquête à la Révolution tranquille*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 515-523, ainsi que dans « Sur les traces de Fernand Dumont », *Les Cahiers Fernand Dumont*, 1, 2011, p. 41-50. Les chiffres qui figurent entre parenthèses dans la suite du présent chapitre renvoient à la pagination de cette dernière édition.
5. Paru d'abord dans *France et Canada français du XVIe siècle au XXe siècle*, sous la direction de Claude Galarneau et Elzéar Lavoie, Les Presses de l'Université Laval, 1966, cet article, fut repris dans *Chantiers* sous le titre « De l'idéologie à l'historiographie : le cas cana-

moi les prémisses de l'interprétation dumontienne de la culture et de la société québécoises. C'est pourquoi, avant d'aborder les œuvres proprement dites, il me paraît opportun de m'y attarder.

PSYCHANALYSER NOS CONSCIENCES MALHEUREUSES

Dans les pages de ses Mémoires où il évoque son article de 1958 paru dans *Cité libre*, Dumont dit à propos de cette célèbre revue qu'elle représentait sans doute à l'époque (duplessiste) où elle est née un « acte de courage », quoiqu'on lui eût conféré « une figure un peu mythique » et « une influence disproportionnée sur le démarrage de la Révolution tranquille ». Évoquant ensuite son rapport avec les citélibristes, il écrivait ceci : « Je me sentais proche de ces aînés à beaucoup d'égards. Même si leur position quant au nationalisme me laissait perplexe : ils y pourfendaient une idéologie perverse, alors que le souvenir de mes origines, mon travail à l'usine me portaient à y voir une espèce de réflexe moins aisément définissable. J'étais dégoûté de l'usage qu'en faisaient les gens du pouvoir ; je me refusais néanmoins, et depuis mon adolescence, à mépriser la référence nationale[6]. »

Dans son article de 1958, non seulement il ne méprise pas « la référence nationale[7] », mais il fustige ceux qui, tels les citélibristes (peut-on penser), la rejettent en prétendant y échapper par en haut, au nom d'un « humanisme » abstrait qui accède à l'universel en brisant d'un coup de baguette magique « la coque nationaliste » (45). La « coque nationaliste » ? Car Dumont a beau être nationaliste, il n'en déplore pas moins l'étroitesse du nationalisme traditionnel qu'entretient une culture canadienne-française dont il n'hésite nullement à affirmer qu'elle « laisse fâcheusement l'impression du sable mouvant ou du marais stagnant. Mais, précise-t-il aussitôt, c'est dans et par elle que chacun de nous doit opérer sa conversion à lui-même » (43).

Tel est donc le grand défi de la prise de conscience chez les Canadiens français : rien de moins que la conversion à eux-mêmes.

---

dien-français » C85-114 (OCI463-485). Les chiffres que l'on trouvera entre parenthèses dans la suite de ce chapitre renvoient à la pagination de *Chantiers*.

6. RÉ130 (OCV325-326).
7. Comme on le verra plus loin, le mot « référence » désigne un concept clé de l'interprétation dumontienne de la société québécoise.

Celle-ci implique de rompre avec « notre tradition historiographique », avec « la définition de nous-mêmes [dont] nous avons hérité » (48) et à laquelle continue de s'alimenter par inertie le nationalisme traditionnel ; mais de rompre avec cette définition sans pour autant renoncer au nationalisme. Comment ? En « *fond[ant]*, en définitive, nos choix dans des fidélités », de manière à construire « une communauté plus profonde » que celle que le peuple canadien-français a dû se donner pour survivre, une communauté qui aurait « le visage d'une patrie devenue notre contemporaine » (50). Toutefois, cette refondation du nationalisme ne saurait s'accomplir sans « psychanalyser pour ainsi dire nos consciences malheureuses », sans un retour sur nous-mêmes et sur notre histoire, afin que celle-ci « ne nous apprenne pas seulement que nos pères ont été vaincus en 1760 et n'ont plus fait ensuite que défendre leur langue [mais] qui nous les montre réclamant les libertés politiques en 1775 et en 1837 ; une histoire qui ne masque plus la naissance du prolétariat à la fin du XIXe siècle par un chapitre sur les écoles séparées » (50).

Ainsi, dès la fin des années 1950, Dumont jette les bases de son programme de recherche, de cette psychanalyse à laquelle il soumettra, un quart de siècle plus tard, dans *Genèse de la société québécoise*, nos « consciences malheureuses ». Mais, en attendant, il lui faudra, parallèlement à toutes ses autres tâches, approfondir sa connaissance de l'historiographie québécoise et affiner ses hypothèses de recherche.

À cet égard, l'article de 1966 sur « le cas canadien-français » constitue un moment charnière.

LE CAS CANADIEN-FRANÇAIS

Intégré en 1973 dans son recueil d'essais *Chantiers* sous le titre « De l'idéologie à l'historiographie : le cas canadien-français », l'article de 1966 – qui s'intitulait alors « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française du XIXe siècle » – fut d'abord le texte d'une communication à un colloque. Dans ses Mémoires, Dumont évoque les circonstances de cette communication : « J'ai présenté, dans un colloque de 1965, une première esquisse d'une étude sur les débuts de l'historiographie québécoise qui me valut d'aigres contestations de la part des collègues histo-

riens qui appréciaient médiocrement mon incursion sur leur territoire[8]. »

Quoique moins « aigres » ou plus discrètes, les « contestations » des historiens persistèrent néanmoins quand parut, vingt-huit ans plus tard, *Genèse de la société québécoise*, qui fut accueilli par un silence poli[9]. Quoi qu'il en soit, l'esquisse de 1965[10] renferme déjà les principales hypothèses que Dumont développera dans *Genèse* et que je résumerai en sept points :

1. Toute connaissance historique s'appuie sur des *traditions historiographiques* elles-mêmes nourries par des *idéologies*. Celles-ci, en même temps qu'elles fournissent aux communautés humaines une définition d'elles-mêmes et de leur destin, témoignent des rapports de pouvoir au sein de ces communautés. C85-88 (OCI463-465).

2. Dès le début du XVIIIe siècle, une « distance énorme » se creuse entre « deux pôles d'organisation » de la société canadienne : d'une part, une société traditionnelle qui trouve dans le *rang* son unité et, d'autre part, un « système étatique » copié sur celui qui est en vigueur en France à la même époque et qui a peu à voir avec « la réalité vivante ». C88-91 (OCI465-468).

3. Sans doute existe-t-il, sous le Régime français, le « sentiment d'une différence » des Canadiens par rapport aux Français. Toutefois, à l'encontre d'une opinion répandue parmi les historiens canadiens-français, ce sentiment ne relève pas à proprement parler du nationalisme : « entre ce sentiment et la conscience nationale, il y a autant de distance qu'entre une attitude et une idéologie ». Les Canadiens de l'époque continuent de se rattacher « à la société globale française ». Il est certain que la Conquête, en mettant formellement fin à ce rattachement, est venue renforcer le sentiment identitaire canadien, mais sans que cela suffise pour autant à engendrer

8. RÉ115 (OCV311-312).
9. Voir Julien Goyette, « Histoire, historiens et *Genèse de la société québécoise* », *Bulletin d'histoire politique*, 9 : 1, p. 71-84.
10. Cette esquisse venait répondre partiellement à ce qui fut, dans les années 1950, le premier projet de thèse de doctorat de Dumont, et qu'il s'était résigné à abandonner faute « des magnifiques instruments de travail » qu'allait fournir plus tard l'historiographie québécoise. Voir RÉ113-11 (OCV310-312).

une nouvelle nation. Plutôt qu'« une coupure radicale », la Conquête produit « des facteurs nouveaux de développement de tendances antérieures », parmi lesquelles certaines pèseront lourdement sur le destin de la future nation canadienne-française. C91-95 (OCI468-471).

4. La création d'une Chambre d'assemblée, en 1791, sera un facteur décisif pour l'avènement d'une nouvelle bourgeoisie canadienne-française, laquelle définira, à partir de sa propre situation, la nation en formation. C92-93 (OCI4680-469).

5. « La vision que l'adversaire [le pouvoir anglais] se faisait du groupement canadien-français a contribué à renforcer la consistance de celui-ci. » C96 (OCI472).

6. Parfaitement conscient qu'elle « sera contesté[e] », Dumont formule l'hypothèse selon laquelle « le nationalisme canadien-français provient de l'échec de la rébellion de 1837 et, par-delà, de l'échec de l'idéologie bourgeoise ». C101 (OCI475).

7. C'est à la suite de cet échec que s'élabore le nationalisme canadien-français, d'une part par « la justification *théorique* » et utopique de la société traditionnelle à laquelle contribuera la littérature, d'autre part, et corrélativement, par le recours à l'historiographie, l'œuvre de François-Xavier Garneau marquant à cet égard « le moment d'achèvement de la conscience historique ». C107 (OCI480).

Si toutes ces hypothèses demeurent assez peu développées, la lumière que, comme on le verra plus loin, *Genèse de la société québécoise* jette rétrospectivement sur elles montre à l'évidence que Dumont se trouve déjà, dans son article de 1966, en possession de ses idées maîtresses, voire de sa méthode, ainsi que l'indique la conclusion de l'article : « Il nous aura suffi d'avoir dessiné un processus général : celui qui mène d'une structure sociale à l'émergence d'une historiographie qui lui offre une *conscience collective*. Cette dernière notion, que Durkheim justifiait par des considérations a priori et souvent métaphysiques, prend ainsi une signification plus concrète. En tout cas, sans vouloir plaquer les hypothèses exposées ici sur d'autres sociétés, notre tentative indique peut-être une méthode, un éclairage susceptible d'être appliqué à d'autres contextes que le Canada français. On pourrait en espérer quelque

contribution aussi bien à la théorie des cultures qu'à l'analyse épistémologique de la connaissance historique. » C114 (OCI485).

Cette méthode susceptible « d'être appliqué[e] à d'autres contextes que le Canada français », et dont le concept de *référence* constituera la clé de voûte, Dumont en exposera les « présupposés et justifications » dans son appendice à *Genèse de la société québécoise*. Mais, avant d'en arriver là, d'autres tâches et d'autres événements sauront l'accaparer, notamment la crise d'Octobre.

Chapitre X

L'impensé de la crise d'Octobre

Une bonne fois, de pauvres gens comme nous le sommes pourront-ils inventer une démocratie originale à partir de leur petitesse ? […] Cela nous mériterait une indépendance *qui ne rassemblerait pas à celle des autres ; pour les peuples comme pour les individus, accéder à l'universel c'est d'abord choisir soi-même la porte d'entrée.*

FERNAND DUMONT[1]

Au cours des années 1960, Dumont participe avec enthousiasme à la Révolution tranquille, dont il gardera du reste une certaine nostalgie[2]. Indépendantiste convaincu, il ira même, au grand dam des fédéralistes, jusqu'à verser au Parti québécois le montant du Prix du Gouverneur général, qu'il avait remporté en 1969 pour *Le Lieu de l'homme*[3].

1. VQ234 (OCIII144).
2. En témoignent les premières lignes de *Raisons communes*, paru en 1995 : « Chaque fois que reviennent les jours gris, que le devenir prend une couleur monotone et que la politique piétine d'impuissance, on se prend à rêver de quelque sursaut qui remette l'histoire en marche. Au Québec, on se remémore alors avec nostalgie les années de la Révolution tranquille, l'émancipation des esprits, le rajeunissement de l'État, les réformes de l'éducation, les grandes mesures sociales […]. » RC11 (OCIII561).
3. L'épisode est rapporté par Dumont lui-même dans ses Mémoires. RÉ156-159 (OCV350-352).

Cependant, sa lucidité tempère son enthousiasme. Dans un article paru dans *Le Devoir* en 1967, et qui sera repris dans la revue française *Esprit* puis dans *La Vigile du Québec*, il se demande même, non sans quelque clairvoyance, s'il y a « un avenir pour l'homme canadien-français », si, « de la coquille morte du nationalisme de naguère, les Canadiens français [seront] capables de libérer leurs plus vieilles solidarités et d'en nourrir un projet collectif qui puisse apporter sa petite contribution à l'édification de l'humanité[4] ».

Cette inquiétude ne fera que s'accroître en octobre 1970, quand un drame collectif viendra interrompre brutalement la marche *normale* de la Révolution tranquille, le poussant du même coup à s'interroger sur le sens de celle-ci : « À la faveur de la "révolution tranquille", un certain nombre d'entre nous se sont engagés dans la recherche scientifique ou philosophique. Dans notre naïveté, nous avons cru que le déblocage était définitif, que l'évolution politique du pays se ferait, comme on dit, *normalement*. Nous étions plus attachés à des problèmes de culture, comme on dit aussi, ou à des problèmes sociaux. C'est donc par à côté, et toujours avec réticence, que la politique a pu nous mobiliser[5]. »

Cette « réticence » ne l'avait pourtant pas empêché de s'intéresser jusque-là au destin politique du Québec, comme en font foi les articles des années 1950 et 1960 qui composent en partie *La Vigile du Québec*, paru quelques mois à peine après la crise d'Octobre. Il semble toutefois que cette crise fut pour lui l'occasion de prendre conscience des limites de ce qu'avait été jusque-là sa réflexion politique et de *penser* en profondeur l'événement qui venait de le surprendre : « La *crise* m'a surpris, pour ma part, dans le cheminement d'un cours d'histoire des idées où je devais parler de Montaigne. Elle m'a surpris aussi dans la rédaction d'un livre auquel je travaille, le matin, sur les rapports entre "théorie et idéologie"[6]. »

L'événement a surpris l'intellectuel Dumont en son lieu habituel, dans ce que Heidegger appelait le « séjour du penser ». Bien sûr, la crise d'Octobre a surpris tout le monde, les intellectuels pas moins que les autres. Mais, alors que bon nombre de ceux qui font

---

4. « Y a-t-il un avenir pour l'homme canadien-français ? », *Le Devoir*, 30 juin 1967, p. 4. Article paru dans *Esprit*, 7-8, juillet-août 1969, p. 30-35, et repris dans *La Vigile du Québec*. VQ57-65 (OCIII35-40).
5. VQ14-15 (OCIII7).
6. VQ14 (OCIII7).

profession de penser ne trouveront rien de plus urgent que de surmonter leur surprise, de *dédramatiser* l'événement en recourant à une explication toute faite qui permet de le classer et à la limite de n'y plus penser, Dumont, lui, décide au contraire de prolonger sa surprise dans un effort de *compréhension* de la crise. Non qu'il sacralise l'événement : « Une société qui, souligne-t-il, a changé très vite et qui n'a pas digéré à mesure ses transformations rapides, devait se heurter tôt ou tard à un bilan dont le prétexte pouvait être n'importe quoi[7]. »

Reste qu'il fallait savoir tirer profit de ce prétexte, s'ouvrir à l'événement et se laisser atteindre par le drame qui s'y joue. Or force est de constater que le discernement dont fit preuve Dumont en octobre 1970 fut plutôt l'exception qui confirma la règle du sauve-qui-peut des intellectuels québécois devant un événement qui leur rappelait peut-être trop « l'impasse » de leur histoire pour qu'ils éprouvent l'envie d'y réfléchir. Il leur manquait peut-être, pour penser la crise d'Octobre, ce don singulier que Dumont avait en commun avec Hannah Arendt, à savoir un *cœur intelligent*, « aussi loin de l'affectivité qui submerge que de l'insensibilité qui empêche de penser, aussi loin d'une proximité trop étroite que des obstacles dressés par l'éloignement de la connaissance pure[8] ». Où se situe au juste ce cœur intelligent ? Quel est son lieu propre ? Comme Dumont lui-même nous en prévient dans les pages liminaires de *La Vigile du Québec*, il s'agit d'un « lieu hypothétique », où l'« on ne saurait ranger la raison et le sentiment suivant de nettes délimitations de territoires » puisqu'« on cherche à les réconcilier[9] » et, par là même, à se réconcilier avec le monde, à comprendre ce qui nous arrive et dont le sens ne saurait être déduit d'un universel abstrait : « Comprendre : quelle prétention ou, au mieux, quelle naïveté ! Au Québec, la raison est partout en apparence. Contre les drapeaux et les signes, les pouvoirs officiels n'opposent-ils pas les raisons susceptibles de tempérer les rêves d'un peuple soupçonné depuis toujours d'être irréaliste et inconséquent ? En certaines contrées de la gauche, je rencontre souvent de semblables apologies de la raison la plus raide

7. VQ164 (OCIII102).
8. Myriam Revault d'Allonnes, « Un cœur intelligent », *Magazine littéraire*, nº 337, novembre 1995, p. 22.
9. VQ18 (OCIII9).

[...]. Dans un cas comme dans l'autre, le résidu est toujours le même : le sentiment[10]. »

En faisant ainsi appel au « sentiment » – un peu comme jadis, face aux excès du rationalisme, Pascal pouvait invoquer les « raisons du cœur » et Tocqueville les « habitudes du cœur » –, Dumont ne cherche pas à introduire dans la pensée le fantôme de l'irrationnel, comme ont pu l'en soupçonner ceux qui fondent l'explication en sciences humaines sur une réduction préalable de la pensée à « la raison la plus raide[11] », qui n'atteint la *vérité* de l'événement qu'après avoir mis méthodiquement son *sens* entre parenthèses. Mais comment comprendre le sens de ce qui nous arrive lorsqu'on a perdu les moyens traditionnels de comprendre, quand les valeurs et les fins de la vie collective n'étant plus données dans une compréhension préalable de la situation – dans ce que Dumont appellera plus tard, dans *Genèse de la société québécoise,* une « référence » –, ce qui arrive semble défier les critères de toute compréhension ?

Voilà ce que la crise d'Octobre fait apparaître au grand jour : la pauvreté des moyens dont nous disposons, une fois abolie la traditionnelle définition de nous-mêmes, pour interpréter notre vie collective et conférer « quelque figure d'ensemble » à « ce drame qu'a été l'évolution chaotique du Québec depuis dix ans ». « C'est, insiste-t-il, notre culture qui nous a fait défaut à l'heure de la tragédie[12] », entendant par là que la société québécoise n'est pas parvenue à se donner cette nouvelle conscience d'elle-même que réclamaient pourtant les transformations profondes qu'elle a subies au cours de la Révolution tranquille afin que le changement ne soit pas déperdition de soi mais, au contraire, une remémoration, une réactualisation de sa mémoire historique, bref une appropriation par le peuple québécois de son destin. Dans l'article de 1966 dont j'ai parlé au chapitre précédent, et que l'on peut considérer comme une première esquisse de *Genèse de la société québécoise*, Dumont écrivait à propos de François-Xavier Garneau : « Nul n'a éprouvé plus profondément que lui, semble-t-il, le sentiment que les années

10. VQ17-18 (OCIII8-9).
11. La formule de Dumont paraît faire écho à Péguy, dont il fut dans sa jeunesse un lecteur fervent. Voir notamment : Charles Péguy, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », *Œuvres en prose* (1909-1914), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 1343 et suiv.
12. VQ164, 165 et 183 (OCIII101, 102, 113).

1840 marquaient une sorte de crise totale[13]. » Il serait à peine exagéré d'appliquer cette remarque à Dumont lui-même face à la crise d'Octobre, à ce « drame qui brouille la symbolique d'une société[14] » et qui, comme l'Acte d'Union pour Garneau, appelait le travail de la mémoire, la pensée-narration de l'histoire.

RACONTER SON HISTOIRE

C'est donc le sentiment d'une « crise totale », d'une « impasse » historique, qui va pousser Dumont, au lendemain de la crise d'Octobre, à se souvenir et à récapituler[15] en rassemblant les essais que, tel un Petit Poucet – pour ne pas « se perdre dans une époque où tout est brouillé[16] » –, il a eu la prudence de semer derrière lui tout au long de la Révolution tranquille :

> En somme, j'ai pensé sans trop y réfléchir que, devant une menace qui ne vient plus de nous, chacun pouvait confesser d'où il est parti. Parti de si loin, de si près. Je voudrais que d'autres de ma génération fassent de même. Il me semble que, dans l'enceinte où la panique nous est venue, il faut raconter son histoire. Un peu comme dans les veillées de naguère où, pour conjurer la tempête qui grondait au dehors, les vieux nous narraient les souvenirs de leur passé. Provisoirement. En attendant de reprendre souffle pour des engagements qui seront demain plus complexes et plus durs[17].

Entre la réalité historique et la conscience historique, entre l'événement et sa compréhension, la crise d'Octobre a rendu manifeste le divorce. D'où la « panique » qui s'est emparé de tant de gens à l'automne 1970. Afin de n'y point céder, Dumont s'est réfugié dans le lieu de la pensée, dans ce que Hannah Arendt, en écho à Kafka, appelait « la brèche entre le passé et le futur » :

> Pendant de très longues époques de notre histoire, en fait à travers les millénaires qui ont suivi la fondation de Rome et furent déterminés par des concepts romains, cette brèche fut comblée par ce que, depuis les Romains, nous avons appelé la tradition. Que cette tradition se soit

13. C110 (OCI482).
14. VQ221 (OCIII137).
15. « L'histoire ne se fait pas seulement en avant ; se souvenir, c'est aussi récapituler et recommencer », écrira plus tard Dumont dans *Genèse de la société québécoise*. GSQ279 (OCIII419).
16. VQ11 (OCIII5).
17. VQ16-17 (OCIII8).

> usée avec l'avance de l'âge moderne n'est un secret pour personne. Lorsque le fil de la tradition se rompit finalement, la brèche entre le passé et le futur cessa d'être une condition particulière à la seule activité de la pensée et une expérience réservée au petit nombre qui faisait de la pensée leur affaire essentielle. Elle devint une réalité tangible et un problème pour tous ; ce qui veut dire qu'elle devint un fait qui relevait du politique[18].

De même en est-il chez Dumont de la brèche mise au jour par la Révolution tranquille. Selon lui, la « très belle gageure » du « vide idéologique » que, « pendant au moins une décennie », en l'absence d'une idéologie de rechange à l'idéologie traditionnelle, des hommes (notamment les spécialistes des sciences de l'homme) ont voulu relever, cette gageure « était impossible à tenir ». Et essentiellement pour la même raison que chez Arendt : parce que la rupture du fil de la tradition ne donne pas accès, en contrepartie, à « une sorte de point zéro entre le passé et l'avenir[19] » d'où il serait loisible au penseur de s'élever au-dessus de l'histoire, de sortir de son champ de force pour accéder à « une conscience *objective* » de l'événement. Au contraire, ce que montre crûment la crise d'Octobre, c'est que la brèche ouverte à la pensée par la Révolution tranquille est « un problème pour tous », qu'elle est une affaire politique, celle qui consiste, dans une société qui ne repose plus sur la force cohésive de la tradition, à « maintenir ouvert le cercle de la parole démocratique[20] ».

Aussi, tout en se réfugiant en lui-même pour penser la tragédie collective, Dumont *imagine* en même temps son refuge peuplé d'autres hommes qui, comme lui, seraient venus le temps d'une veillée « reprendre souffle », raconter leur histoire, *penser en commun*[21]. Non qu'il renonce à expliquer la crise d'Octobre de son point de vue particulier. Mais, en attribuant à sa propre explication le statut

---

18. *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 25.
19. VQ36 (OCIII21).
20. VQ189 (OCIII117).
21. Cette faculté d'imaginer un penser en commun – ce souci des *raisons communes* – évoque la maxime kantienne de « la mentalité élargie » dans la *Critique de la faculté de juger*, cette manière de penser de l'homme d'esprit ouvert qui consiste à « s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent, et [à] pouvoir réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant au point de vue d'autrui) » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction Philonenko, Paris, Vrin, 1986, p. 128).

d'un récit[22], il vise plutôt à inscrire celle-ci dans une perspective élargie, proprement politique. « D'autres points de vue sont évidemment légitimes », reconnaît-il[23]. Que l'on ne voie pas là une formule convenue. Si d'autres points de vue sur la crise d'Octobre sont légitimes, et non seulement légitimes, mais nécessaires ; si Dumont souhaite que cette crise en incite d'autres à raconter leur histoire, qu'elle donne lieu à d'autres récits que le sien, c'est parce qu'il croit en la démocratie, c'est-à-dire en une narration plurielle de l'histoire, à une histoire-*story* à voix multiples où la pluralité des conteurs se veut garante du sens démocratique de l'histoire. Car « le libre partisan de la démocratie est celui qui, à la fois, défend ses partis pris quant aux problèmes de la démocratie et veille à l'incessante restauration du consensus qui permet justement que les partis pris s'expriment[24] ».

Toutefois, la démocratie n'est pas une création *ex nihilo* due à « la main invisible » d'Adam Smith. À moins qu'on ne la confonde avec le libéralisme économique ou la Charte des droits et libertés de la personne, la démocratie a elle-même besoin de s'alimenter à des valeurs et à des idéaux collectifs, à des solidarités qui tiennent aux modes de vie, à la culture, bref à ce que Dumont appellera plus tard des « raisons communes ». C'est dans la religion catholique que la collectivité canadienne-française puisait autrefois ses raisons communes. Qu'est-ce qui désormais, le catholicisme ayant perdu le rôle qui était le sien dans la société québécoise, tiendra ensemble les individus ? Et qu'est-ce qui les motivera à participer à la vie démocratique ? Pour Dumont, cette question s'avère cruciale, étant donné qu'avec la Révolution tranquille le Québec est entré de plain-pied dans la modernité, c'est-à-dire dans ce régime expérimental de la culture où celle-ci se veut un « perpétuel chantier », « une donnée relative que l'on peut librement contester[25] ». Pourrons-nous à nouveau *nous* reconnaître, parviendrons-nous à nous donner une

22. Au début de *Récit d'une émigration*, Dumont met en épigraphe ces mots de Maurice Bellet : « Il n'y a que des histoires ; les théories sont des histoires endimanchées. » RÉ9 (OCV213).
23. VQ17 (OCIII8). Dumont dira la même chose plus tard à propos de son interprétation de la genèse de la société québécoise : « Évidemment, d'autres points de vue que les miens sont possibles. Au vrai, ils sont infinis. Pas plus que la mémoire de l'individu, l'histoire n'enferme d'avance dans les préoccupations qui nous engagent à l'interroger. » GSQ19 (OCIII157).
24. VQ188 (OCIII117).
25. Voir C10 (OCI403-404).

nouvelle *référence* collective au sein d'une culture dont l'originalité paraît résider dans « son défaut même d'intégration[26] », dans la dispersion de ses éléments et le droit inaliénable pour l'individu sans attaches d'en disposer à sa guise ?

PESSIMISME ET ESPÉRANCE

Cette interrogation que Fernand Dumont soulevait quelques mois à peine après la crise d'Octobre, cette impasse qu'il s'est efforcé d'éclairer, en quoi nous concerne-t-elle aujourd'hui ? À force de vivre dans l'impasse, on finit par s'y habituer, par s'en faire comme on dit une raison. Si le sentiment d'une impasse n'a fait que s'accentuer au cours des dernières décennies, force est d'admettre que ce sentiment-là ne pousse guère à l'action ni à la réflexion. Ce paradoxe, qui tient sans doute en partie à une trop longue « vigile », nul ne peut prétendre y échapper tout à fait. Comme si l'impasse revêtait peu à peu le masque de la fatalité, ou la forme logique de l'aporie, bref, tout ce contre quoi il serait vain de lutter, voire de s'interroger. Dans un entretien qu'il accordait deux ans avant sa mort, Dumont déclarait :

> Je crois que nous sommes devant le désarroi. Personne ne le dit trop officiellement, personne n'ose l'avouer parce que, évidemment, comme discours, ça n'a pas beaucoup d'avenir et surtout ça ne peut pas être beaucoup détaillé. Mais je crois que nous sommes devant le désarroi et ce désarroi gagne l'ensemble de notre société. De toute évidence, les élites des années soixante, celles qui ont fait la Révolution tranquille, qui ont essayé d'orienter notre société dans une certaine direction – dans une direction je dirais avant tout technocratique, qui a eu ses bons côtés évidemment –, cette élite est fatiguée. Elle n'a d'autre discours que de défendre, en quelque sorte, l'entreprise dans laquelle elle s'est engagée ; elle ne représente plus, je crois, les inquiétudes, les désarrois de notre société, qui est confrontée au vide et à la menace – qu'on n'ose pas envisager en face – de sa disparition[27].

Il y a peu de chance en effet que ce désarroi soit officiellement reconnu, l'élite en question ayant rangé pour de bon Fernand Dumont dans le camp des mélancoliques et des pessimistes chroniques, des empêcheurs d'improviser en rond. Dumont, un

26. C40 (OCI428).
27. Voir TH302-303.

pessimiste ? Sans doute. Il n'est pas certain, toutefois, que son pessimisme, loin de n'être que le contraire de l'espérance, n'en constitue pas, à notre époque de simulacres, la pierre de touche : ce qui, en mesurant l'espérance au pessimisme sur lequel elle doit être sans cesse gagnée, permet de ne pas la confondre avec toutes les caricatures qu'on nous en offre.

Que pessimisme et espérance se conjuguent chez Dumont, les deux épigraphes de *La Vigile du Québec* le confirment. La première est de Renan, qui en 1871, au lendemain de l'humiliante défaite de la France, déclarait : « Souvenons-nous que la tristesse seule est féconde en grandes choses, et que le vrai moyen de relever notre pauvre pays, c'est de lui montrer l'abîme où il est. Souvenons-nous surtout que les droits de la patrie sont imprescriptibles, et que le peu de cas qu'elle fait de nos conseils ne nous dispense pas de les lui donner. » La seconde est de Lionel Groulx, qui, en 1937 dans *Directives*, écrivait : « J'espère avec tous les ancêtres qui ont espéré ; j'espère avec tous les espérants d'aujourd'hui ; j'espère par-dessus mon temps, par-dessus tous les découragés [...]. Nous aurons un pays qui portera son âme dans son visage. »

Qu'est-ce que la mémoire collective aura retenu des événements d'octobre 1970 ? Peu de chose, semble-t-il, faute d'avoir su trouver en elle, en nous, le courage de penser l'impasse que cette crise dévoilait. D'où, presque un demi-siècle plus tard, l'actualité de *La Vigile du Québec*, la pertinence des questions que son auteur continue de nous adresser.

Chapitre XI

L'inquiétant déracinement de la Révolution tranquille

Une fois que nous avons épuisé ce que la science nous explique de l'anonymat des morts et de nos vies, il reste à apprendre autre chose encore : pourquoi il ne nous suffit pas d'être les contemporains de nous-mêmes, pourquoi nous avons besoin de nous reconnaître par des détours dans le passé.

FERNAND DUMONT[1]

En 1987, à l'invitation des Éditions de l'Hexagone, Fernand Dumont publie *Le Sort de la culture*, un recueil d'études déjà parues dans diverses revues au cours des douze années précédentes. Divisé en trois parties, l'ouvrage traite de divers aspects de la culture, de « l'idée de développement culturel » aux « sciences de la religion comme pédagogie de la culture » en passant par « la genèse de la culture populaire ».

La troisième partie, qui porte sur « l'emplacement québécois », réunit cinq textes que, rétrospectivement, Dumont jugera lui-même « trop sommaires », hormis « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise[2] ». Mais, sommaires ou non, ces textes – auxquels il y

1. « Soljenitsyne ou le salut de l'histoire », *Le Devoir*, 27 janvier 1973, p. 13.
2. Voir RÉ230 (OCV416).

aurait lieu d'ajouter ceux qui avaient paru dans les *Idéologies au Canada français*[3] – témoignent du cheminement de la réflexion de Dumont sur le Québec au cours des années 1970 et 1980, en particulier de son interprétation de la Révolution tranquille. Aussi m'apparaît-il important de faire ressortir les questions et les enjeux que ces textes soulèvent, en suivant non pas l'ordre dans lequel ils figurent dans *Le Sort de la culture*, mais plutôt la chronologie de leur publication initiale.

« LE PROJET D'UNE HISTOIRE DE LA PENSÉE QUÉBÉCOISE » (1976)

Paru d'abord dans un ouvrage collectif lui-même issu d'un colloque tenu l'année précédente à l'Université de Québec à Trois-Rivières, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise » représente à mon avis un des textes les plus importants que Dumont a écrits sur le Québec avant les années 1990. Son propos n'a d'ailleurs rien perdu de sa pertinence quatre décennies plus tard, aussi bien par rapport à l'histoire de la pensée québécoise que du point de vue plus général d'une herméneutique des œuvres.

La question qu'il aborde est de celles que, la plupart du temps, le chercheur, le spécialiste de l'histoire de la pensée québécoise, élude : quelle est la signification pour nous aujourd'hui de cette histoire ? Celle-ci ne constitue-t-elle qu'un terrain de recherche parmi d'autres, propice à la rédaction de thèses ou d'articles ? La pensée québécoise ne serait-elle qu'« un matériau à exploiter par l'histoire dévoratrice[4] » ?

Il est d'autant plus tentant, selon Dumont, d'escamoter le sérieux de cette question qu'elle paraît trouver une réponse toute faite dans « la rupture culturelle de la Révolution tranquille » et la discontinuité épistémologique qu'elle semble garantir entre le passé et le présent. En effet, en rompant le fil de la tradition pour, en même temps, faire le procès du passé, la Révolution tranquille crée une illusion dangereuse : celle de la non-appartenance des Québécois d'aujourd'hui à leur propre histoire. Comme si la profonde césure que marque la Révolution tranquille dans notre destin collectif avait en elle-même le pouvoir de mettre fin au travail de l'histoire en

3. Voir supra p. 9. Un des textes parus initialement dans les *Idéologies au Canada français* figure d'ailleurs dans *Le Sort de la culture*, à savoir « Une révolution culturelle ? »
4. SC312 (OCII568).

nous (à ce que Gadamer appelait la *Wirkungsgeschichte*) aussi bien qu'à la tâche de l'interpréter. « Au Québec, de par la rupture culturelle récente, la désappropriation des appartenances idéologiques paraît miraculeusement acquise par la vertu de la culture elle-même. Puisque la traditionnelle pensée québécoise est pure *idéologie*, je jouirais d'une extraordinaire liberté initiale ; je serais dénué de ces liens qui entravent l'accès à l'universel, ou tout au moins à l'opératoire[5]. »

Or cette apparente liberté par rapport au passé que produit la Révolution tranquille, Dumont la considère plutôt comme un obstacle qui nous empêche d'opérer un véritable retour à nous-mêmes. À ses yeux, la Révolution tranquille ne nous déleste pas de la pesanteur de l'histoire ; nous n'en sommes pas moins après elle des « êtres de l'histoire ». J'oserais même affirmer que nous le sommes davantage, puisque « la disparition d'une tradition solidement ancrée » (pour prendre encore une fois les mots de Hannah Arendt) met à nu notre être historique, ce qui rend d'autant plus nécessaire et urgente la tâche de l'interpréter, la recherche de son sens. Autrement dit, la Révolution tranquille crée une situation inédite et ambiguë pour notre conscience historique : en même temps qu'elle renferme la promesse d'une redécouverte de notre passé, elle comporte aussi la menace d'une perte de la mémoire et de notre identité même.

Cette menace, Dumont la subodore dans de nombreuses recherches sur l'histoire de la pensée québécoise. Mais elle ne s'explique pas uniquement selon lui par l'illusion de liberté par rapport à l'histoire induite par la Révolution tranquille. Plus insidieusement, elle tient au déracinement foncier et atavique de la pensée québécoise :

> S'attacher à l'histoire de la pensée québécoise, c'est une façon de répéter que nous avons toujours pensé en exil. Des ouvrages historiques plus ou moins récents nous le confirment par leur démarche ; après une révérence aux théories à la mode ailleurs, après avoir rappelé que la matière est indigène mais que la question ne l'est pas, la distance du chercheur envers son objet est apparemment conquise. Mais elle laisse entier le problème de l'emplacement de celui qui s'y intéresse. À tout prendre, là réside la fascinante puissance d'interrogation d'un projet d'histoire de la pensée québécoise : dans la difficulté d'appa-

5. SC314 (OCII569).

renter l'endroit où l'on pense et les procédés de méthode que l'on adopte.

Pour profonde et dramatique qu'elle soit dans le cas de la pensée québécoise, cette difficulté ne lui est pourtant pas exclusive, puisqu'elle recoupe la dissociation que Dumont avait mise en lumière dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* entre *vérité* et *pertinence*. Ce qu'il ne manque pas d'ailleurs de souligner dans son article : si « la vérité concerne l'art d'accéder à l'objet selon sa structure propre » et la pertinence la propension à « ramen[er] l'objet au sujet lui-même, à sa quête du sens », alors « comment réconcilier la pensée selon la *vérité* et l'existence selon la *pertinence* quand on les a trouvées initialement divisées ?[6] »

Comment en effet ? Il n'est selon lui qu'une façon de surmonter cette dualité : par la mémoire, par la « mémoire des origines », par la « mémoire d'intention », qu'il prend bien soin de distinguer aussi bien de la « mémoire utilitaire » que de la « mémoire de méthode[7] ». Cette mémoire d'intention, Dumont la voit à l'œuvre dans la littérature québécoise contemporaine – la poésie, la chanson, le théâtre, le roman –, laquelle a su tirer parti des « cassures récentes » pour porter un autre regard sur les œuvres du passé (celles de Crémazie, de Fréchette ou de Desrochers) et, par là même, contribuer à nous rafraîchir la mémoire. « Retiendrions-nous la leçon pour la pensée philosophique, sociologique, historique ?[8] », demande-t-il. Car il craint que la pensée québécoise se montre incapable de s'alimenter à l'imaginaire de sa propre culture et qu'elle périsse « dans le commentaire livresque[9] » ? Sans aucune complaisance pour ses *chers collègues*, il écrit : « Tant que les écrits de Dessaulles ou de Laflèche nous apparaîtront comme des *niaiseries*, nous n'aurons rien compris. En cette matière, on ne saisit que ce dont on a transgressé l'étrangeté,

6. SC314 (OCII570).
7. SC315 et 316 (OCII570 et 571). Paradoxalement, la « mémoire d'intention » à laquelle en appelle Dumont est une mémoire qui oublie, mais qui oublie authentiquement, sans censurer. Plus précisément, c'est une mémoire qui fait effort « pour repasser sur le cheminement de soi-même afin que la conscience des mutations soit aussi réactualisation de l'expérience sous-jacente qui les a suscitées ». SC315 (OCII570). Cette « mémoire d'intention » me paraît très proche de ce que Paul Ricœur appelle de son côté la « mémoire d'ipséité », c'est-à-dire une mémoire qui « confère à l'homme le pouvoir de tenir ses promesses, de se maintenir » et qui le rend capable de « répondre de lui-même comme à venir » (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 634, note 39).
8. SC316 (OCII570).
9. SC316 (OCII571).

on n'appréhende que ce dont on s'est fait soi-même le sujet. » Et de s'excuser aussitôt d'avoir à « rappeler ce lieu commun de toute herméneutique. Mon excuse, précise-t-il, est qu'il va à l'encontre de notre pratique accoutumée de l'histoire des idées, qu'il contredit une espèce d'obstacle épistémologique qui tient à la rupture culturelle de la *Révolution tranquille*[10] ».

Conçues à l'aune de cette rupture, les idées d'*avant*, les pensées et les œuvres du passé apparaissent en effet, sinon toujours comme des « niaiseries », du moins comme des « pensées défuntes[11] », offertes comme tout *objet épistémique* à la recherche positive. Au regard d'une telle pratique « normale », l'intérêt scientifique des pensées et des œuvres de notre tradition sera proportionnel à leur *étrangeté*, à la distance épistémologique qui nous en sépare. Or c'est cette étrangeté même que Dumont appelle à transgresser au nom d'une compréhension de l'objet qui traque l'objectivité « à l'intérieur de la subjectivité, selon une exigence de cette dernière », en se faisant « soi-même le sujet » de ce que l'on appréhende[12]. Non qu'il s'agisse de nier cette dimension d'étrangeté, pas plus que de condamner la Révolution tranquille qui nous a rendus étrangers à notre propre passé canadien-français. L'obstacle épistémologique que crée la Révolution tranquille est réel, mais il l'est comme un obstacle à surmonter afin d'atteindre ce dont il est l'obstacle. Étranges et étrangères, les pensées et les œuvres de la tradition le sont aussi longtemps que l'on ne parvient pas à se déprendre de l'attitude objectivante à leur égard pour s'en découvrir familiers, de cette familiarité[13] qui tient, selon Dumont, à une sorte de magie :

10. SC319 (OCII573).
11. SC319 (OCII573). On pense ici à ce que Michel de Certeau appelait « la beauté du mort » dans son article de 1970 écrit en collaboration avec D. Julia et J. Revel et repris dans *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1974, p. 49-80.
12. SC317 et 319 (OCII571 et 573).
13. Étrangeté et familiarité : c'est, selon Dumont, entre ces deux pôles que, depuis la Révolution tranquille, la tradition canadienne-française s'offre à notre compréhension. Gadamer ne dit pas autre chose quand il écrit que « la conscience herméneutique sait bien que son lien à la chose n'est pas celui d'un accord qui irait absolument de soi, comme c'est le cas pour la persistance ininterrompue d'une tradition. Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche de l'herméneutique » (Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction de P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, 1996, *op. cit.*, p. 317).

> Au lieu de dénier la *magie* qui nous lie au Québec, nous aurions à revenir sur elle pour examiner ses procédés et ses démarches. Non pas pour oublier que nous sommes de cette société, de cet objet qui nous enveloppe et nous angoisse, mais pour récupérer autant que faire se peut les démarches implicitement comprises dans notre adhésion à cette culture-ci. La *mémoire* serait le commencement de la *méthode*. Sans refuser les concepts qui nous viennent d'une autre expérience du social, nous nous expliquerions mieux leurs conjonctions avec un appel que suscitent nos magies propres. Nous serions plus attentifs au terreau idéologique, à ses variations historiques ; nous nous garderions du péril d'ajuster le concept à la magie plutôt que de l'en faire sortir[14].

Ce passage décrit avec autant d'élégance que de rigueur la tâche herméneutique que Dumont, en 1976, assigne à la pensée québécoise afin qu'elle surmonte son « angoissant déracinement[15] », un déracinement dont on peut penser qu'il persiste plus de quarante ans plus tard.

« MÉMOIRE DE LIONEL GROULX » (1978)

Paru d'abord sous le titre « Actualité de Lionel Groulx » dans un *Hommage à Lionel Groulx* publié chez Leméac en 1978, ce texte fait écho au précédent puisqu'il concerne l'interprétation de l'une des plus grandes figures de la pensée québécoise, qui est aussi l'une de ses plus controversées. Ce que Dumont reconnaît volontiers : « Voici, écrit-il d'entrée de jeu, un témoin inquiétant venu du passé[16]. »

Or quel est le sort généralement réservé au « témoin inquiétant », au témoin gênant ? On cherche à le faire disparaître, à l'éliminer physiquement ou symboliquement, à l'effacer de la vue ou de la mémoire. Tous les moyens sont bons pour arriver à cette fin, de la condamnation prononcée par une Esther Delisle à l'encontre du « racisme » de Groulx, à la cérémonie d'inhumation dont un Gérard Bouchard s'est fait le célébrant[17]. L'intention de Dumont est tout

14. SC318 (OCII572).
15. SC311 (OCII567).
16. SC261 (OCII531).
17. Esther Delisle, *Le traître et le juif : Lionel Groulx, Le Devoir et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec (1929-1939)*, Outremont, L'Étincelle, 1992. Gérard Bouchard, *Les Deux Chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003.

autre. Non qu'il s'agisse de défendre la doctrine de Groulx, pas plus que de lui pardonner les « bêtises » que son époque a pu l'amener à proférer[18]. « Cependant, chez tous les écrivains, et particulièrement chez les grands, il y a toujours autre chose qu'une redondance de leur milieu de culture[19] ». De quelle « autre chose » s'agit-il ? Qu'est-ce qui, dans l'œuvre de Groulx, serait irréductible à son milieu et à son époque et continuerait d'être pertinent pour nous aujourd'hui ? Quel est, « par-delà tous les messages qu'il a voulu laisser », le « témoignage plus obscur[20] » de Groulx, celui qu'il nous importerait par-dessus tout de retenir, de garder en mémoire ?

La distinction entre « message » et « témoignage » constitue la pierre de touche de son interprétation de Groulx[21]. Le message de Groulx, c'est sa doctrine par laquelle il « se présente [...] à nous comme un étranger[22] ». Bien sûr, pour entrer en dialogue avec Groulx, Dumont doit nécessairement partir de son message, quitte à le critiquer ; cependant, ce n'est pas ce message explicite qui l'intéresse, mais le témoignage qui lui est sous-jacent et par lequel Groulx continue d'être présent et pertinent pour nous aujourd'hui. En quoi consiste au juste ce témoignage ? Pour bien faire saisir de quoi il en retourne, il me paraît utile de faire appel à Gadamer, pour qui « les orientations sémantiques d'un texte dépassent [...] de loin ce que son auteur avait dans l'esprit [...], la tâche de la compréhension concern[ant] en premier lieu le sens du texte lui-même », c'est-à-dire « l'horizon d'interrogation qui, comme tel, comporte nécessairement la possibilité d'autres réponses ». Ce qui suppose de la part de l'interprète, de l'herméneute – Dumont en l'occurrence –, un travail d'application (*Anwendung*) afin de « réfléchi[r] entièrement la

18. Mais les « bêtises » de Groulx ne sauraient justifier à elles seules le rejet pur et simple de son œuvre. Voir l'article de Dumont « Est-il permis de lire Lionel Groulx ? », repris dans *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, 8, 1997, p. 100-103.
19. SC261 (OCII531).
20. SC273 (OCII540).
21. Dans *L'Avenir de la mémoire*, Dumont explicite sa distinction entre message (ou document) et témoignage : « Ce qui nous vient du passé, ce sont des traces, susceptibles de deux lectures. Je les considère comme des *documents* à propos desquels je peux m'interroger : cela s'est-il déroulé tel qu'on le rapporte, dans quelle mesure puis-je m'y fier ? Les traces du passé, il m'est loisible aussi d'y voir des *témoignages*, dont je me sente solidaire sans nécessairement m'y identifier tout à fait, et dont je témoignerai à mon tour », AM58 (OCII607). À propos de cette distinction, je me permets de renvoyer à mon article « La réception herméneutique de Groulx chez Fernand Dumont », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle,* 8, automne 1997, p. 104-121.
22. SC261 (OCII531).

tension qui existe entre l'identité de la chose commune et la situation changeante dans laquelle celle-ci doit être comprise[23] ».

Telle est précisément la démarche qui préside à l'interprétation dumontienne de Groulx. Le message de Groulx, sa doctrine, correspond à un certain état de la mémoire ; il s'identifie au mouvement pour ainsi dire centripète de son œuvre, qui marque « l'adhésion de Groulx à son temps » et sa volonté d'en justifier et d'en perpétuer la vision du monde par le recours à un passé mythifié. Sauf que l'œuvre de Groulx n'est pas réductible à cela, selon Dumont ; elle est animée par un autre mouvement, centrifuge celui-là, « repérable […] dans les textes les plus explicites[24] » et qui témoigne du refus que Groulx oppose à son temps et de la lecture critique qu'il en fait. Par ce refus, l'œuvre de Groulx, aussi *étrangère* soit-elle à première vue, nous devient étrangement *familière* ; elle manifeste qu'elle n'appartient pas à un temps irréductible au nôtre et qu'avec elle un dialogue est possible à propos de ce que l'herméneutique contemporaine appelle la chose du texte[25]. Pour Dumont, cette chose, c'est « la poursuite passionnée de cette interprétation de l'existence d'un peuple dont la condition tragique rappelle que le recours à l'histoire est aussi le choix d'un destin. Voilà pourquoi, ajoute-t-il, reprenant autrement que Groulx la tâche de nous interpréter, il ne nous répugne pas de nous dire, nous aussi, *nationalistes*[26] ».

Être fidèle au nationalisme de Groulx, ce n'est pas donc chercher à le perpétuer comme tel, en obéissant aujourd'hui à ses *directives*[27]. Cela nécessite plutôt un travail de *récapitulation* qui est le propre de la mémoire et que Dumont voit à l'œuvre chez Groulx lui-même, qui « n'assume le passé que pour le ramener au présent [et] cherche

23. *Vérité et méthode* (trad. 1996), *op. cit.*, p. 396, 393 et 331.
24. Voir SC273 (OCII540). « Nous aviserons-nous […], demande Groulx, que c'est nous faire un médiocre compliment, devant les capitalistes étrangers, que de vanter à tout propos la qualité morale de nos ouvriers, quand le rôle principal de notre peuple, dans le développement économique de notre province, paraît être de fournir des manœuvres ? » Citant ce texte (il aurait pu en citer bien d'autres de la même mouture), Dumont y ajoute ce commentaire : « Est-on allé plus loin dans le procès des conditions économiques du Québec ? » SC269 (OCII537).
25. Cette chose même qui est, pour l'herméneutique contemporaine, l'enjeu de la « fusion des horizons ». Voir à ce sujet l'article de Jean Grondin, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adequatio rei et intellectus* », *Archives de philosophie*, 68-3, 2005, p. 401-418.
26. SC283 (OCII547).
27. Lionel Groulx, *Directives*, Montréal, Les éditions du Zodiaque, 1937.

dans le passé ce qui construit ou ce qui défait ». Cette pratique singulière de l'histoire n'obéit guère aux canons de l'historiographie. « Il se pourrait que ce fût la bonne », écrit Dumont, et qu'en l'adoptant il « emprunte [...] à la démarche de Groulx lui-même[28] ».

Il est vrai que Groulx n'a pas thématisé cette pratique singulière et déjà herméneutique de l'histoire. Mais, ce que l'on pourrait juger rétrospectivement comme une carence épistémologique, Dumont l'explique par le fait que l'existence de l'historien s'est déroulée dans une sorte d'entre-deux, dans une société qui, tout en n'étant plus tout à fait traditionnelle, n'était pas non plus vraiment moderne. « Groulx se tenait dans une position singulière : entre la tradition et l'histoire, entre la transmutation d'un passé vivant dans l'existence contemporaine et la reconstitution du passé par la science historique[29]. » Il se situait entre ce que Dumont appelle ailleurs « la tradition épousée et la tradition interrogée », celle-ci supposant « que nous savons qu'il y a des traditions et que cela mérite examen[30] ». Comme l'affirmait Gadamer : « La tradition, dont l'essence implique la restitution irréfléchie du passé transmis, doit être devenue problématique pour que se forme une conscience explicite de la tâche herméneutique de s'approprier la tradition[31]. »

Problématique, la tradition ne l'était sans doute pas assez dans l'esprit de Groulx pour qu'il prenne clairement conscience de cette tâche, lui qui en vieillissant se raccrochera avec de plus en plus de nostalgie à l'image traditionnelle du Canada français, au point de refuser à l'avance, comme le notait Dumont, « beaucoup des changements qui ont affecté le Québec depuis les années 1950[32] ».

En 1964, surpris à la fin de sa longue vie par la Révolution tranquille, dépassé par le mouvement de l'histoire, Groulx ne se décrivait-il pas lui-même comme « un vieux "croulant" [...] qui ne sai[t] plus parler aux jeunes[33] » ?

---

28. SC282, 278 et 281 (OCII547, 544, 545).
29. SC278-279 (OCII544).
30. AAH80 (OCII71).
31. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, préface à la seconde édition, traduction Sacre [1976], p. 14.
32. SC281 (OCII546).
33. Lionel Groulx, *Chemins de l'avenir*, Montréal, Fides, 1964, p. 159.

« DE LA CULTURE QUÉBÉCOISE » (1979)

Paru d'abord sous le titre « La culture québécoise : ruptures et traditions », ce court texte faisait partie d'un dossier Québec regroupant une trentaine d'articles signés par des intellectuels québécois, tels que Marcel Rioux, Guy Rocher, François Ricard, etc.

En 1979, le Parti québécois, qui forme depuis trois ans le gouvernement, s'apprête à déclencher le premier référendum sur la souveraineté du Québec. Dumont participe activement à la campagne pour le *oui*[34], laquelle se conclura, comme on le sait, par une cuisante défaite. S'avouant « déçu », mais non découragé, par ce résultat, Dumont se montre néanmoins inquiet. Au vrai, ses écrits manifestent depuis longtemps l'inquiétude qui l'habite face à ce qu'il appelle, dans le texte dont il est ici question, « le drame de la continuité et de la rupture culturelles[35] » auquel doit faire face le peuple québécois. Observant comme d'autres l'extrême rapidité de la mutation du Québec contemporain, il croit cependant nécessaire d'en chercher les raisons non pas « dans le processus même de la mutation », mais dans ce contre quoi celle-ci s'est accomplie, dans ce passé avec lequel la Révolution tranquille a voulu rompre. Anticipant là encore ses recherches à venir, il écrit : « L'état antérieur de l'édifice devrait nous renseigner au premier chef sur sa dislocation subite[36]. »

L'état antérieur de l'édifice, c'est une mémoire collective, celle que le peuple canadien-français a dû se donner afin de persévérer dans son être ; c'est le « rêve compensatoire » auquel, « dépossédé de tant de manières de son pays », il a dû recourir ; c'est le « système idéologique » qui lui avait servi de « refuge[37] ».

« Faut-il parler d'une mystification idéologique ? », demande-t-il. C'est ainsi que, depuis la Révolution tranquille, on juge d'ordinaire le passé canadien-français, en s'acharnant « contre le système d'hier transformé en phantasme ». Dumont s'inscrit en faux contre un tel jugement. La raison en est aussi simple que vitale : c'est qu'« il faudra nous réconcilier avec notre passé. Pas plus dans la vie collective que dans la vie personnelle, on ne devient adulte en s'acharnant contre

34. Voir RÉ207-211 (OCV395-398).
35. SC240 (OCII515).
36. SC238 (OCII514).
37. SC242 (OCII516).

son existence antérieure ». Et puis « sans la garantie de ce passé, sans la continuité d'un destin singulier du Québec en Amérique, comment envisager un futur qui soit bien de nous ?[38] »

Une question subsiste cependant : comment se réconcilier avec un passé si peu glorieux qu'il a fallu le sublimer pour en justifier la perpétuation ? Anticipant la problématique qu'il mettra en œuvre avec *Genèse de la société québécoise*, il écrit : « Sans doute, ces rêves de jadis étaient-ils puérils. Mais, si nous en comprenons mieux la raison d'être, nous pourrions retisser d'eux à nous la continuité des mêmes embarras : la continuité d'un problème à résoudre[39]. »

Ce qui est envisagé ici, explicitement, c'est une « psychanalyse collective qui a du mal à se mettre en marche[40] », et à laquelle Dumont lui-même contribuera quatorze ans plus tard.

« UNE RÉVOLUTION CULTURELLE ? » (1981)

La question qui donne son titre à cet article peut prêter à équivoque. En effet, se demander si la Révolution tranquille ne fut pas au fond une « révolution culturelle », n'est-ce pas, étant donné le statut éminent que Dumont confère à la culture, concevoir la Révolution tranquille comme ce qui aurait permis aux Québécois de se réconcilier avec eux-mêmes, avec leur propre passé et la culture qu'il leur a léguée ? Or, comme on l'a vu, ce n'est aucunement l'opinion de Dumont. Alors, en quel sens la Révolution tranquille aurait-elle été une révolution culturelle ? « S'il est vrai que la *Révolution tranquille* n'a pas provoqué un recul des grands pouvoirs économiques qui pèsent sur notre société depuis longtemps, s'il est probable que le rôle de l'État s'est amplifié sans modifier foncièrement la nature de cette dépendance, que faut-il conclure quant à la qualité de cette *révolution*, sinon qu'elle fut et demeure avant tout *culturelle*, *idéologique* ?[41] » Qu'est-ce à dire au juste ?

Dumont publie son article en 1981, l'année qui suit la défaite du *oui* au premier référendum sur la souveraineté du Québec. Bien que l'article ne fasse nulle allusion à cette défaite, on peut penser

38. SC240 et 245 (OCII515 et 519).
39. SC242 (OCII517).
40. SC240 (OCII515).
41. SC292 (OCII554).

que celle-ci n'est pas étrangère au pessimisme qui s'en dégage. Non que la souveraineté politique du Québec eût suffi, selon Dumont, à garantir la fin de la dépendance économique ; mais la première n'en demeure pas moins la condition nécessaire de la seconde. Si bien que le maintien de la dépendance par rapport aux « grands pouvoirs économiques » est peut-être l'indice que la Révolution tranquille ne fut, tout compte fait, qu'une révolution culturelle ou idéologique, c'est-à-dire une nouvelle forme de la *survivance*. Car – comme *Genèse de la société québécoise* le mettra pleinement en lumière une douzaine d'années plus tard – la survivance a été une affaire strictement culturelle, fondée sur l'idée que la nation canadienne-française puisse se perpétuer sans projet politique. Certes, la Révolution tranquille a pourfendu l'imaginaire de la survivance, mais la psychanalyse sauvage à laquelle elle l'a soumise n'a pas mis fin à la situation de dépendance économique qu'elle impliquait, nonobstant la « grande dépense d'idéologies » qui fut le lot de la Révolution tranquille. « Loin de se restreindre, comme on l'avait souhaité, le champ de l'idéologie, le seul qui fût vraiment libre depuis toujours, s'est élargi[42]. »

En somme, la Révolution tranquille a rompu le fil de la survivance canadienne-française, mais sans pour autant réussir à surmonter les obstacles politiques et économiques qui étaient constitutifs de la survivance, sans raccorder ce que celle-ci avait dû dissocier : la culture et la politique. Comme si la Révolution tranquille n'avait été (pour emprunter les termes du *Lieu de l'homme*) qu'une sorte d'« entre-deux des traditionnelles agglomérations de la durée et de la quête d'une nouvelle praxis sociale ». Un entre-deux où la culture québécoise elle-même risque de perdre, faute d'avoir su se donner « une Politique. Et plus encore : une Mémoire[43] ».

« JADIS, UNE SOCIÉTÉ RELIGIEUSE » (1985)

Dès les premières lignes de ce texte, Fernand Dumont évoque les raisons pour lesquelles il publiera, huit ans plus tard, *Genèse de la société québécoise*. Aussi ces lignes méritent-elles qu'on les reproduise ici *in extenso* :

42. SC292 (OCII554).
43. LH268 (OCI153).

> Le refus de leur passé par les Québécois, au cours des dernières décennies, est susceptible d'avoir deux issues. Ou bien nous deviendrons sans mémoire, sans identité ; et alors nous devrons avoir le courage de nous fondre dans des peuples qui ont des complexes moins irrévocables que les nôtres. Ou bien nous remanierons notre mémoire, non par un coup de force arbitraire, mais en prenant charge de l'héritage sans le répéter. Dans un cas comme dans l'autre, nous aurons à dépasser le cynisme facile par la lucidité ; dans un cas comme dans l'autre, nous serons contraints à une nouvelle lecture de notre passé. En vue de ce travail collectif, auquel je compte m'associer dans un ouvrage à venir, je consignerai ici quelques brèves réflexions, et encore de surface[44].

Or cet héritage qu'il s'agit de prendre en charge sans le répéter n'est-il pas par-dessus tout religieux ? Car – et Dumont défendra cette thèse jusqu'à la fin, jusque dans *Raisons communes* – « la société québécoise n'a pas seulement subi le pouvoir religieux ; elle a subsisté en tant que société religieuse[45] ». La société québécoise d'autrefois « n'était pas religieuse uniquement par la prédominance de l'Église ; elle l'était, si j'ose dire, par *nature*[46] ». Il en veut pour preuve la manière même dont la religion a perdu son emprise sur cette société : sans trop de contestations, par un « lent glissement » qui s'est accéléré dans les années 1950-1960. Qu'est-ce qui a entraîné un tel glissement ? Un changement de civilisation, le passage d'un type de régulation sociale à un autre. « Le pouvoir d'en haut n'a pas relâché son contrôle pour qu'enfin la société d'en bas se manifeste. C'est plutôt la canalisation traditionnelle de l'en haut et de l'en bas qui s'est modifiée. […]. La société québécoise d'antan s'était édifiée par en bas ; c'est à cette profondeur qu'elle a été détruite. L'ancienne société était trop enracinée dans des solidarités locales pour résister longtemps aux changements qui, de partout, travaillaient l'Occident[47]. »

Cela dit, pourquoi faudrait-il prendre en charge l'héritage religieux de l'ancienne société quand la société d'aujourd'hui est, pour ainsi dire, sortie de la religion ? Cette question constitue sans doute l'un des points les plus délicats de l'interprétation dumontienne de la société québécoise et elle en révèle en même temps le

44. SC247 (OCII521).
45. SC250 (OCII523).
46. SC254 (OCII526).
47. SC256 (OCII528).

caractère éminemment tragique. Si la société québécoise d'aujourd'hui doit assumer, sans le répéter, son héritage religieux, c'est que Dumont est convaincu qu'elle ne peut se donner une nouvelle conscience de soi sans se réconcilier avec elle-même, avec son passé religieux, cette réconciliation étant elle-même la condition pour que, aussi laïque qu'elle devienne, elle puisse à nouveau se reconnaître dans « une image de soi qui la dépasse » – dans ce qu'il appellera, dans *Genèse de la société québécoise*, une *référence*. Cette image-là, cette conscience de soi, dit Dumont, « ce n'est pas fatalement la religion qui la confère », mais elle « n'en est pas moins à hauteur de la conscience religieuse » ; elle est ce qui empêche la société de se refermer sur elle-même, ce qui l'aiguillonne et la tourmente, ce qui la pousse à s'interpréter. « Un temps, on a cru qu'un néonationalisme élaborerait le discours de la nouvelle société québécoise, la ferveur politique remplaçant la ferveur religieuse. On sait ce qu'il en est advenu au cours des dernières années. » Le nationalisme « est rentré dans la vie privée. Une génération en est meurtrie […]. C'est un drame *religieux*, celui-là aussi[48] ».

Fort de ce diagnostic porté en 1985 sur le néonationalisme, Dumont ira chercher au plus profond de la mémoire collective la genèse de ce drame.

48. SC259 (OCII530). Lors d'une entrevue qu'il a accordée à la fin de sa vie (voir TH323-330), Dumont est revenu sur ce drame *religieux*. Qu'est-ce qui, demande-t-il, « va donner à notre culture sa faculté d'alimenter des idéaux et des solidarités ? » On aurait tort de mettre une telle question au seul compte de la foi de Dumont, ou encore d'en faire l'apanage de la société québécoise après la « ferveur politique » des années 1960 et 1970. Un philosophe français, non croyant de surcroît, l'a soulevée à propos de sa propre société : « L'accélération de la sortie de la religion, écrit Marcel Gauchet, […] n'a pas affecté que les Églises établies. Elle a été fatale aux religions séculières qui s'étaient définies contre elles. Elle a littéralement dissous la foi marxiste […]. Mais elle a également porté un coup mortel [à] la religiosité républicaine de la liberté et son spirituel laïc. » Et Gauchet d'ajouter que « c'est dans ce cadre que les religions retrouvent leur statut légitime de source de sens et de doctrines compréhensives, y compris au regard de l'agnosticisme le plus résolu. Les religions constituées prennent leur revanche sur les religions politiques. Mais pas les religions seules, à la vérité, les religions à côté des spiritualités, des philosophies, des morales héritées ou à réinventer. Elles s'imposent de conserve dans le vide créé par l'évanouissement de la spiritualité propre dont la chose publique ou la cause collective étaient chargées. » (Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier et Éditions ouvrières, 2004, p. 239 et 240).

Chapitre XII

Aux sources de la mémoire

Le passé détruit ne revient jamais plus. La destruction du passé est peut-être le plus grand crime.

SIMONE WEIL[1]

Posons d'abord la question à laquelle répond d'une façon ou de l'autre tout acte d'écriture : pourquoi Fernand Dumont a-t-il écrit *Genèse de la société québécoise* ? Voici la réponse que lui-même donnait lors d'un entretien :

> Vous savez, si j'ai écrit ce livre, si je me suis intéressé à ce sujet, ce n'est pas comme on choisit un sujet parmi d'autres : c'est parce que cela me tourmentait personnellement. Pour moi, ce qui fait la raison d'appartenir à ce peuple-ci, de se solidariser avec lui, c'est le caractère extraordinairement tragique de son histoire, cette recherche pénible de soi. Je dirais probablement la même chose si j'étais acadien ; et l'on pourrait nommer bien d'autres peuples dans le monde qui se trouvent dans la même situation[2].

Ainsi est-ce pour répondre à une inquiétude relative à son appartenance à sa communauté d'origine et à une histoire plus longue que la sienne que Fernand Dumont avoue s'être engagé dans la rédaction de *Genèse de la société québécoise*. La motivation qui sous-tend ce livre n'est donc pas d'abord intellectuelle ou savante ; elle relève d'une préoccupation à la fois personnelle et collective, où

1. *L'enracinement, op. cit.*, p. 71-72.
2. TH277.

le *moi* se reconnaît d'emblée partie prenante à un *nous*, à une histoire commune, en l'occurrence celle, « tragique », du peuple québécois.

Une objection surgit aussitôt, que Dumont lui-même prévient : ce *nous* existe-t-il vraiment ? « L'idéologie parle de la société. Mais y a-t-il vraiment une société ? L'idéologie surmonte des vues et des sujets autrement dispersés ; par contraste avec la plus vaste praxis, elle suggère l'image d'une *société construite*[3]. »

Une telle construction n'est-elle pas imaginaire et, partant, illusoire ? Y a-t-il telle chose qu'une société, un peuple, une nation ? Ne sont-ce pas là des entités abstraites, des signes conventionnels dont l'être se résorbe chaque fois dans l'immanence de la vie individuelle ? On se souvient de la fameuse déclaration de Margaret Thatcher : *There is no such thing as society*. Mais, rétorquera-t-on aussitôt, s'il n'y a pas de société, pourquoi y aurait-il un gouvernement, un État, dont « la dame de fer » incarnait du reste l'autorité ? La théorie libérale prétend répondre à cette question. Chez Hobbes, qui en a jeté les bases au XVIIe siècle, l'État, Leviathan, aussi puissant soit-il, n'est pourtant qu'un être *artificiel*, qu'un instrument nécessaire pour empêcher les individus de s'entretuer, seuls ceux-ci étant pourvus de réalité, de substance[4].

Or, dans *Genèse de la société québécoise*, Dumont postule la *réalité* de ces entités collectives, de ces constructions *imaginaires*. Ce postulat, il s'attache à le justifier dans l'appendice de son livre, « Présupposés et justifications ». Aussi, avant de faire ressortir les points saillants de la *genèse*, je crois nécessaire de m'attarder au contenu de la quinzaine de pages qui composent cet appendice[5], lequel s'offre d'ailleurs comme une sorte de discours de la méthode sociologique de Fernand Dumont.

---

3. I148 (OCI712).
4. « Le pouvoir absolu n'est que l'instrument des sans-pouvoir. L'amplification ostentatoire du pouvoir dans la doctrine hobbienne ne doit pas masquer un affaiblissement radical de sa substance ou de sa signification. Ce qui est substantiel ou naturel, c'est l'égalité des sans-pouvoir […]. Hobbes est absolutiste *parce qu*'il est très rigoureusement individualiste » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 64-65 et 68).
5. Sauf mention contraire, les citations comprises dans cette section renvoient à GSQ337-352 (OCIII479-494).

LE CONCEPT DE *RÉFÉRENCE* ET LA SCIENCE DE L'INTERPRÉTATION DES SOCIÉTÉS

Que les sociétés, les peuples, les nations ne puissent survivre sans les individus qui en font partie, cela relève pour Dumont de l'évidence : « La société n'existerait pas si nous ne lui redonnions vie et sens quotidiennement. » Dirons-nous alors qu'une société n'est que le résultat du rassemblement des individus et de leurs perpétuelles interactions ? Ne se nourrit-elle pas aussi, et peut-être surtout, de son propre dynamisme, indépendamment des individus qui, tout en lui redonnant vie quotidiennement, ne semblent en même temps que lui servir de soutiens anonymes ? Et n'est-ce pas ce fonctionnement apparemment autonome de la société qui « nous donne l'impression qu'il y a une société pour ainsi dire *objective* » ?

Prenant la suite de cette « impression », la sociologie, celle par exemple de Durkheim[6], conçoit la société comme une chose extérieure aux individus. Mais de quoi est faite cette chose extérieure, cette société *objective* ?, demande Dumont. Des *représentations* que les hommes se font de la société, de leurs discours idéologiques, ceux que le savant, le sociologue, remet en question au nom de la vérité qu'il prétend y débusquer. « Évinçant les sujets des représentations sociales, le savant prend leur place comme sujet idéal. » Pour n'avoir en soi « rien de condamnable », cette construction de l'objet scientifique constitue néanmoins une « feinte méthodologique » qui dissimule ses « préalables ». Car l'objet scientifique ne se construit pas « d'un seul coup » ; il implique un « travail considérable », un « corps-à-corps » avec les représentations sociales qui doivent être d'abord récusées afin que le savant puisse leur substituer les siennes, qui se voudront *vraies*. Ce faisant, le savant oublie, ou feint d'oublier, que les représentations sociales qu'il remet en question au nom du savoir scientifique correspondent elles aussi à un savoir, celui que la société a d'elle-même et qui est *antérieur* à la science, laquelle, pour

6. Dumont, faut-il le rappeler, était sociologue et, à ce titre, il fut d'abord séduit par la sociologie durkheimienne et la primauté qu'elle accorde aux représentations collectives, avant d'en remettre en cause les présupposés sous-jacents. Voir RÉ106 (OCV303-304) ainsi que « Du sociologisme à la crise des fondements en sociologie », un article de 1958, repris dans *Chantiers*, où il critiquait la conception durkheimienne de l'objectivité, qui masque la « continuité entre l'intention sociologique et la pensée commune » et, par conséquent, la nécessité d'une « réflexion épistémologique » sur leur rapport. C205 (OCI556).

se faire place, doit exclure au départ les représentations qui lui préexistent.

De la mise au jour de cette « feinte méthodologique », Dumont tire une hypothèse capitale : « une science est possible qui verrait avant tout dans les sociétés un ensemble de pratiques de l'interprétation ». Cette science de l'interprétation, au lieu d'écarter les représentations collectives qui la précèdent en les ramenant à la fonction qu'elles remplissent au sein de la société conçue comme un objet, les privilégie au contraire afin de « comprendre comment se constitue un imaginaire social qui sert de référence aussi bien aux scientifiques qu'aux sujets sociaux ».

Loin de « flotter au-dessus des sociétés », cet imaginaire social est présent dans nos « plus modestes conduites, les plus observables », lesquelles, plutôt que de n'être, comme chez Durkheim, que l'effet des contraintes produites par la société conçue comme réalité *sui generis*, constituent en elles-mêmes un « travail d'interprétation » : « en agissant, je m'attends à ce que sera la réaction de ceux qui m'entourent. Ces attentes sont instituées ; elles obéissent à des normes préexistantes ». Décelables « dans l'ordinaire de nos paroles et de nos conduites[7] », ces normes trouvent « des analogues dans des sphères plus étendues, jusqu'à la dimension de la société globale ». Ainsi existe-t-il, outre des « groupements par appartenance » (le petit groupe, par exemple) et des « groupements par intégration » (l'entreprise, par exemple), des groupements par référence tels que les nations et les classes sociales. Bien que ces groupements-là n'offrent « aucune prise à l'observation préalable », ils n'en servent pas moins de repères aux individus, moyennant toutefois « l'intervention du discours », qui transforme ce qui n'est au départ qu'une identité ressentie plus ou moins confusément, qu'un *sentiment* de différence, en « horizon[8] ». Pour des raisons évidentes, c'est l'horizon national qui retient ici l'attention de Dumont.

---

7. Même si Dumont ne se réfère à peu près jamais à Max Weber, sa méthode me paraît au fond plus proche de celle du sociologue allemand que de Durkheim. Car, comme le premier, il refuse le prédéterminisme social et s'efforce de comprendre la société de l'intérieur, en pénétrant au cœur même de l'agir humain. « Le discrédit de l'*explication* a utilement rappelé aux sociologues qu'ils doivent rendre compte du sens des conduites, qu'ils doivent montrer comment le *vécu* englobe les phénomènes collectifs les plus disparates. » C204 (OCI555).
8. De sorte que, comme le souligne Dumont dans *Les Idéologies*, « il serait vain de chercher par-dessous ces discours idéologiques quelque groupement qui ne leur devrait rien ou

La nation n'a pas toujours existé ; elle suppose « l'apparition des grands ensembles sociaux », elle-même consécutive à l'affaiblissement des coutumes et des traditions, qui, si elles « perdurent dans les cercles de famille ou de voisinage », « ne commandent plus à elles seules le cours de la vie ». S'ouvre alors une « béance » que viennent combler d'autres modes collectifs d'interprétation, en particulier les idéologies, qui « s'efforcent de rendre une cohérence aux situations engendrées par les grands ensembles sociaux, de refaire l'espace social de façon que l'action soit possible ». À la différence des traditions, qui sont reçues et tendent à s'imposer d'elles-mêmes, les idéologies sont des productions « qui font voir, par leurs polémiques, les procédés de leur édification » et « les combats » qu'elles se livrent pour définir la société. De ces combats, de la concurrence entre les idéologies, naît la société comme « objet de discussion », c'est-à-dire une conscience politique avec les « lieux (les Parlements, par exemple) où elle s'exprime légitimement ». L'avènement d'une conscience politique au sein de la société indique que l'histoire est devenue « énigmatique ». D'où, pour en déchiffrer le sens, « un discours qui se veut science de l'histoire ». L'historiographie est appelée par la contingence de l'histoire, qui « est le lot des grands ensembles sociaux : nations, classes, États, Églises, civilisations, avec leurs références menacées par le devenir ». De cette contingence, l'historien s'efforce de tirer un sens, sans pour autant perdre de vue le caractère hypothétique de sa reconstruction. Alors que « les autres idéologies ne recourent au passé que pour y démêler les raisons d'être d'un objectif à poursuivre », l'historiographie se veut une « idéologie critique » soucieuse de « restituer au passé l'incertitude de l'avenir », de négocier « l'accord du contingent et du nécessaire ».

Ainsi, de l'idéologie à l'historiographie, il y aurait, selon Dumont, à la fois « continuité et rupture ». Il en irait de même du passage de l'idéologie à la littérature, à cette différence toutefois que la rupture avec l'idéologie y est plus nette, le romancier s'émancipant davantage de la nécessité que l'historien. « Le romancier, le dramaturge, le cinéaste nous persuadent que la société imaginée est aussi *vraie* que cette autre que nous avons l'illusion de tenir sous le regard. »

---

qui, du moins, relèverait pour l'essentiel d'une genèse étrangère au discours ». I143 (OCI708).

Idéologie, historiographie, littérature : pour Dumont, ces discours, qui relèvent de la *culture seconde*, illustrent le *dédoublement* de la culture « à l'échelle de la société globale ». Ils n'en sont pas moins, structurellement parlant, des analogues de l'expérience de dédoublement à l'œuvre dans l'existence la plus humble, là où (comme dans un match de hockey, disait-il) la culture première de la personne, son monde familier, se dédouble et se transcende dans une culture seconde, dans un univers symbolique générateur de significations et d'interprétations. Quoique, comme Dumont le souligne dans *Le Lieu de l'homme*, cette culture seconde soit « une implication de la culture première », son contenu ne se laisse pas pour autant déduire à partir d'elle. Pour être suscitées par les besoins d'une société, idéologie, historiographie et littérature ne sont pas des épiphénomènes ; elles témoignent plutôt de l'ouverture de la société « vers un espace indéfini, ce qui rend justement les *références* nécessaires ». Mais c'est aussi ce qui rend possible une science de l'interprétation qui « prend en considération les interprétations qui la précèdent » et trouve en elles la transcendance nécessaire à sa propre démarche. Et Dumont de recourir encore une fois au rapprochement avec la psychanalyse : « La parole du patient ne fournit pas des renseignements pour une explication construite à l'écart ; elle est la faculté que l'analysant possède de dépasser son premier langage. Analogiquement, n'est-ce pas en récapitulant le processus de production des interprétations par la société qu'une science qui ambitionne d'interpréter à son tour dégage sa propre initiative ? »

Cette récapitulation dicte la méthode à laquelle obéit l'interprétation dumontienne de la genèse de la société québécoise. « *Interpréter*, ce ne consisterait donc pas à dire la *réalité* mais à confronter deux mondes : l'un étant vu comme empirique ; l'autre étant conçu comme imaginaire, aussi réel cependant que son opposé. »

Quel est le but dernier d'une telle interprétation ? Encore une fois, il n'est pas d'abord théorique ou savant ; ce que Dumont vise ultimement à travers sa reconstitution de la référence nationale, d'un *nous*, c'est, comme il l'écrit à la fin de son appendice, d'inciter « la personne à reprendre à son compte un héritage de dépassement » et de contribuer ainsi « à l'édification d'une *référence* habitable autrement que dans les coutumes devenues insuffisantes ».

Je viens de résumer sommairement les « présupposés et justifications » de l'interprétation dumontienne de la genèse de la société

québécoise. Avant d'aborder cette interprétation comme telle, il me faut cependant rendre compte de la curieuse « mise en scène » qui lui sert d'introduction ou d'exorde.

L'EXORDE

Genèse de la société québécoise s'ouvre en effet par une « mise en scène » où, avant même d'aborder son sujet d'étude, l'auteur évoque son enfance à Montmorency. Pourquoi une telle évocation ? Parce qu'il s'agit, écrit-il, de « ressaisir la jeunesse d'une question qui risque de se perdre trop vite dans la théorie, alors qu'elle l'inaugure[9] ». Dumont prend pour exemple sa propre expérience, son propre éveil politique, pour montrer comment la grande histoire s'immisce dans la conscience de chacun, comment le sentiment d'une appartenance plus vaste que celle du milieu immédiat, de la famille et de la paroisse, advient dans la mémoire, comment, par quels bouleversements (pour le jeune Dumont, une assemblée politique lors de la crise de la conscription) des traditions vécues de manière spontanée se trouvent mises à distance et interrogées[10].

Ce court récit personnel indique déjà que nous n'avons pas affaire à un ouvrage d'histoire comme les autres. S'agit-il même d'un livre d'histoire ? Dumont s'en défend bien : « Le lecteur, écrit-il, aura compris que je ne lui offre pas une histoire du Québec. Il en est de nombreuses et d'excellentes ; je n'ai pas la compétence pour en écrire une meilleure[11]. »

Il n'empêche que, comme l'a souligné Julien Goyette, *Genèse de la société québécoise* témoigne d'un « inconfort envers l'historiographie ambiante[12] », plus précisément par rapport au mode d'appréhension du passé que privilégient les historiens québécois depuis la Révolution tranquille. Cela ne retient pas pour autant son auteur de faire un ample usage de l'historiographie québécoise.

---

9. GSQ12 (OCIII152).
10. « Au hasard d'une lecture d'autrefois », celle d'un article de Philippe Ariès, Dumont donne, dans *L'Institution de la théologie*, « un exemple concret de la transition » qu'il a ici en vue. Voir IT130-131 (OCIV265-266).
11. GSQ18-19 (OCIII157).
12. Julien Goyette, « Histoire, historiens et *Genèse de la société québécoise* », *Bulletin d'histoire politique*, 9 : 1, p. 74.

Mais, s'il en use, c'est à des fins qui ne sont pas en premier lieu historiographiques, puisque ce qui au fond préoccupe Dumont, ce n'est pas le passé de la société québécoise, mais son présent et son avenir[13]. Sauf que pour éclairer le présent et, autant que faire se peut, le sens que l'avenir pourrait prendre, l'interprétation du passé s'avère indispensable. Résumant son intention lors d'un entretien, il dira que *Genèse de la société québécoise* se veut une *psychanalyse* visant à « une restauration de la mémoire » qui est le « commencement d'une redécouverte de notre identité profonde[14] ».

C'est ce que, obnubilés peut-être par son titre même, les rares commentateurs du livre[15] n'ont pas clairement compris, à savoir que la remontée aux origines qu'y effectue l'auteur ne procède pas d'abord d'un souci pour la *genèse*, mais d'un besoin de mémoire, de réconciliation avec le passé. Genèse et mémoire : Dumont avait pourtant bien averti de distinguer les deux notions dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* : « Pour me représenter ce que mon devenir m'a fait, pour réunir ce qui me paraît acquis de mes expériences passées, il faut que je retrace ma genèse. Mais la constitution d'une mémoire est tout autant une défense contre la genèse : *je me souviens pour aujourd'hui et pour l'avenir*, je récupère mon passé et le tire en avant, autant que je cède au regard en arrière. Pour la mémoire, le recours au passé n'est qu'un détour[16]. »

Impossible toutefois, comme le montre la psychanalyse, de faire l'économie de ce détour où « le défi de la genèse, de la vérité, y contredit méthodiquement le besoin de réconciliation avec la pertinence du passé, le besoin de mémoire[17] ». C'est en fonction de cette contradiction méthodique, de cette dialectique ouverte de la genèse et de la mémoire, que s'élabore la psychanalyse à laquelle Dumont soumet la société québécoise dans son livre[18]. Une psychanalyse qui

---

13. Ce que confirment du reste les dernières lignes de l'ouvrage : « Que faire de la survivance maintenant qu'elle est débarrassée des étais qui l'ont supportée pendant une siècle. Pour répondre, les Québécois n'ont pas à renier la patience obstinée de jadis, mais à lui joindre enfin le courage de la liberté. » GSQ336 (OCIII478).
14. TH291.
15. La réception par les historiens de *Genèse de la société québécoise* fut en effet plutôt timide. Voir la *Bibliographie générale de Fernand Dumont, op. cit.*, p. 75.
16. AAH203 (OCII182). L'italique est de moi.
17. AAH203 (OCII183).
18. Encore une fois, on pourrait contester le recours au mot « psychanalyse » que Dumont utilise pour qualifier sa propre démarche. D'un point de vue strictement freudien, il est sans doute abusif de parler de *Genèse de la société québécoise* comme d'une psychanalyse,

vise ultimement à transmuer la recherche de vérités historiques, la quête d'une genèse, en construction de mémoire afin de rendre pertinente pour aujourd'hui l'appartenance à la société québécoise.

Cela dit, juger que la société québécoise est justiciable d'une psychanalyse, c'est supposer que cette société est malade, plus précisément qu'elle souffre d'un problème d'identité. « Au long des dernières décennies, souligne-t-il, la collectivité a traversé une mutation qui l'a fait entrer dans la modernité ; son identité en a été bouleversée. Nous tâtonnons toujours à la recherche d'une nouvelle figure de nous-mêmes[19]. »

Dumont associe donc le bouleversement qu'a subi la société québécoise, et son tâtonnement actuel, à la Révolution tranquille. Est-ce à dire qu'il condamne celle-ci ? Quitte à me répéter, Dumont ne condamne pas la Révolution tranquille ; il déplore au contraire son inachèvement[20], le fait qu'elle n'ait pas rempli ses promesses. S'agirait-il donc d'un échec ? « Non, répondait-il dans une entrevue, ce n'est pas un échec, en ce sens qu'il y a des moments dans l'histoire des peuples [...] où il faut, pour ainsi dire, se retrouver devant les questions fondamentales de son destin, cesser d'entretenir des discours usés sur ce qu'on est, sur ce qu'on devrait être. Je pense que la Révolution tranquille a été moins une période de construction qu'une période d'interrogation [...][21]. »

Mais pourquoi cette interrogation sur soi a-t-elle tourné court ? Pourquoi la recherche identitaire s'est-elle dévoyée dans le procès du passé canadien-français, avec pour résultat de plonger l'ensemble de la société québécoise dans le « désarroi » ? Comment expliquer

---

compte tenu de sa dimension mémorielle et téléologique. Car, comme le soulignait Paul Ricœur, « Freud a expressément déclaré que la discipline qu'il fondait était une "analyse", c'est-à-dire à la fois une décomposition en éléments et une remontée aux origines, et aucunement une synthèse. Et qu'il était exclu de compléter la psychoanalyse par une psycho-synthèse ». Pourtant, Ricœur a lui-même dérogé à cet interdit freudien, en cherchant « dans l'analyse comme analyse » le « contraire dialectique » d'une archéologie, à savoir une téléologie. Or il en va de même chez Dumont, qui aurait probablement souscrit à cette proposition de Ricœur : « après avoir dit : je ne me comprends moi-même, lisant Freud, qu'en formant la notion d'une archéologie du sujet, je dis : je ne comprends la notion d'archéologie que dans son rapport dialectique avec une téléologie » (Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 445).

19. GSQ12 (OCIII152).
20. Nous verrons plus loin, dans *Raisons communes*, que les choses sont plus complexes.
21. TH300.

que le peuple québécois n'ait pas réussi à se refaire une mémoire collective, qu'au lieu de remanier ou de rafraîchir celle-ci nous ayons « reformul[é] notre situation [...] en collant sur notre réalité des discours qu'on a empruntés ici ou là, des discours étrangers » ? D'où vient cette tragique « incapacité de nous créer un langage qui convienne à la situation où nous sommes […] d'analyser notre situation telle qu'elle se présente à nous[22] » ?

Encore une fois, ces questions, sous-jacentes à *Genèse de la société québécoise*, ne relèvent ni de l'historiographie ni de la sociologie ; ce sont plutôt les questions de tous, celles qui se posent ou devraient se poser à la conscience historique et politique de tous les Québécois. C'est pourquoi Dumont prend la peine, au début de son livre, de se raconter, de mettre en scène sa recherche, afin, dit-il, que ceux « qui me lisent réveillent leurs propres souvenirs », pour « que le problème qui va se trouver au centre de cet ouvrage, on le ressente dans son premier éveil, aussi neuf que le temps de nos enfances[23] ».

Cela dit, Dumont a ses propres partis pris, et il ne s'en cache pas. Indépendantiste de la première heure, ce qu'il veut – comme l'ont voulu en principe tous les néonationalistes –, c'est que son peuple sorte enfin de la survivance. Mais sortir de quoi au juste ? Dès la fin des années 1950, comme on l'a vu, Dumont est persuadé que la survivance ne se réduit pas à deux cents ans de « grande noirceur » que pourraient dissiper d'un coup les lumières de la raison. Un peu plus tard, il comprendra que la survivance correspond à une construction culturelle et identitaire complexe qui, malgré le rejet explicite que lui a opposé la Révolution tranquille, n'en continue pas moins d'habiter la mémoire de la nation francophone du Québec et de peser sur son destin. Comment espérer échapper à

22. Voir TH300 à 305.
23. GSQ12 (OCIII151-152). Ai-je tort de voir dans le souci narratif et intersubjectif que manifeste ici Dumont une réaction contre une tendance lourde dans les sciences de l'homme, et que lui-même évoquera en ces termes dans ses Mémoires : « Pour une part tout au moins, la poésie s'est exilée de la pensée, particulièrement dans les sciences humaines auxquelles j'ai consacré l'essentiel de mes travaux » ? RÉ258 (OCV443). Cette opinion est partagée notamment par Ivan Jablonka : « […] il me semble que les sciences sociales sont en train d'étouffer sous le poids de leur propre académisme, de l'hyperspécialisation des sujets et du non-texte, c'est-à-dire un texte qui ne cesse de s'excuser d'être littéraire, un texte pasteurisé aseptisé qui n'est pas écrit pour des lecteurs mais pour des collègues. Les sciences sociales sont hélas de moins en moins lues parce que leurs formes s'épuisent » (Ivan Jablonka, « L'Histoire est une histoire comme les autres », *Le Devoir*, 19 octobre 2017).

cette emprise de la survivance sur la conscience historique ? D'abord en la reconnaissant pleinement comme nôtre, puis en remontant jusqu'aux sources de la mémoire afin de comprendre quand, comment et pourquoi cette survivance s'est imposée, par quel cheminement historique sinueux et quelles contraintes elle est devenue la référence de la nation canadienne-française. Tel est le dessein de *Genèse de la société québécoise*, qui, comme je l'ai souligné, reprend, en les élargissant et en les approfondissant, les hypothèses que Dumont avait formulées dans ses articles programmatiques de 1958 et de 1966.

LES GRANDES ÉTAPES DE LA GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Un rêve de l'Europe[24]

Le premier chapitre du livre a quelque chose d'un peu déconcertant : pourquoi en effet remonter si loin, par-delà la Nouvelle-France elle-même, pour reconstituer la genèse de la société québécoise ? Rappelons que la méthode de Dumont est, au sens quasi clinique du terme, psychanalytique. Or, en psychanalyse, le patient, l'analysant est appelé à rechercher l'origine de son mal, de sa souffrance, dans son enfance et, en particulier, dans le rapport avec ses parents : « L'enfant, dit Dumont, est marqué par les rêves, les projets du milieu adulte dont il est issu ; il en va un peu de même des colonies […] leur origine ne leur appartient pas ; enfants de l'Europe, ils devront s'émanciper non seulement d'une tutelle politique, mais d'une référence qui n'a eu d'abord de sens que dans un autre contexte que le leur ».

De cette référence européenne, et plus précisément française, ceux qui s'appelèrent d'abord les Canadiens ne parviendront jamais, selon Dumont, à s'émanciper tout à fait, à briser la tutelle qu'exerce la France dans leur imaginaire[25]. Quoi qu'il en soit, tâchons de préciser la nature de ce « rêve de l'Europe » qu'aurait été, selon lui, la Nouvelle-France.

---

24. Sauf mention contraire, les citations comprises dans cette sous-section renvoient à GSQ23-58 (OCIII161-196).
25. « Obséquiosité devant le "français de France", rejet du "maudit Français" : l'émancipation du foyer original ne semble pas achevée. Est-ce possible de faire autrement ? Est-ce souhaitable ? », demandera Dumont dans la conclusion de son livre, en laissant la question en suspens. GSQ333 (OCIII475).

La colonie française fut le lieu d'un foisonnement d'utopies et de projets issus d'une Europe qui, dans une culture médiévale en pleine décomposition, est en train d'effectuer son passage à la modernité. Les XVIe et XVIIe siècles représentent en effet l'époque de la Réforme, des grandes découvertes, de la révolution scientifique, autant d'événements qui témoignent d'un « imaginaire nouveau » et sécrètent le rêve d'un Nouveau Monde dont les colonies seront en quelque sorte le laboratoire. À ce rêve participe la Nouvelle-France, dont Dumont s'attache à mettre en évidence les « utopies fondatrices » et les projets disparates que la France tentera, bon an mal an, d'y promouvoir. Très tôt, deux grands projets, deux grandes entreprises antinomiques prédominent : un projet de peuplement et d'évangélisation, d'une part, et, de l'autre, un projet commercial. Ces deux projets donneront lieu durant tout le XVIIe siècle et une partie du XVIIIe à des conflits entre le gouverneur, l'intendant et l'autorité religieuse.

Pourquoi Dumont privilégie-t-il le projet religieux ? En raison de sa singulière cohérence chez ceux et celles « qui en ont poursuivi la traduction dans un plan d'ensemble de la société à créer ». Non pas qu'il entérine la vision traditionnelle, grandiose et mythique, de l'origine de la Nouvelle-France chère aux historiens d'autrefois ; c'est plutôt l'échec de l'utopie religieuse qui sera, à ses yeux, déterminante pour l'avenir.

Mais en quoi consiste au juste cette utopie religieuse, et comment expliquer son échec ?

L'utopie religieuse s'inscrit dans le contexte de la Contre-Réforme catholique ; elle vise « l'instauration d'une société religieuse à l'écart de l'autre société » et construite sur le modèle de l'Église primitive (pauvreté, mission, communauté) par des hommes et des femmes qui « se veulent en relation plus directe avec Dieu ». La fondation de Ville-Marie (Montréal) illustre bien, selon Dumont, cette volonté utopique : le groupe à l'origine de la fondation de Ville-Marie (notamment la Compagnie du Saint-Sacrement) décide de situer le nouvel établissement religieux à l'écart de la colonie existante et dans une *île*, « ce qui ne manque pas de suggérer quelque rapprochement avec le schéma des utopies de la Renaissance ». En outre, ne voulant dépendre que de ses propres moyens, le groupe écarte les subsides royaux. Relayée un temps par Mgr de Laval, représentant de l'Église officielle, l'utopie va pourtant dépérir assez rapidement. « Une véritable société religieuse a pris racine. Mais la

plante s'étiole bientôt. » Pourquoi ? Dumont souligne plusieurs causes : l'absolutisme royal (la rigidification du pouvoir absolu avec Louis XIV, au détriment de la puissance ecclésiastique), l'irréalisme des promoteurs de l'utopie religieuse (qui proviennent d'une classe supérieure un peu désœuvrée et qui a perdu le contact avec le concret), les contradictions entre les divers projets de la colonie (agriculture, commerce, évangélisation) et le peuplement faible et tardif. Mais, par-dessus tout, ce qui explique l'échec du projet religieux et de la colonisation elle-même, c'est le peu d'intérêt de la métropole pour sa colonie. Dumont insiste sur le fait qu'il s'agit bel et bien d'un échec, que l'origine fut moins un commencement qu'un « avortement ». Un avortement qu'il importera ensuite de se représenter positivement, auquel il faudra donner un sens, puisque, comme il le souligne, il ne peut y avoir de conscience historique sans une représentation de l'origine. Comment procédera-t-on ? En réarrangeant, en réparant l'origine, en accomplissant une sorte de refondation imaginaire.

Cette refondation imaginaire, ce sera en gros « l'inauguration grandiose du devenir collectif », celle que les gens de la génération de Dumont, mais aussi de la mienne, ont apprise dans leurs manuels d'histoire, avec leurs héros : les saints martyrs canadiens, Dollard Des Ormeaux, Madeleine de Verchères, Marie de l'Incarnation, etc. Autant de personnages qui, grâce à l'intervention réparatrice de l'imagination, participeront au mythe d'une naissance et d'une enfance grandioses de la Nouvelle-France. « Bien avant que survînt la Conquête anglaise de la Nouvelle-France, affirme Dumont, cette société a subi un traumatisme de l'enfance qui devra faire appel au travail compensatoire de l'imaginaire. »

Or c'est précisément ce travail compensatoire de l'imaginaire que l'on dénoncera à partir des années 1950, lorsque les intellectuels québécois commenceront à faire le procès du passé, de la « grande noirceur » et des illusions dont se sont nourris les Canadiens français. Tout en reconnaissant qu'un tel procès était sans doute inévitable, Dumont s'inquiétera toutefois de sa persistance, déplorant que les Québécois ne soient pas parvenus à dépasser le ressentiment et la honte envers leur propre passé, au point de vouloir recommencer à zéro leur histoire[26]. D'où la question fondamentale qu'il soulève et qui, selon lui, domine aujourd'hui comme

26. Voir TH283-297.

hier toutes les autres : « L'origine, était-ce la promesse d'un avenir ? […] L'origine a-t-elle été un simple prétexte pour les projections successives que les idéologies ont portées sur elle au cours de l'histoire ultérieure ? Le souvenir qui en reste aujourd'hui se réduit-il à la cendre d'un passé définitivement aboli ou anime-t-il encore quelque présence mystérieuse qui puisse entraîner l'admiration ? »

Est-il nécessaire de préciser que Dumont, lui, a su sauvegarder cette présence mystérieuse du souvenir ? À une origine « soumise à la chronologie », celle « que reconstitue la science historique », il en oppose une autre, celle qui reste « du mythe originaire » une fois qu'on en « a grugé les revêtements » et qu'on l'a soustraite aux « idéologies compensatoires ». De quelle origine peut-il bien s'agir ? Quelle origine subsiste après la critique du mythe originaire ? « Ne serait-ce pas avant tout la poésie qui garde vivante la présence de l'origine ? », demande-t-il. Aussi prend-il la peine de citer, à la fin du premier chapitre, un poème d'Alfred Desrochers que, dit-il, « les gens de mon âge ont su par cœur aux jours de leur adolescence ».

Par nos ans sans vigueur, je suis comme le hêtre
Dont la sève a tari sans qu'il soit dépouillé,
Et c'est de désirs morts que je suis enfeuillé
Quand je rêve d'aller comme allait mon ancêtre…

Que l'on me permette, à moi qui appartiens à la génération suivante, de citer un extrait d'un poème célèbre que j'ai aussi su par cœur au temps de ma jeunesse. Il est de Gaston Miron, qui fut l'ami de Fernand Dumont.

L'homme de ce temps porte le visage de la Flagellation
et toi, Terre de Québec, Mère Courage
dans ta Longue Marche, tu es grosse
de nos rêves charbonneux douloureux
de l'innombrable épuisement des corps et des âmes…

La formation d'une collectivité[27]

Le deuxième chapitre développe une idée que Dumont avait avancée dans la première partie de l'article de 1966. Dumont y

27. Sauf mention contraire, les citations comprises dans cette sous-section renvoient à GSQ59-86 (OCIII197-226).

relevait en effet « la distance énorme entre les deux pôles d'identification d'une aussi petite population », ce qu'il appellera ici le « défaut d'intégration globale » de la société en Nouvelle-France.

Ce défaut d'intégration se traduit par la discontinuité entre, d'une part, l'administration et les institutions d'origine métropolitaine (française) et, d'autre part, la collectivité (canadienne), mais également par l'éloignement entre la vallée du Saint-Laurent et l'hinterland, ou encore par la différence entre deux modes de peuplement, urbain et rural, « [l]es villes n'influ[a]nt guère sur les campagnes qui ont acquis leurs assises dans le rang, la famille et le voisinage ».

En définitive, il existe, entre les structures officielles de la Nouvelle-France et les solidarités tissées sur le terrain, un profond décalage, imputable à la « vision abstraite et globale de la réalité coloniale […] dans les cercles bureaucratiques de France », mais, plus encore peut-être, au territoire lui-même, très vaste, très peu peuplé et très peu occupé par le pouvoir civil ou religieux (en 1730, vingt paroisses sur 100 ont un curé résidant). Les habitants, regroupés en petites communautés dans des rangs, échappent au contrôle des pouvoirs officiels. Qu'est-ce qui, dès lors, leur tient lieu d'encadrement ? La famille, répond Dumont. Ainsi, après l'échec précoce des grands projets du siècle précédent, le réseau familial devient au XVIIIe siècle « l'assise du milieu rural et, pour longtemps, celle de la société à venir ».

Or, insiste-t-il, cette socialisation « par le bas » ne favorise guère l'avènement d'une conscience politique et d'une conscience nationale. C'est ce que la Conquête va précisément permettre, en contraignant les Canadiens à se reconnaître, face aux Anglais, comme une collectivité distincte. Non pas que, pour Dumont, la Conquête anglaise fût l'événement providentiel que l'historiographie traditionnelle en avait fait, mais elle n'a pas non plus le caractère catastrophique que d'autres, plus tard, lui conféreront. Aussi malheureuse fût-elle, la Conquête a néanmoins rendu possible ce qui, sans elle, n'aurait peut-être jamais eu lieu, à savoir « le cheminement d'une collectivité en quête de sa référence », de son identité.

Vers une conscience politique[28]

La première étape de ce cheminement réside dans la « mise en place des conditions d'une conscience politique » par l'institution parlementaire. En effet, la Chambre d'assemblée que le Bas-Canada obtient en 1791 va servir « de base à la montée d'une classe sociale francophone, à son affirmation comme interprète de la société globale ». C'était là assurément une rupture importante par rapport au Régime français, car, tout « en favorisant l'essor d'une classe sociale indigène, la Chambre d'assemblée élèvera jusqu'au discours public une collectivité qui, avant la Conquête, avait poursuivi son existence sans de tels débats d'interprétation ».

Toutefois, cette rupture n'empêchera pas la continuité sur un autre plan. En effet, la cohésion sociale de la collectivité francophone continue de se faire par la base, par la famille surtout, et en marge de l'économie commerciale que contrôle la bourgeoisie anglaise. Ainsi se consolide une société traditionnelle profondément enracinée dans la vie quotidienne, mais dont la conscience historique, elle, se révèle particulièrement pauvre. Dumont en tire une hypothèse : « La mémoire patrimoniale a-t-elle entravé l'autre mémoire, qui, elle, relève de la plus vaste histoire ? »

La religion catholique ne sera pas étrangère à la préservation de cette mémoire patrimoniale. Pourtant, au lendemain de la Conquête, l'Église se trouve dans une situation précaire. D'abord, elle a peu d'effectifs[29], puis, pour subsister comme institution, elle n'a d'autre choix que de multiplier les déclarations de loyalisme envers le nouveau régime, qui en viendra assez rapidement à considérer l'Église catholique comme un allié objectif, comme un « inévitable moyen de domination de la population conquise », d'autant plus que le clergé recrute une bonne part de ses effectifs dans le peuple, lui assurant ainsi un « enracinement à nul autre pareil ».

Qu'y a-t-il comme force sociale à côté de l'Église ? La bourgeoisie, que les historiens qualifient généralement de « professionnelle », ce

---

28. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ87-119 (OCIII227-259).
29. Au début du XIXe siècle, le clergé demeure peu nombreux et sans trop d'influence encore. Dumont fournit à cet égard des chiffres éloquents. « En 1759, on compte un prêtre pour 550 fidèles ; en 1830, un pour 1800 fidèles. En 1805, environ 166 prêtres s'emploient au ministère paroissial pour les 200 000 catholiques des deux Canadas. »

qui, aux yeux de Dumont, est quelque peu réducteur, puisque, s'il est vrai que cette bourgeoisie regroupe des professionnels (médecins, avocats, notaires), elle compte aussi des marchands et même certains cultivateurs. Dans son ensemble, elle est « le produit des changements survenus dans la structure sociale », notamment de la « croissance des villes et des villages » qui « suscite une élite de notables locaux ». Reste que, pour Dumont, comme je l'ai déjà souligné, l'introduction d'une Chambre d'assemblée, en 1791, jouera un rôle clef dans l'avènement d'une conscience de classe de cette bourgeoisie, dont le poids social s'accroîtra par ailleurs d'autant plus que, comme le clergé, elle puise une partie de ses effectifs dans les familles paysannes, renforçant ainsi sa solidarité avec le peuple.

Entre cette bourgeoisie, cette élite laïque, et le clergé, l'élite religieuse, surgiront assez tôt des conflits qui auront pour enjeu fondamental l'interprétation même de la collectivité. Comme on le sait, cette concurrence va culminer au moment de la rébellion. Dumont fait cependant remarquer qu'il existe, en dépit de cette concurrence, une complicité profonde entre les deux élites, dans la mesure où elles sont issues du même terreau, à savoir le collège classique.

Face à cette double élite francophone se tient la bourgeoisie anglaise qui n'a au fond que mépris pour les Canadiens. Mais ce mépris aura un effet paradoxal, puisqu'il va renforcer chez les francophones « le sentiment de la différence en même temps qu'une conscience plus vive de l'originalité de leurs propres institutions ». Évidemment, un tel sentiment varie selon la place que l'on occupe dans la société francophone. Il est plus grand chez les membres de la bourgeoisie que chez les paysans, qui n'ont du reste à peu près aucun contact avec l'Anglais. Ce qui fait dire à Dumont que « conscience nationale et conscience de classe se recoupent de cent façons dans l'émergence d'une conscience politique », par laquelle « la société va prendre une figure objective ».

L'avènement du discours[30]

Au dire de Dumont lui-même, ce chapitre est particulièrement important parce qu'il correspond à « une étape cruciale dans la construction de la référence », à savoir la mise en place d'un *discours* de la référence.

Or rien ne se révèle plus décisif à cet égard que le fait que ce discours advient dans un contexte de domination d'un peuple par un autre. Là-dessus, Dumont se veut on ne peut plus explicite : « Les représentations que se font d'eux-mêmes les Canadiens sont en concurrence avec celles que leur renvoie le conquérant. Il arrive même, ajoute-t-il, que ce soit l'*autre* qui, en les définissant, les incite à emprunter un visage qu'ils n'auraient pas adopté autrement. »

Quelles sont ces représentations que l'*autre* se fait du francophone ? Quel est le discours que tient le dominant sur le dominé et que ce dernier finira, presque insensiblement, par adopter, par intérioriser[31] ? Il est double, il répond à deux modèles, mais qui tendent à se rejoindre dans leurs visées : le discours de l'*assimilation* et celui de la *réserve française*.

Le projet d'assimilation repose sur le diagnostic que le conquérant dresse dès le départ sur l'état social et culturel sous-développé du peuple conquis. Ce diagnostic, qu'endosseront du reste un grand nombre de francophones qui iront jusqu'à voir dans la Conquête un bienfait, lord Durham ne fera, note Dumont, que le résumer, mais « avec une remarquable hauteur d'esprit », ainsi qu'en témoigne ce passage de son célèbre rapport : « Je ne connais pas de distinctions nationales qui marquent et continuent une infériorité plus irrémédiable [...]. C'est pour les tirer de cette infériorité que je veux donner aux Canadiens notre caractère anglais. » Ce diagnostic et cette solution ne manquaient pas en effet de lucidité, vu la

30. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ121-151 (OCIII263-293).

31. Notons ici que ce processus d'intériorisation du discours de l'*autre* a fait l'objet, il y a presque un demi-siècle, d'une analyse particulièrement subtile de la part de Jean Bouthillette, qui s'est attaché à faire ressortir ce qu'il appelle « la greffe psychique de l'Anglais en nous ». Voir *Le Canadien français et son double*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1989 (1972), p. 53 ; réédition : Montréal, Lanctôt, 1997.

petitesse de la population conquise, son sous-développement économique et sa structure sociale d'ancien régime[32].

Second discours du conquérant sur le conquis : la réserve française. Il apparaît très tôt et s'explique par le contexte géopolitique. Les concessions contenues dans l'Acte de Québec, en 1774, sont dictées non par la générosité du conquérant, mais par la conjoncture. Les colonies du Sud ont en effet commencé à lutter pour leur indépendance, qu'elles réaliseront deux années plus tard. En accordant des droits aux Canadiens (notamment le droit pour les catholiques de participer au gouvernement civil), l'Angleterre espère obtenir en échange leur loyauté. Plus encore, la langue française et la religion catholique « sont susceptibles de servir de barrière à l'expansion des idéologies d'émancipation » américaines. En maintenant les Canadiens dans leurs différences – ils parlent français, sont catholiques et soumis à l'autorité d'un clergé qui multiplie les serments d'allégeance au monarque anglais –, les Britanniques espèrent les tenir éloignés des idéologies révolutionnaires des Américains, protestants et de langue anglaise. Il fallait, en somme, confiner les Canadiens dans leur réserve française, du moins aussi longtemps que nécessaire. Car, pour Dumont, le paradigme de la réserve francophone se confond à la limite avec celui de l'assimilation : il s'agit « seulement d'une question de délais dans une même volonté d'assimilation ». Comme l'écrit Durham, ils finiront bien par s'assimiler « by the working of natural causes ».

Rien ne s'avère plus déterminant quant à la mise en place de la référence identitaire canadienne-française, de l'idéologie de la survivance qui va prévaloir en gros jusqu'à la Révolution tranquille, que ce double discours du conquérant introjecté par le conquis. Car, la menace américaine venant à s'atténuer au fil des décennies, les Canadiens français, face au projet d'assimilation que continue de

32. Ailleurs dans son rapport, Durham argue de la prolétarisation inévitable à laquelle la survivance exposerait la « nationalité française » pour en recommander l'assimilation. Aussi choquante que soit une telle recommandation pour les descendants de cette « nationalité », force est de convenir qu'elle n'était pas déraisonnable. Car en quittant leurs rangs et leurs paroisses rurales pour la ville à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, les Canadiens français vont devenir effectivement, comme Durham l'avait prédit, « pour la plupart des manœuvres à l'emploi des capitalistes anglais », c'est-à-dire un peuple de prolétaires – ces prolétaires dont, au milieu du XXe siècle, Maurice Duplessis vantera encore aux capitalistes anglais et américains la docilité, quitte à devoir l'imposer à coups de matraque.

nourrir le conquérant, s'emploieront à convaincre celui-ci des bienfaits du maintien d'une réserve française, de l'utilité de sauvegarder des institutions de base (la langue, la religion, les lois civiles françaises) indispensables au bon fonctionnement de la société colonisée. Sauf qu'« à force de répéter les mêmes arguments pour persuader le conquérant de la pertinence pour lui de l'existence d'une société française, on finit par en faire ses propres raisons d'être », soutient Dumont. Sans trop s'en rendre compte, on s'approprie lentement, mais sûrement, l'image que l'autre projette sur soi, cette image négative d'un peuple bon enfant, arriéré et incapable de se gouverner[33].

Cette appropriation de l'image que l'autre projette sur soi représente, selon Dumont, « le premier niveau de notre conscience historique ». De là la prégnance de cette image et la difficulté de s'en déprendre, d'elle et de ce qu'elle implique, à savoir une dissociation radicale de la culture et du politique, où celui-ci se trouve réduit à une représentation étroitement juridique et constitutionnelle de la collectivité francophone. Cette conception exsangue de la vie politique sera celle de la bourgeoisie francophone, qui, après 1791, se servira de la Constitution et des institutions parlementaires pour promouvoir ses intérêts de classe. Privée de pouvoir économique, projetant sa propre situation sur toute la société, elle se représentera le peuple francophone sous une figure juridico-constitutionnelle, par-delà le clivage culturel francophones-anglophones. Mais comment alors défendre l'héritage culturel des francophones ? La tâche paraît d'autant plus difficile, sinon impossible, que, dès le changement de régime, les élites francophones ont condamné les origines françaises du peuple canadien pour montrer que celui-ci devait profiter des libertés anglaises. On ira même, à la suite de la Révolution française et de la terreur de 1793, jusqu'à considérer la Conquête comme un événement providentiel. Mais si la Conquête fut un événement providentiel, et si « les institutions des Canadiens proviennent d'une Nouvelle-France entachée essentiellement de despotisme, comment en justifier la pérennité ? », demande Dumont. Sa réponse, qu'il détaillera au fil des chapitres suivants, va consister à montrer que la contradiction entre les deux identités, culturelle-

33. Ce qui expliquerait, selon Dumont, que, lorsque les Canadiens français vont défendre leur religion, leur langue, leur droit civil, ils le feront sur un mode défensif, sur le mode de la survivance culturelle, comme « d'irrécusables nécessités de la vie quotidienne », et non pas « en raison de leur valeur propre ». Voir également TH283-284.

française et politique-anglaise, « ne sera jamais vraiment surmontée par la suite » et qu'il faudra « maintenir l'ancien discours sur la survivance », tout en le juxtaposant tant bien que mal au discours constitutionnel.

À la fin de ce chapitre, Dumont soulève une question capitale : cette dualité, cette scission du culturel et du politique, ne serait-elle pas responsable de « l'ambiguïté qui hante encore aujourd'hui la conscience politique de la collectivité » ? Une ambiguïté qui serait le prix de la survivance, le lourd tribut payé à la référence canadienne-française.

La nation[34]

Selon une opinion assez répandue encore aujourd'hui, les idéologies des années 1830, qui précipitèrent la rébellion de 1837-1838, participent du nationalisme. Or, comme on l'a vu, dès son article de 1966, Dumont s'inscrit en faux contre cette idée. Il la récuse plus expressément encore dans *Genèse* : « S'ils avaient été *nationalistes* si tôt, écrit-il dans une note, les leaders canadiens auraient d'ailleurs fait preuve d'une étonnante précocité. » À l'appui de ce jugement, il cite une étude sur le nationalisme en France au XIXe siècle, où l'auteur, Jacques Godechot, souligne qu'« en 1836 le nationalisme n'était ni une mentalité bien caractéristique, ni un état d'esprit bien déterminé, encore moins une doctrine politique ».

Non que l'idée d'une nation canadienne-française soit totalement absente dans les années 1830, mais « elle se heurte à des exigences tellement antinomiques, à des éléments tellement difficiles à réunir, qu'elle demeurera ambiguë, et pour un long avenir ». Pour toujours ? À la lumière de la « dénationalisation tranquille[35] » dont la société québécoise est aujourd'hui le théâtre, on peut hélas le penser…

Sur quoi repose au fond une telle ambiguïté ? Comme on l'a vu, elle procède pour l'essentiel des idéologies politiques qui suivent l'établissement de la Constitution de 1791 et qui prônent une conception essentiellement juridique et constitutionnelle (et multi-

34. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ155-189 (OCIII295-330).
35. Voir, de Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2007.

culturaliste avant la lettre, pourrait-on dire) de la nation par-delà les différences culturelles entre les deux sociétés. À cet idéal d'une nation qui réconcilierait francophones et anglophones se rattachent aussi bien le manifeste des Fils de la liberté que la déclaration d'indépendance de Robert Nelson, qui proclame le bilinguisme officiel. Papineau lui-même, le leader des patriotes, y souscrit. D'ailleurs, ne trouve-t-on pas de nombreux anglophones parmi les chefs patriotes : les frères Nelson, Neilson, O'Callaghan ? Bref, bien moins que des nationalistes, les insurgés de 1837-1838 sont des démocrates ou des républicains qui, dans les Quatre-vingt-douze Résolutions, réclament la responsabilité ministérielle et un Conseil législatif électif.

Sauf que les choses ne sont pas aussi simples que les patriotes francophones essaient de s'en convaincre. Car, quelle que soit la volonté de ceux-ci de transcender la division linguistique et culturelle, l'insurrection dans le Bas-Canada trahit la réalité d'une telle division, comme lord Durham est du reste le premier à le reconnaître. En effet, dans son rapport, il voit bien que ce qui se présente à première vue comme un conflit constitutionnel ou politique constitue en fait « un conflit national suscité par la haine et la coexistence de deux nations distinctes ». Évidence inacceptable aux yeux des élites francophones, qui ne veulent surtout pas que l'opposition entre les deux sociétés envahisse la sphère politique. Au contraire, ils souhaitent que les Français et les Anglais ne forment qu'une seule et même nation politique. Sans doute le souhaitent-ils sincèrement, mais leur souhait se heurte au refus de la société anglaise. Car les Anglais ne considèrent pas les Français comme leurs égaux. Après tout, ne sont-ils pas les vainqueurs, les conquérants ?

Peu à peu, les francophones devront donc se rendre à l'évidence : les Anglais n'ont aucune intention de former avec eux une nation politique *inclusive*, comme on dit aujourd'hui. Que faire dans ces conditions, sinon revenir à la « conception acquise depuis longtemps, de la *réserve* française » ? Ne disparaît pas pour autant chez les francophones la « représentation de la collectivité en termes strictement politiques, selon laquelle des citoyens forment un peuple en dépit des différences ethniques ». Cette représentation juridico-politique de la collectivité va subsister, mais en porte-à-faux avec sa définition ethnique ou culturelle, à laquelle se réduit désormais l'identité nationale des Canadiens français. Ce qui fait dire à Dumont que « l'avènement de la nation dans le discours se produit, en quelque

sorte, d'une manière négative, sous la pression de l'autre société et au corps défendant des élites ».

Au corps défendant des élites, qui, encore une fois, ne sont pas au départ nationalistes, mais républicaines. Non pas que l'idée de république soit en principe réfractaire à l'idée de nation. Sauf que, en l'occurrence, l'identification entre nation et république ne va pas de soi. Les institutions propres à la nation française (le droit, le régime seigneurial, la religion catholique) ne proviennent-elles pas d'une société d'ancien régime, d'une forme monarchique de gouvernement ? Le droit civil français n'est-il pas susceptible d'entraver l'essor de l'économie et du commerce qu'appellent de leurs vœux les esprits républicains ? La langue française est-elle conciliable avec un idéal républicain ayant pour modèle les États-Unis, où l'on parle anglais ? Quant à l'Église catholique, gardienne de la nation, n'est-elle pas antirépublicaine ? Bref, comment un républicain pourrait-il défendre un tel héritage ? C'est d'ailleurs ce qui, tout au long du XIXe siècle, amènera de nombreux esprits progressistes à prôner l'annexion aux États-Unis.

Quoi qu'il en soit, le projet républicain connaîtra pour ainsi dire son Waterloo avec la défaite des patriotes, en 1838, et l'Acte d'Union qui suivra. Dès lors, il n'y aura d'autre avenir praticable que la dépendance, que l'aménagement de la survivance dans la réserve francophone.

L'aménagement de la survivance[36]

Dans un entretien autour de *Genèse de la société québécoise*, Dumont déclarait : « La survivance n'est pas quelque chose, à mon sens, de positif ; c'est un pis-aller ou un résidu : ce qui reste des utopies quand elles ne fonctionnent pas ou qu'il est impossible de les mettre en application[37]. »

Qu'est-ce donc que la survivance pour Dumont ? Deux choses.

D'abord « le repli sur une organisation tissée à la base », lequel va permettre à la population canadienne-française d'affronter tant bien que mal les défis de la situation que Durham avait anticipée, à

36. Sauf mention contraire, les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ191-236 (OCIII331-376).
37. TH276.

savoir la constitution d'un nouvel espace économique nord-américain dont la société francophone sera exclue ou auquel elle ne contribuera qu'en fournissant une main-d'œuvre à bon marché. Dans ce contexte, il s'agira pour cette société marginale en Amérique de survivre culturellement, de sauvegarder son héritage malgré toutes les vicissitudes[38]. Deux agents se partageront ce travail d'aménagement de la survivance : la bourgeoisie francophone et, bien sûr, l'Église catholique. La première, exclue du gouvernement central ou n'y jouant qu'un rôle subalterne, va s'occuper de la petite politique et du favoritisme comme « mode d'organisation sociale ». Quant à l'Église, son rôle sera déterminant pour l'aménagement de la survivance. Non seulement pratiquera-t-elle une véritable politique de la culture, notamment en prenant en charge l'éducation, mais elle contribuera largement, compte tenu de l'indigence de l'État provincial, à définir la nation canadienne-française, en plaçant la religion au cœur des coutumes et des institutions de la communauté. Ce faisant, l'Église catholique renforçait assurément son propre pouvoir[39], mais elle s'exposait en même temps à subir le sort qu'elle connaîtra plus d'un siècle plus tard, quand elle sera emportée par la mutation culturelle de la Révolution tranquille.

Mais la survivance, cela ne consiste pas seulement en un aménagement au quotidien, en un milieu de vie, en une culture première réglée par « le cours monotone de l'existence, les jeux de la politique, la perpétuation des coutumes ». Pour Dumont, la survivance, c'est aussi un horizon, une culture seconde qui consiste à extraire « une sorte d'essence abstraite » des coutumes et des traditions, à leur prêter une noblesse qui « les éloigne de ce qui est vécu par ailleurs ». Autrement dit, la survivance c'est, au sens propre qu'il donne à ce mot, une *référence*, qui, grâce notamment au pouvoir de l'écriture,

38. À cet égard, la prosopopée du pays dans *Maria Chapdelaine*, écrit en 1912 par Louis Hémon, demeure un témoignage toujours éloquent.

39. Dumont ne fait le procès ni de l'Église catholique, ni de la bourgeoisie francophone, ni même du conquérant anglais. Son intention est plutôt de comprendre, autant que faire se peut, un parcours historique complexe. Aussi ne se borne-t-il pas à expliquer l'ascendant que, pendant un siècle, l'Église catholique a exercé sur la société québécoise en fonction de son seul appétit de pouvoir. Comme il le souligne dans un entretien : « Le catholicisme a comblé un vide. » TH326. Ailleurs, dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, il prendra « notre histoire religieuse » comme « modèle privilégié » des « avatars d'une Chrétienté où le pouvoir ecclésiastique a été amené, pour des raisons qui ne sont pas toutes imputables à l'Église, à monopoliser largement les responsabilités de la communauté des fidèles ». PCPC157 (OCIV97).

va rendre un peuple présent à l'histoire. Sauf que, dans le cas du peuple canadien-français, cet horizon équivaut à une diversion, à une fuite compensatoire dans l'imaginaire[40], qui prendra deux directions contraires, mais complémentaires : la direction utopique, axée sur l'avenir, et la direction vers la mémoire, tournée vers le passé.

Le recours à l'utopie[41]

Selon Dumont, le recours à l'utopie résulte, paradoxalement, de l'échec effectif des projets utopiques. Autrement dit, la référence collective naît de la projection hors de l'histoire réelle des rêves historiques que les utopies avaient entretenus. Quels sont ces rêves, quelles sont ces utopies qui, en échouant, vont donner naissance au nationalisme canadien-français ?

D'abord l'utopie républicaine, celle des rouges, c'est-à-dire le projet d'une démocratie véritable dont les États-Unis représentent le modèle. Bien entendu, cette utopie, que cultive principalement l'Institut canadien de Montréal (fondé en 1844), se heurte aux institutions britanniques et à la soumission à l'empire. Mais elle se bute également à l'hostilité des politiciens conservateurs et du clergé, qui, après l'Acte d'union de 1840, feront alliance en se prétendant les seuls représentants légitimes d'une nation conçue en termes exclusivement culturels. Or, comme on l'a vu, il est difficile, voire impossible, pour les rouges de concilier leur idéal républicain avec l'idée d'une nation culturelle. Prôner le développement de la nation politique, la démocratisation et la République, cela n'implique-t-il pas en effet de sacrifier la nation culturelle, c'est-à-dire la langue, les institutions et les coutumes françaises ? Plusieurs parmi les rouges iront même jusqu'à préconiser l'annexion aux États-Unis ; ce que, bien sûr, l'élite clérico-nationaliste aura beau jeu de dénoncer au nom de la survie même de la nation.

Une autre utopie fleurira tout au long du XIXe siècle. Elle aura pour principal promoteur un des grands leaders de l'époque : Étienne Parent. Même si celui-ci écarte la solution républicaine, il

40. Comme Dumont l'écrira à la fin du chapitre suivant : « On se console par en haut de ce qui a été perdu par en bas ». GSQ277 (OCIII417).
41. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ237-277 (OCIII377-417).

n'en est pas moins un esprit libéral tourné vers les valeurs américaines et la mentalité capitaliste. Pour lui, le progrès économique est ce qui pourra permettre aux Canadiens français de sortir de leur état d'infériorité et d'assurer ainsi la survivance de leur nation. Quels sont les moyens entrevus par Parent pour assurer un tel progrès ? Des moyens concrets : formation de grandes compagnies, exploitation des ressources hydrauliques, modernisation de l'agriculture, colonisation, etc. Sauf que, en l'absence de capitaux, ces moyens-là supposent non seulement un levier politique qui fait défaut, mais, d'après Parent lui-même, un changement de mentalité, la remise en question du « pernicieux préjugé » qui rattache les Canadiens français aux professions libérales, un préjugé que ceux-ci ont d'ailleurs « hérité de leurs ancêtres français ». Bref, le progrès économique dont rêve Parent implique nécessairement une réforme de l'éducation. « Mais comment réformer l'éducation qui est aux mains de l'Église ? », demande Dumont, qui, plus profondément encore, relève la contradiction au cœur de l'utopie de Parent :

> si l'industrie est, à son dire, fondatrice de la société civile, qu'importent « notre langue, nos institutions et nos lois » ? N'est-ce pas là un folklore qui se concilie mal avec les valeurs américaines dont Parent fait grand éloge et qu'il voudrait voir adopter par la collectivité canadienne-française. Ceux qui préconisent carrément l'annexion ne font-ils pas preuve d'une plus ferme logique ? L'indéfectible fidélité aux ancêtres et la continuité nationale ne sont-elles pas l'obstacle principal à l'adoption de la mentalité américaine qu'il prêche avec obstination ?

La dernière grande utopie, celle qui, plus encore que les deux autres, contribuera selon Dumont à former la référence d'une collectivité menacée, c'est la reconquête du sol. Incarnée dans l'imaginaire collectif par le personnage légendaire du curé Labelle, le lion du Nord, elle sera transposée par Antoine Gérin-Lajoie dans son roman didactique *Jean Rivard*, où l'auteur ne prêche pas simplement un retour à la terre, mais l'expansion territoriale de la collectivité francophone, un projet qui rallie d'ailleurs l'ensemble des élites au XIXe siècle. En fait, remarque Dumont, le projet cache une hésitation chez les artisans mêmes de l'utopie entre la conquête du sol et sa conservation, entre un vaste programme de développement et la préservation du mode de vie propre à un peuple d'agriculteurs par hérédité et par destin. Là encore

> la réalité tranchera pour eux comme pour les Rouges, comme pour Parent et les promoteurs de l'émancipation économique. Pendant que

> continue l'émigration vers les États-Unis, la colonisation se poursuit sur des terres souvent peu propices à l'agriculture. Elle est combattue par les compagnies d'exploitation forestière, concurrentes naturelles des colons, pourvoyeuses des finances publiques et des fonds électoraux. Lancée dans toutes les directions, elle se heurte à l'insuffisance des voies de communication. Le prolétariat qu'on veut contrecarrer dans les villes se reproduit dans les territoires nouveaux. Le rêve de la reconquête se tarit lentement ; mais les tenants de la vocation agricole ne cessent point de ressasser l'utopie.

Selon Dumont, c'est du ressassement de cette utopie que naîtra le mythe de la mission providentielle du peuple canadien-français en Amérique, dont le fameux sermon prononcé par Mgr Louis-Adolphe Pâquet en 1902 constitue une sorte de condensé : « Notre mission, déclarait ce dernier, est moins de remuer les capitaux que de manier des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée. »

De ce texte, maintes fois cité et brocardé, Dumont, lui, ne se gausse pas. Il y reconnaît plutôt les figures d'un discours fort répandu un peu partout au XIXe siècle à propos de la mission des peuples, de l'Empire ou du prolétariat… En lui, indépendamment de ses conditions empiriques, la survivance est « reportée à l'univers symbolique », justifiée dans l'imaginaire. « Alors que les Rouges souhaitent une intégration au géant américain, tandis que Parent pousse qui veut bien l'entendre à imiter sa fiévreuse activité, les tenants de la mission religieuse renversent radicalement la perspective : pour eux, les Canadiens français conquerront l'Amérique. »

Avec l'idée d'une mission providentielle du peuple canadien-français, l'échec de l'utopie de la reconquête du sol aboutit à « une inversion des utopies » qui culmine dans une ultime « *évasion* : dans la vie rurale devenue microcosme de la survivance ; dans une expansion spirituelle de la collectivité au profit d'une histoire parallèle à la dure réalité empirique ».

Cette ultime évasion marque, à proprement parler, la naissance du nationalisme canadien-français, qui est essentiellement un nationalisme du retrait et de la survivance à vocation culturelle. Né d'un échec des utopies, ce nationalisme « n'a[ura] d'autres ressources que de ranimer la cendre des utopies défuntes ».

Le recours à la mémoire[42]

L'édification de la mémoire collective obéira à la même logique que l'utopie. Plutôt qu'une « reprise de soi en vue d'un avenir » (comme dans une bonne psychanalyse, pourrait-on dire), la mémoire sera, elle aussi, une évasion, un « refuge hors de l'histoire ».

De cette fuite hors de l'histoire vers une origine mythifiée témoigneront les premières histoires du Canada, celles de Jean-Baptiste Ferland ou d'Étienne-Michel Faillon, mais aussi les ouvrages de l'abbé Raymond Casgrain sur Marie de l'Incarnation, qui brossent le tableau d'une Nouvelle-France s'offrant comme garantie et modèle pour le présent. Toutefois, l'attention de Dumont se porte en particulier sur la trajectoire du plus grand historien du XIXe siècle, François-Xavier Garneau, l'auteur de l'*Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, dont le premier des quatre volumes paraît en 1845. Car le parcours de Garneau est exemplaire de l'impasse dans laquelle se trouve enfermée la collectivité francophone après l'union des deux Canadas.

Garneau est un esprit libéral et son *Histoire du Canada* reflète l'idéologie politique des leaders parlementaires francophones des années 1830. Pourtant, son grand ouvrage se termine par une conclusion étonnante : « Que les Canadiens soient fidèles à eux-mêmes ; qu'ils soient sages et persévérants. Qu'ils ne laissent point emporter par le brillant des nouveautés sociales et politiques. Ils ne sont pas assez forts pour se donner carrière sur ce point. C'est aux grands peuples à essayer les nouvelles théories. […] Pour nous, une partie de notre force vient de nos traditions ; ne nous en éloignons et ne les changeons que graduellement ».

Citant ce texte, Dumont défend bien Garneau de faire preuve d'illogisme. Au contraire, ce dernier se révélerait d'une implacable lucidité en reconnaissant « l'échec irrémédiable » que l'Acte d'Union signifie pour un peuple canadien-français, forcé désormais de recourir à une mémoire qui, comme l'utopie dont elle représente le double inversé, constitue « un refuge hors de l'histoire ».

---

42. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ279-320 (OCIII419-464).

À la même époque où Garneau fait paraître son *Histoire du Canada* naît la littérature canadienne-française[43]. Elle aussi va se mettre au service de la survivance. Idéalisant la nation par-delà les contingences de l'histoire, elle se voudra une courroie de transmission de l'héritage. Une tradition littéraire s'institue donc, mais elle témoignera avant tout de « l'absence de l'écrivain à son temps et à lui-même », tout en servant de consolation à des lecteurs privés de leur capacité d'agir.

Conclusion[44]

« Utopie et mémoire conjuguées par l'écriture ; ainsi s'achève la genèse de la société québécoise », peut-on lire à la première ligne de la conclusion. Après des décennies d'une existence menacée et d'une recherche tâtonnante, la collectivité francophone est enfin parvenue à se donner une *référence*, une conscience historique qui va lui permettre, pendant un siècle, de se donner une représentation d'elle-même et, ainsi, de survivre culturellement. Dumont n'en est pas moins profondément conscient de la rançon que cette collectivité a dû payer, et paie encore, pour avoir survécu. Et c'est sur cette rançon, et sur l'espoir de surmonter les obstacles qu'elle continue de faire peser sur le présent et l'avenir des Québécois, que porte la conclusion de son livre.

Récapitulant les points saillants de son interprétation, il relève les traces que la survivance a laissées dans la conscience de soi des Québécois d'aujourd'hui : « pauvreté de la socialisation politique et un certain manque d'initiative individuelle », « une difficulté à affronter les autres cultures, un penchant à leur faire des emprunts avec un enthousiasme naïf ou à s'en méfier avec une pointe d'envie », « un certain complexe d'infériorité », etc. Bien sûr, ce sont là des

---

43. « Évidemment, souligne Dumont, l'écriture ne date pas des années 1850. Mais une littérature, c'est bien davantage : un monde imaginaire à la fois reconnu et anticipé, habité par des œuvres et en attente d'une écriture à venir. Elle exige un dédoublement de la vie sociale, l'émergence d'un monde parallèle des représentations collectives. En ce sens, on peut en voir la préfiguration dans l'apparition d'une opinion publique alimentée par les journaux et les discussions publiques. Le moment décisif se situe cependant au milieu du XIXe siècle : il ne s'agit plus seulement de la *présence* de l'écriture mais d'un *programme* d'écriture en corrélation avec un programme de société. »
44. Les citations contenues dans cette sous-section renvoient à GSQ321-336 (OCIII465-478).

traits de mentalité qui peuvent varier d'un individu à l'autre en fonction de l'histoire personnelle et sociale de chacun. Ils n'en sont pas moins caractéristiques de l'homme québécois, « des tendances et des empêchements » que lui a légués son histoire[45].

Ces tendances et empêchements, Dumont en avait certes pris conscience bien avant d'écrire *Genèse de la société québécoise*, aussi bien au dehors qu'au dedans de lui-même. Et c'est à partir de là, de l'indice irrécusable de leur prégnance qu'il en a reconstitué, étape par étape, la genèse. Qu'est-ce qui, parmi toutes les tendances et tous les empêchements que cette genèse aura mis au jour, se révèle au bout du compte l'élément le plus décisif ? La réponse à cette question témoigne de l'engagement politique de l'intellectuel Fernand Dumont. Ce qui demeure, aujourd'hui comme hier, le plus grand des « obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », sa pierre d'achoppement la plus difficilement surmontable, c'est la dissociation de la communauté nationale et de l'organisation politique, du culturel et du politique, à laquelle furent contraints, au milieu du XIXe siècle, les Canadiens français ; c'est « cette espèce de double nationalité, canadienne et québécoise », et l'illusion qu'elle continue d'entretenir dans la conscience des Québécois, selon laquelle la nation francophone « pou[rr]ait se perpétuer sans projet politique ».

Loin donc de nier l'ambivalence identitaire du peuple québécois, Dumont considère au contraire que celle-ci habite en profondeur la conscience de soi des Québécois, qu'elle constitue sa « couche la plus profonde ». Est-il nécessaire de préciser que, pour lui, cette ambivalence n'a rien de positif ? Loin de correspondre à un caractère distinct à préserver[46], elle est l'expression même de l'impasse où s'enfonce la collectivité québécoise, « la genèse nous a[yant] laissé,

45. « Au cours des premières phases du développement d'une collectivité sont mis en forme des tendances et des empêchements qui, sans déclencher la suite selon les mécanismes d'une évolution fatale, demeurent des impératifs sous-jacents au flot toujours nouveau des événements. Comme si l'histoire se situait à deux niveaux, les sédiments de la phase de formation restant actifs sous les événements des périodes ultérieures. De sorte qu'en accédant à cette couche profonde de l'histoire on aurait la faculté de mieux appréhender la signification du présent. »

46. On pense ici à l'historien Jocelyn Létourneau, pour qui l'ambivalence identitaire des Québécois serait, sinon un trait inné, du moins un caractère acquis une fois pour toutes et dont il serait vain de vouloir s'affranchir, qu'il faudrait au contraire sauvegarder comme notre caractère le plus distinct. Voir notamment : *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000.

un siècle après, des problèmes qui n'ont pas encore reçu de solutions, des réflexes qui ressemblent à des répétitions ». En débusquant dans les soubassements de l'histoire de la société québécoise les racines de cette compulsion de répétition, Dumont nous aide à comprendre « ce qui, dans la révolution des dernières décennies, a été une mutation par le refus de l'ancien et une persistance de l'ancien sous les revêtements du nouveau ».

L'ouvrage *Genèse de la société québécoise* obéit-il aux canons de l'historiographie ou de la sociologie ? Sans doute que non, et la question ne semble guère avoir préoccupé Dumont, pour qui « le métier d'historien ou de sociologue relève d'une autre urgence : celle de comprendre et, si possible, d'expliquer. Il commande de prendre une distance, de faire soigneusement la part de l'esprit critique ; il n'exclut pas pour autant la complicité avec les gens d'autrefois, l'effort pour nous réapproprier quelque chose de ce qu'ils ont senti afin de rendre un peu intelligible ce qu'ils ont vécu ».

« ESSOR ET DÉCLIN DU CANADA FRANÇAIS[47] »

Genèse de la société québécoise s'arrête aux environs du deuxième tiers du XIXe siècle, lorsque, la référence canadienne-française une fois constituée, la conscience historique de la collectivité francophone bien assurée, commence le long « hiver de la survivance ». Dans la conclusion de son livre, Dumont soulignait que « cette ère de la survivance devrait être étudiée pour elle-même et envisagée comme un ensemble ». Or c'est à cette tâche qu'il s'était attelé avec l'ouvrage qui devait être la suite de *Genèse* et s'intituler *L'Avènement du Québec contemporain*, un livre dont il n'a eu le temps de rédiger que le premier chapitre, paru quelques mois après sa mort dans *Recherches sociographiques* sous le titre « Essor et déclin du Canada français ».

Dans les trois pages qu'il consacre, à la fin de *Récit d'une émigration*[48], au projet inachevé de *L'Avènement du Québec contemporain* – un « titre provisoire », précise-t-il –, Dumont évoque son « long chapitre », déjà écrit, en soulignant que le « Québec de jadis ne pouvait être appréhendé qu'à partir de son statut dans cet

47. Sauf mention contraire, les citations contenues dans cette sous-section renvoient à EDCF419-467 (OCIII499-553).
48. RÉ260-263 (OCV445-447).

ensemble ». L'ensemble en question, c'est le Canada français, une entité culturelle et sociale aussi atypique qu'incontournable dans la mesure où « l'obsession de la survivance chez les élites québécoises, leurs attitudes défensives étaient dues à ce rattachement au Canada français et aux menaces qui pesaient sur lui ». Mais qu'est-ce au juste que ce Canada français dont les Québécois d'aujourd'hui n'ont plus qu'une vague idée, s'ils n'en ont pas complètement perdu le souvenir ?

Pour Dumont, le Canada français est en effet indissociable de l'ère de la survivance qui suit la formation de la référence dans la première moitié du XIXe siècle. Ce qui veut dire que la survivance ne correspond pas seulement à une époque, à une période historique, mais qu'elle désigne aussi un espace, un territoire, aussi vaste que morcelé. De fait, pendant plusieurs décennies, de la fin du XIXe siècle jusqu'aux années 1960 environ, il y eut le Canada français, c'est-à-dire une société francophone nord-américaine d'un genre original dont le Québec était le foyer et qui regroupait – outre ceux que l'on appelle aujourd'hui les Québécois – les Acadiens, les Franco-Ontariens, les Canadiens français de l'Ouest et les Franco-Américains. Société originale en effet, qui, un peu comme la société kurde aujourd'hui, existait « par-delà les frontières politiques ». Qu'est-ce qui faisait l'unité d'une telle société ? Le fait sans doute que, malgré la variété des accents, on y parlait la même langue, le français. Mais il y avait davantage : ce qui unifiait cette société dispersée, c'est l'existence d'institutions similaires (la paroisse, l'école, des associations, des journaux) que faisait tenir ensemble l'Église catholique, laquelle « assumait une fonction semblable à une organisation politique ». Selon Dumont, cette société était même suffisamment homogène, socialement, culturellement et idéologiquement, pour qu'on doive l'identifier à une *nation* dotée d'une *référence*. Il insiste cependant sur la fragilité de cette nation, qui, même si « l'on n'en constatera la défection que tardivement au XXe siècle », « s'est effilochée bien avant par étapes, à un rythme différent selon les communautés concernées », lesquelles « se sont donné des *références* propres », ou tentèrent de s'en donner, car Dumont demeure plutôt dubitatif à cet égard.

La plus grande partie de l'article (ou du chapitre) reconstitue brièvement l'histoire de chacune des composantes de ce Canada français, en commençant par la plus « singulière » de toutes : l'Acadie. Singulière parce qu'elle « n'a pas de territoire déterminé, sauf

peut-être dans les provinces maritimes, où elle est d'ailleurs fragmentée et dispersée ». Singulière aussi et surtout parce que, « dès le XIXe siècle, l'Acadie se proclame officiellement une nation, se donne des symboles appropriés, une mémoire historique propre et des projets en conséquence [...]. Symboliquement tout au moins, la rupture avec le Québec est consommée ».

Par conséquent, la question s'impose d'elle-même : si, dès le XIXe siècle, l'Acadie a rompu, fût-ce « symboliquement », avec le Québec, si elle s'est donnée « une mémoire historique propre », allant même jusqu'à se proclamer une nation, qu'est-ce qui peut alors justifier Dumont de l'intégrer dans une autre nation, dans une nation canadienne-française dont le Québec serait le foyer ? Cette question se pose à différents degrés pour chacune des composantes du Canada français, mais elle revêt toute sa pertinence dans le cas « exceptionnel » de la nation acadienne. Aussi celle-ci peut-elle servir de pierre de touche à la thèse dumontienne d'une référence commune du Canada français, indépendamment des spécificités de chacune de ses composantes.

Qu'est-ce qui autorise Dumont à englober la nationalité acadienne elle-même dans une grande nation canadienne-française ? Non seulement des « similitudes relevant de la culture : la langue, la religion, des coutumes, le souvenir des origines », mais, plus encore, la référence même que la nation acadienne s'est donnée et qui participe de « la *référence* globale » du Canada français, c'est-à-dire d'une mémoire et d'une utopie qui furent d'abord « fabriquées pour le Québec ». On ne peut d'ailleurs qu'être frappé par l'homologie structurelle entre, d'une part, la référence nationale acadienne que Dumont décrit dans son article et, d'autre part, la référence dont il avait éclairé la construction dans *Genèse de la société québécoise*, laquelle, on s'en souvient, reposait sur une mémoire et une utopie compensatoires, destinées à permettre à la collectivité francophone du Québec, menacée par la volonté d'assimilation du Conquérant, de se donner une conscience historique, mais en se protégeant pour ainsi dire de l'histoire, en y projetant l'image d'une mission providentielle. C'est en somme le même projet de la *survivance* qui unit les Québécois, les Acadiens, les Franco-Ontariens, les Canadiens français de l'Ouest et les Franco-Américains dans une même société canadienne-française, aux prises avec une « adversité qui lui est en quelque sorte constitutive », avec « des menaces venues de l'extérieur et dont le souvenir demeure au cœur de la mémoire : la déportation

pour les Acadiens, la Conquête pour les Québécois, l'exil pour les Franco-Américains, la pendaison de Riel et les luttes scolaires pour les Canadiens français de l'Ouest, le règlement 17 et ses séquelles pour ceux de l'Ontario ».

Mais revenons au projet d'ensemble de *L'Avènement du Québec contemporain* tel que Dumont l'avait esquissé à la fin du *Récit d'une émigration*[49]. Après avoir défini le Québec « pour ainsi dire, de l'extérieur », à partir de la *référence* canadienne-française, il envisageait de faire retour à la société québécoise elle-même pour en analyser « l'infrastructure » socioéconomique et, surtout, sa référence plus spécifique, c'est-à-dire « la représentation de la société par elle-même : les idéologies, l'historiographie, la littérature ». Dans cette perspective, il souhaitait réserver une section importante aux années 1930, période au cours de laquelle « la *référence* commença à révéler ouvertement sa précarité[50] ». Cela n'aurait été toutefois que « le premier versant de l'ouvrage » anticipé. Car il aurait fallu ensuite s'attaquer à « la tâche la plus difficile » : l'interprétation de la Révolution tranquille. Difficile, peut-on penser, parce qu'une telle interprétation aurait concerné une période à laquelle Dumont a lui-même participé activement. Mais difficile aussi en raison du but que lui-même s'était fixé de dépasser les interprétations convenues pour atteindre « la pluralité des acquiescements et des compromis qui ont accompagné les transformations des structures sociales et des mœurs » et, ainsi, mieux comprendre « ce qui est sous-jacent à la quête d'une nouvelle identité de la collectivité ». À cet égard, Dumont avouait être « encore dans l'expectative » et comme ramené à lui-même, à ses propres « commencements […], aux premiers temps de l'exil ».

Si la mort ne lui a pas laissé le temps de s'acquitter de cette « tâche difficile », il n'en avait pas moins posé quelques jalons dans son essai paru en 1995, *Raisons communes*.

---

49. Voir RÉ260-263 (OCV445-447).
50. Dumont avait déjà consacré un article à cette période : « 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, PUL, 1978, p. 1-20.

Chapitre XIII

Une société en mal de référence

*Dans la présence de l'*in-signifiant *est stigmatisée l'absence du sens dans nos sociétés ; paradoxalement, la transcendance est proclamée de la manière la plus vive par la misère. Peut-il y avoir des* raisons communes *sans que se répande l'obsession de la justice ?*

FERNAND DUMONT[1]

Parallèlement à ses ouvrages savants, Fernand Dumont s'est toujours montré soucieux de s'adresser à un lectorat plus large et de contribuer au débat public, comme l'attestent la kyrielle d'articles et d'entrevues publiés au fil des ans dans des revues ou des journaux[2]. L'essai *Raisons communes* relève assurément d'un tel souci. Il se pourrait même qu'il s'agisse de son livre le plus pédagogique, celui où, au soir de sa vie, l'effort d'intelligibilité du monde qui l'a constamment animé se met au service de ses compatriotes afin de les aider à mieux saisir la complexité de la société dans laquelle ils doivent non seulement vivre, mais s'efforcer de bien vivre au sens aristotélicien. Il est d'ailleurs frappant que ce livre soit le premier qu'il ait fait paraître après sa retraite de l'enseignement universitaire, comme s'il n'avait pu se résigner à abandonner

1. RC227 (OCIII711).
2. Certains de ces articles furent d'ailleurs fondus dans *Raisons communes*, notamment quelques-uns de ceux qu'il fit paraître, entre 1967 à 1974, dans la revue *Maintenant*.

un métier qu'il a pratiqué avec passion pendant plus de quarante ans. Non pas que l'enseignement fût pour lui un métier en marge de l'écriture. D'ailleurs, dans son titre même, *Raisons communes* trahit la portée pédagogique de toute son œuvre et de sa théorie de la culture. « La culture, y écrit-il, est une pédagogie des personnes inséparable d'une pédagogie de la communauté. L'éducation ne commence pas avec l'initiative des écoles ; toute la culture est éducatrice[3]. »

De quoi est-il question dans cet essai paru deux ans à peine avant sa mort ? Alors que *Genèse de la société québécoise* et « Essor et déclin du Canada français » – le premier chapitre du livre qui devait être la suite de *Genèse* – se donnaient pour tâche d'éclairer la manière dont la *référence* canadienne-française s'était construite et avait prévalu pendant un siècle avant de se défaire peu à peu, *Raisons communes* jette un regard sans complaisance sur l'état de la société québécoise contemporaine, laquelle, après avoir accompli sa Révolution tranquille, demeure toujours en quête d'une nouvelle référence. Dès l'avant-propos, Dumont déplore en effet que la critique révolutionnaire-tranquille de la référence traditionnelle, si nécessaire fût-elle, n'ait pas débouché sur une nouvelle référence, sur un nouveau *nous*. « Nous voilà nippés de neuf, mais on a du mal à s'y reconnaître. » Et puis, trois lignes plus bas, il précise : « Le sentiment d'impuissance actuellement dominant laisse percer un embarras préalable qui concerne le travail commencé avec la Révolution tranquille et qui n'est pas achevé[4]. »

De quel « embarras préalable » s'agit-il ? Qu'est-ce qui n'est pas achevé ? Pourquoi n'est-ce pas achevé ? Et comment ce qui n'est pas achevé pourrait-il l'être ? Telles sont au fond les grandes questions autour desquelles s'articule *Raisons communes*.

UNE PANNE D'INTERPRÉTATION

D'entrée de jeu, l'« embarras préalable » est imputé à la « panne d'interprétation[5] » dont, trente-cinq ans après le déclenchement de la Révolution tranquille, la société québécoise serait le théâtre.

3. RC100 (OCIII622).
4. RC12 (OCIII562).
5. RC18 (OCIII566).

Une panne d'interprétation ? Mais ce que Dumont considère comme tel ne témoignerait-il pas plutôt de la maturation de la société québécoise ? Après l'évasion dans l'imaginaire à laquelle confinait la référence traditionnelle, puis l'effervescence idéologique des années 1960 et 1970, la société québécoise ne se serait-elle pas peu à peu convertie au réel ? Or c'est précisément cette prétendue conversion au réel qui suscite son inquiétude. Quelle inquiétude ? Quel en est au juste l'objet ? La réponse à cette question met en jeu deux postulats de la sociologie dumontienne, à savoir, d'une part, qu'une société, avant qu'elle puisse devenir un objet d'interprétation, pratique sur elle-même sa propre interprétation et, d'autre part, que cette herméneutique première, aussi longtemps du moins que l'on se situe dans un cadre démocratique, ne peut être que plurielle et conflictuelle[6].

De ce point de vue, affirmer que la société québécoise est aujourd'hui en « panne d'interprétation » ne signifie évidemment pas qu'elle ne s'interprète plus, auquel cas elle aurait sans doute cessé d'exister ; cela veut dire plutôt qu'une interprétation censure désormais toutes les autres, les empêchant de s'exercer et de paraître sur la scène publique. Cette interprétation-là, qui non seulement prédomine, mais se dissimule en tant qu'interprétation en se donnant pour le réel et pour la rationalité même, c'est la *gestion*, « partout exaltée » et « où se dissimulent volontiers les pouvoirs anonymes[7] ».

Mais d'où vient cette « obsession de la gestion » qui « engourdit la collectivité tout entière » ? De la Révolution tranquille, plus précisément de la sclérose des institutions qu'elle a engendrées et qui se sont repliées sur leurs régulations internes, car il ne fait aucun doute dans son esprit que la Révolution tranquille « était animée par un incontestable désir de justice sociale[8] », mais qui s'est peu à peu estompé. Non seulement l'inertie des structures institutionnelles et de la nouvelle classe moyenne qui y a fait son nid[9] empêcherait de

6. « Un conflit des pratiques de l'interprétation : ce pourrait bien être, à tout prendre, une définition opératoire de la société, une définition de l'objet de la sociologie. » I171 (OCI731).
7. RC190 (OCIII686).
8. RC22 (OCIII569).
9. Cette nouvelle classe moyenne dont Dumont dénonce la censure qu'elle fait peser sur la société québécoise n'est pas sans évoquer cette « génération lyrique » dont François Ricard trace le portrait dans son livre du même nom : *La Génération lyrique. Essai sur la*

résoudre les problèmes de la société québécoise, mais elle contribuerait à les occulter, à camoufler les « nouvelles formes des inégalités sociales ». Il voit même en celles-ci le « point aveugle de l'interprétation de la société québécoise d'aujourd'hui », où se dissimule le pouvoir inégal d'interpréter et de définir. De sorte que seule « une levée de la censure » pourrait renouveler « notre faculté de lecture » et remettre l'interprétation en marche[10].

Dumont est bien loin cependant d'ignorer le prix d'une telle levée de censure, d'une telle démystification : « on n'atteint pas la lucidité sans infraction[11] », écrit-il. Il est en effet plus prudent de faire semblant de ne pas voir ce qui se cache derrière la réalité telle qu'on l'impose au regard. D'où, par exemple, le silence qui entoure aujourd'hui la question des classes sociales, qui fut le thème obligé des dissertations des années 1960-1970 et auquel s'est substitué celui des droits de la personne.

Voilà donc, en gros, ce qu'il faudrait entendre par l'« embarras préalable » auquel se heurte la société québécoise actuelle et qui l'empêche de reconnaître et donc d'interpréter les problèmes auxquels elle fait face. Cet embarras témoigne de l'inachèvement de la Révolution tranquille.

UNE RÉVOLUTION INACHEVÉE

Parmi tous les projets collectifs que l'on associe généralement à la Révolution tranquille, il en est un qui la caractérise plus qu'aucun autre sans doute : le projet d'indépendance politique du Québec. De ce projet, auquel, comme on l'a vu, Dumont s'est très tôt rallié, *Raisons communes* se veut, du moins en partie, une sorte de défense et illustration, à l'intention notamment des « collègues canadiens-anglais[12] ». Mais, à y regarder de plus près, ce qui préoccupe par-dessus tout l'auteur, c'est l'impasse dans laquelle s'est enfermé le projet d'indépendance[13], une impasse qui est peut-être l'indice le

---

vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom, Montréal, Boréal, 1992 (Boréal compact, 1994 ; réédité en France aux Éditions Climats en 2001).

10. Voir RC24 (OCIII571).
11. RC25 (OCIII571).
12. Voir RC68-73 (OCIII600-603).
13. Notons que Dumont n'a pas attendu le résultat du référendum de 1995 pour souligner la profondeur de cette impasse. Lors d'un entretien qu'il accordait à Georges Leroux

plus probant de l'inachèvement de la Révolution tranquille, du blocage auquel elle se heurte. Aussi, en retraçant les principales étapes par lesquelles s'est formée l'impasse, espère-t-il contribuer à éclairer et, si possible, à surmonter les obstacles politiques inhérents à un tel blocage.

Dans un premier temps, Dumont se livre à une analyse du « long malentendu » dont s'est nourrie l'appartenance du Québec à la confédération canadienne et auquel a mis fin la « seconde fondation » du Canada dont Pierre Elliott Trudeau fut le maître d'œuvre. Malgré l'antipathie évidente qu'il éprouve pour ce dernier, il n'en reconnaît pas moins « la lucidité, la rigueur et la cohérence logique de son point de vue », qui a permis de lever le voile sur une longue « méprise historique », celle voulant que le pacte confédératif repose sur l'existence de deux nations culturelles alors qu'il n'y eut jamais, du point de vue des anglophones, qu'une seule et unique nation, politique et *canadian*. Ainsi la « seconde fondation » du Canada par Trudeau a-t-elle révélé au grand jour la vraie signification de la première fondation.

Dumont distingue trois phases dans cette refondation trudeauiste du Canada[14]. D'abord, en 1971, l'avènement du multiculturalisme, qui reconnaît le pluralisme culturel comme étant « l'essence même de l'unité canadienne », selon les termes du texte officiel déposé aux Communes[15]. Ce qui signifie que le Canada est fondé non pas sur deux cultures, francophone et anglophone, mais sur une infinité de cultures, sur une mosaïque culturelle. Vient ensuite le nationalisme canadien que Trudeau instaure au lendemain de la défaite référendaire de 1980 : un nationalisme supra-culturel, purement civique, où la nation canadienne se trouve institutionnalisée par l'État central, avec pour corollaire obligé « *une culture de gouvernement* que couronne *l'anglo-conformité*[16] ». Enfin, la Charte des droits et libertés, enchâssée dans la Constitution de 1982, qui

---

quelques mois avant le référendum, il évoquait en effet « les désarrois de notre société, qui est confrontée au vide et à la menace – qu'on n'ose pas envisager en face – de sa disparition ». Voir supra, p. 242.

14. À ce sujet, voir l'article d'Éric Bédard. « Souveraineté et hypermodernité. La trudeauisation des esprits », *Argument*, vol. 10, nº 1, automne 2007-hiver 2008, p. 101-126.
15. Voir RC37-38 (OCIII578-579).
16. RC45 (OCIII584).

consacre la suprématie d'une instance fédérale, la Cour suprême[17], et la primauté des droits individuels sur les droits collectifs, « tous les individus devena[nt] égaux, à la condition d'être réduits à l'état d'atomes sociaux[18] », ironise Dumont.

Au terme de ces trois phases de refondation du Canada, la culture francophone se trouve reconnue comme une culture parmi d'autres, au mépris du pacte entre les deux peuples fondateurs dont les Québécois avaient fait jusque-là, non sans quelque aveuglement obligé, la condition même de leur appartenance au Canada.

Telle est la logique multiculturaliste qui préside à la refondation trudeauiste du Canada. Elle a pour résultat de réduire la culture à une sorte de survivance folklorique. Or, selon moi, c'est l'un des grands mérites de l'analyse dumontienne d'avoir montré que c'est la même logique multiculturaliste qui sous-tend le concept de « nation québécoise », aujourd'hui plus répandu que jamais. Dans le chapitre intitulé « Nation et politique », qui a suscité une vive polémique au sein du mouvement souverainiste[19], Dumont dénonce l'usage de ce concept qui constitue selon lui « une erreur, sinon une mystification ». Son argument, aussi simple qu'implacable, se résume en quelques lignes : « Si nos concitoyens anglais du Québec ne se sentent pas appartenir à notre nation, si beaucoup d'allophones y répugnent, si les autochtones s'y refusent, puis-je les y englober par la magie du vocabulaire ? L'histoire a façonné une nation française en Amérique ; par quelle décision subite pense-t-on la changer en une nation québécoise ?[20] »

À quoi tient, épistémologiquement parlant, cette « magie du vocabulaire » ? À la confusion entre le concept de nation et le concept d'État, entre communauté nationale et communauté politique, la première « privilégi[ant] avant tout une identité venue du passé, où la mémoire joue la fonction première, tandis que l'État est au premier chef un projet d'organisation collective qui vise à la constitution sans cesse reprise d'une société de droit[21] ». Non pas qu'entre

17. Voir à ce propos les travaux de Josée Legault, notamment « Les dangers d'une charte des droits enchâssée pour un Québec indépendant », *Philosophiques*, vol. XIX, nº 2, automne 1992, p. 145-155.
18. RC45 (OCIII584).
19. Dumont fait allusion à cette polémique dans ses mémoires. Voir RÉ239-241 (OCV425-427).
20. RC63-64 (OCIII596).
21. RC54 (OCIII589).

État et nation il n'existerait aucun lien, mais Dumont récuse le projet de fonder au Québec un État national, tout en espérant y « parfaire par la souveraineté une authentique communauté politique[22] ». Mais quelles seraient la langue et la culture « de convergence » de cette communauté politique ? La langue et la culture françaises : « Si culture de convergence il y a un jour, ce ne sera pas un composé de laboratoire ou de convention ; ce sera la culture française. Sinon, la question d'une communauté politique québécoise, souveraine ou provinciale, deviendra sans objet[23]. »

Dumont ne s'enferme-t-il pas dans une contradiction ? Car s'il est vrai, selon lui, que toute communauté politique suppose une culture de convergence, « des références culturelles auxquelles les individus s'identifient[24] », alors au nom de quoi les Québécois francophones refuseraient-ils de « converger » avec les Canadiens anglais, en s'identifiant à leur langue et à leur culture, qui, après tout, sont celles de la majorité au Canada ? Si, comme l'affirme Dumont, « l'échec de la communauté politique est une tragédie pour tout le monde », cet échec n'est-il pas imputable en partie aux Québécois eux-mêmes ? Le Canada ne forme-t-il pas pour ceux-ci une communauté politique en puissance, qui n'existera pour eux que pour peu qu'ils acceptent de se joindre à elle en convergeant avec la langue et la culture canadienne-anglaises ?

Mais ce qu'un tel raisonnement pro-fédéraliste présuppose implicitement, c'est, encore une fois, que les francophones ne forment qu'une minorité parmi d'autres, que des immigrants au sein du Canada, alors qu'ils en constituent un des deux peuples fondateurs[25]. N'était-ce pas là du reste l'enjeu fondamental de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme que coprésida, dans les années 1960, André Laurendeau, et dont Pierre Elliott Trudeau, une fois devenu premier ministre, s'empressa de « tabletter » le rapport ? Pour Dumont, de l'Acte d'Union au fiasco du lac Meech, le Canada a échoué à édifier une

22. RC64 (OCIII597).
23. RC67 (OCIII599).
24. RC67 (OCIII599).
25. Il faudrait accorder ici une place primordiale aux autochtones en tant que premiers habitants du territoire qui n'en furent pas moins exclus de l'acte de fondation politique du Canada. Il est vrai que les autochtones, sans préjudice de la légitimité de leurs revendications politiques actuelles, ne forment pas à proprement parler un peuple, car il existe de très nombreuses nations autochtones sur le territoire canadien.

véritable communauté politique qui eût permis au peuple francophone d'habiter, « dans l'égalité et la dignité, une même maison politique[26] ». Il s'agit pour lui non seulement d'un échec, mais d'une « tragédie pour tout le monde[27] ». Qu'eût-il fallu pour qu'une véritable communauté politique canadienne existât, pour qu'enfin les francophones trouvent au Canada leur assise politique ? Sans doute que le biculturalisme, et non pas le multiculturalisme, servit de socle à la refondation du Canada, comme l'avait désespérément espéré André Laurendeau[28]. Faute de quoi, les Québécois francophones n'avaient d'autre choix, pour persévérer dans leur langue et leur culture, que de se dire Québécois d'abord.

Qu'est-ce qu'un Québécois ? L'habitant, quelles que soient sa langue et sa culture d'origine, d'une province canadienne qui se nomme le Québec ? Ou un francophone du Québec, à ce point culturellement distinct d'un anglophone canadien que la sauvegarde et l'épanouissement de son identité nécessitent un État indépendant ? Force est d'admettre que nous ne le savons plus très bien aujourd'hui. Or c'est cette ambiguïté que Dumont a voulu tirer au clair dans *Raisons communes*, en tenant pour évident le fait que le projet de souveraineté du Québec, d'une communauté politique spécifiquement québécoise, concerne par-dessus tout le sort de la nation francophone.

L'AVENIR D'UNE COMMUNAUTÉ POLITIQUE QUÉBÉCOISE

Qu'en est-il, plus de vingt ans après la mort de Fernand Dumont, de cette communauté politique québécoise qu'il appelait de ses vœux ? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle est loin d'être acquise. En même temps que le poids démographique des francophones au Québec ne cesse de diminuer, le visage français de Montréal correspond moins à une réalité qu'il ne sert de plus en plus de masque à une anglicisation en douce[29], malgré la Charte de

26. RC57 (OCIII592).
27. RC58 (OCIII592).
28. Voir à ce sujet le témoignage d'André Laurendeau dans son *Journal tenu pendant la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Montréal, VLB éditeur, 1990.
29. Selon une étude réalisée par Jean Ferretti pour l'Institut de recherche en économie contemporaine (IREC), « le nombre de francophones sur l'île de Montréal est passé de 61,2 % à 52,4 % entre 1971 et 2011. Des projections avancent que le taux pourrait

la langue française, dont Dumont fut, avec Guy Rocher, le principal rédacteur. D'ailleurs, Rocher lui-même ne témoignait-il pas récemment de son inquiétude par rapport à la situation du français au Québec ? « Le Québec vit toujours une "crise linguistique", une crise larvée, une crise étouffée. Statistique Canada, organisme peu enclin au nationalisme québécois, vient de sonner ce qui pourrait être, devrait être, la fin de la récréation. Malgré la loi 101, 40 ans après sa proclamation, le français est en recul au Québec, que ce soit comme langue maternelle, comme langue d'usage ou comme langue parlée à la maison. Voici donc maintenant la crise linguistique chiffrée, et de forte manière[30]. »

On pourrait multiplier les observations semblables. Elles ne sont pas sans rapport avec le diagnostic très sévère que Dumont, au chapitre VI de *Raisons communes*, dressait sur l'état du français au Québec : « Le français, une langue en exil. » Je reviendrai plus loin sur ce diagnostic qui donne tout son poids à l'avertissement qu'il avait formulé deux ans plus tôt dans la conclusion de *Genèse de la société québécoise* : « La survivance ne cessera pas de requérir une constante vigilance, contrairement à ce qu'affirment certains avec une curieuse assurance[31]. »

Maintenant que la souveraineté, qui eût pu redonner un nouveau souffle à notre « miraculeuse survivance », paraît plus que jamais improbable, cette vigilance devient un impératif catégorique. Car si une culture de convergence est bel et bien en train de se constituer dans la métropole du Québec, à Montréal, ce n'est pas (en dépit de l'afflux de Français de France sur le Plateau-Mont-Royal…) la culture française, mais une culture métissée, mondialisée et surtout d'expression anglaise. Sans doute les Québécois des régions (comme on dit) continueront-ils pendant des décennies de parler français, mais ils risquent de le faire à l'intérieur d'un Canada où ils seront de plus en plus minoritaires et voués à terme à la dispa-

---

chuter à 47,4 % en 2031, voire à 43,3 % en 2056 » (« Québec peine à franciser ses immigrants », [En ligne], https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/761904/quebec-immigrants-francisation-loi-101-langue-commune).

30. Guy Rocher, « Il faut repenser la politique linguistique québécoise », *Le Devoir*, 19 août 2017.

31. GSQ335 (OCIII478). Soit dit en passant, c'est de cette « curieuse assurance » que me paraît relever l'optimisme linguistique du journaliste Michel C. Auger, qui prétend déboulonner le mythe du recul du français au Québec dans *25 mythes à déboulonner en politique québécoise*, Montréal, La Presse, 2018.

rition. Comme si le grand dessein de la Révolution tranquille de créer une société québécoise résolument française, moderne et tournée vers l'avenir, s'était vu rattrapé par le poids de l'histoire, donnant rétrospectivement raison au pronostic assimilationniste de lord Durham.

Encore une fois, Dumont ne remet pas en cause la nécessité de la Révolution tranquille. À lire les chapitres IV et V de *Raisons communes* – qui s'intitulent « Un peuple, nous ? » et « L'avenir d'une culture » –, on comprend plutôt que le problème réside pour lui dans l'orientation que celle-ci a prise, dans le refus du passé où elle s'est dévoyée. Car, écrit-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 ? Nous sommes redevenus, d'une certaine façon, "un peuple sans histoire"[32] ».

Que fut au fond la Révolution tranquille pour Dumont ? Dans un entretien qu'il accordait à la fin de sa vie autour de *Raisons communes*, il déclarait ceci : « On n'a pas construit de société nouvelle au cours de la Révolution tranquille […] celle-ci a été plutôt une période d'interrogation où l'on aura cherché, encore une fois, à reformuler notre situation, mais souvent en collant sur notre réalité des discours qu'on a empruntés ici ou là, à l'extérieur. De sorte qu'au fond la question reste entière[33]. »

Quelle question ? Celle, scandaleuse et terrible, qu'il soulève au début du chapitre V et qu'il vaut la peine de citer tout du long :

> Qui n'a songé, plus ou moins secrètement, à la vanité de perpétuer une telle culture ? Cet aveu devrait commencer toute réflexion sur l'avenir. Nous avons à répondre de la légitimité de notre culture, et plus ouvertement que nos devanciers. La plupart d'entre eux n'avaient d'autres ressources que de suivre la voie de la fatalité ; beaucoup d'entre nous, plus instruits, davantage pourvus de moyens financiers, disposent des moyens de quitter ce modeste enclos sans bruit ou avec fracas, exilés de l'intérieur ou de l'extérieur […] les privilégiés de la culture ont le loisir de se réfugier dans l'ironie ou la fuite. Mais, grandes ou petites, les cultures ne meurent pas d'une subite défection ou d'une brusque décision. Une lente déchéance, où des éléments se mélangent

32. RC104 (OCIII625).
33. TH300.

à ceux de l'assimilation : ainsi se poursuit, pendant des générations, l'agonie des cultures qui n'épargne que les nantis[34].

S'il est une chose que l'on ne saurait reprocher à Dumont, c'est bien d'user de la langue de bois. Au contraire, le miroir qu'il tend aux nantis, aux parvenus de la Révolution tranquille, est tel qu'il y a fort à parier que bien peu eurent le courage de s'y reconnaître et de répondre à l'exhortation qu'il leur adressait : « Refuser ou accepter que nos compatriotes soient engagés dans cette déperdition d'eux-mêmes, partager ou non avec eux la tâche de maintenir la valeur pédagogique de la culture : tel est le choix qui se dresse devant l'avenir[35]. »

Déperdition d'eux-mêmes… Comment ne pas juger outrancière pareille formule ? Depuis la Révolution tranquille, la culture québécoise n'a-t-elle pas démontré au contraire sa vitalité et son dynamisme en de nombreux domaines, de la littérature à la science, en passant par la chanson, la peinture et le théâtre ? Dumont le reconnaît volontiers, mais, précise-t-il, « la fécondité ne se mesure pas seulement à la qualité des fleurs de serre […]. Dans la vie quotidienne, la végétation est plus maigrichonne[36] ». Et c'est ce qu'il s'appliquera à montrer dans les chapitres VI et VII, à savoir, et plus fondamentalement, la gravité du mal dont souffre la culture québécoise.

LA CULTURE QUÉBÉCOISE SOUS SES HABITS NEUFS

D'abord, encore et toujours, la langue. La maîtrise de la langue française n'est pas pour Dumont un problème parmi d'autres, susceptible d'être résolu par des moyens techniques appropriés. Sa thèse est plutôt celle-ci : « Non seulement le destin du français est lié au processus de *prolétarisation* de notre collectivité, il le définit en un certain sens[37]. » Plus loin, il situera, en écho à *Genèse de la société québécoise*, l'origine de ce processus de prolétarisation dans l'assimilation forcée des « choses de l'industrie et de la ville » qui « avaient été nommées dans une langue doublement étrangère ». Tout en admettant qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse, Dumont est

34. RC93-94 (OCIII617-618).
35. RC94 (OCIII618).
36. RC78 (OCIII606).
37. RC125 (OCIII641).

néanmoins convaincu qu'« il y a eu au cours de notre histoire une rupture où la fermeté du langage s'est perdue », où la « culture commune s'est anémiée[38] ».

Ouvrons ici une parenthèse. Nul sans doute n'a témoigné plus éloquemment de cette anémie, de ce mal atavique, que Gaston Miron, qui fut l'ami de Fernand Dumont et que celui-ci s'efforça, alors qu'il ne lui restait lui-même que quelques mois à vivre, de réconforter au seuil de la mort[39] :

> Je dis que la langue est le fondement même de l'existence d'un peuple, parce qu'elle réfléchit la totalité de sa culture en signes, en signifiés, en signifiance. Je dis que je suis atteint dans mon âme, mon être, je dis que l'altérité pèse sur nous comme un glacier qui fond sur nous, qui nous déstructure, nous englue, nous dilue. Je dis que cette atteinte est la dernière phase d'une dépossession de soi comme être, ce qui suppose qu'elle a été précédée par l'aliénation du politique et de l'économique[40].

Il ressort des pages de *Raisons communes* qui portent sur l'état du français au Québec que la situation que Miron décrivait et dénonçait au milieu des années 1960, en pleine Révolution tranquille, n'a guère changé trente ans plus tard. « Depuis longtemps, écrit Dumont, notre langue se folklorise. Faute d'en exercer spontanément l'usage en bien des secteurs de la vie sociale, elle risque de devenir une aimable particularité assortie d'une législation[41]. »

Et qu'en est-il, un quart de siècle après *Raisons communes*, du français au Québec ? Le diagnostic ne demeure-t-il pas hélas pertinent ? La législation en question, c'est bien sûr la Charte de la langue française (loi 101), qui a contribué, pendant un certain temps, à la francisation du Québec. Ce qui, de toute évidence, n'est

---

38. RC148 et 149 (OCIII658). « Le *joual*, fait-il pertinemment observer, je parie que ce fut d'abord le compromis entre l'héritage du vieux langage et l'étrangeté des choses nouvelles. Si l'on voulait utiliser des catégories abstraites, c'est en ce sens que l'on devrait parler de *réification* d'un univers devenu chose étrangère par défaut de langage, d'*aliénation* dans une expression imposée de l'extérieur. » RC149 (OCIII658).
39. Voir RÉ248-249 (OCV433-434).
40. Datant de 1965, ce texte de Gaston Miron, « Notes sur le non-poème et le poème », figure dans son chef-d'œuvre, *L'Homme rapaillé*, Montréal, L'Hexagone, (1970) 1994, p. 111.
41. RC127 (OCIII642).

plus le cas aujourd'hui[42]. Mais que faudrait-il donc pour que la langue française au Québec revienne de son long exil, pour qu'elle soit enfin rapatriée ? « Il y faudra, écrit Dumont, plus que des solutions partielles : une ample prise de conscience de la population, une mobilisation des *raisons communes* » autour de la reconnaissance du français comme « instrument primordial du développement de l'économie, de la culture, de l'enseignement au Québec ». Il s'agit, ajoute-t-il, « de redonner à la collectivité l'emprise sur son monde ». Une emprise tout à la fois culturelle, politique et économique. « On doute du langage quand on n'est plus chez soi[43] », souligne-t-il de concert avec Miron, mais aussi avec le regretté André Belleau[44].

Que dire par ailleurs de « la crise du système scolaire » dont il scrute les symptômes au chapitre VII, sinon qu'elle est loin de s'être résorbée depuis. Malgré les discours lénifiants pour en justifier les pratiques, le système d'éducation québécois continue de s'embourber dans les réformes de programme et les improvisations pédagogiques de toutes sortes. De sorte que le portrait accablant que Dumont dresse du système scolaire québécois n'a, lui non plus, rien perdu de sa pertinence : « bric-à-brac de notions disparates », « foyer

---

42. Comme le faisait remarquer le journaliste Michel David, « on assiste à une constante progression du bilinguisme dans le réseau collégial français, qui est en voie de devenir un véritable cheval de Troie linguistique […]. Le phénomène n'est pas que montréalais. À Québec, où la population anglophone est d'à peine 1 %, le collège Saint-Lawrence déborde et doit refuser plus de la moitié des demandes, alors que les trois cégeps francophones ont perdu 13,5 % de leurs effectifs en quatre ans […]. Chaque année, quelque 4000 francophones et allophones passent du secondaire français au collégial anglais, soit l'équivalent d'un gros cégep, ce qui fait dire au mathématicien Charles Castonguay que le libre choix au cégep est un "suicide linguistique". Plus de la moitié des étudiants des cégeps anglais ne sont pas des anglophones. Est-ce bien le rôle du réseau français que de favoriser cette course au bilinguisme ? » (« Le cheval de Troie », *Le Devoir*, 23 juin 2017).
43. RC141 (OCIII653).
44. Dans un texte trop mal connu, André Belleau invitait naguère ses compatriotes québécois à « renoncer au plus vite à l'idéologie nationaliste de la conservation linguistique […]. Notre langue vit-elle dans une réserve comme certaines plantes ou certaines espèces menacées d'extinction ? Mieux vaut disparaître que vivre ainsi. Mieux vaut changer de langue et vivre en liberté que survivre dans une sorte de "Parc national linguistique" » (*Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 1986, p. 121). Dumont n'en croyait pas moins : « Nous n'avons pas à défendre notre langue comme on enferme quelque privilège dans une enceinte fortifiée ; ce serait justement la façon la plus efficace de l'étouffer, et nous avec elle. Premier symbole de notre servitude, le français doit devenir l'arme même de notre libération collective. » RC132 (OCIII646).

de confusion », « cirque culturel », « culture de cafétéria[45] ». Or une telle pétaudière est, selon lui, à mettre au compte non pas tant de méthodes d'apprentissage déficientes qu'à la conception de la culture dont elles s'inspirent. Loin de combattre le processus de prolétarisation, le système scolaire semble au contraire y contribuer en n'assumant pas sa fonction de distanciation. Alors qu'une véritable culture scolaire devait permettre à l'élève de sortir de la culture marchandisée dans laquelle il est plongé – *d'émigrer* en quelque sorte –, l'école québécoise demeure le plus souvent collée à son vécu.

Quel est, pour Dumont, le rôle primordial de l'école ? Elle devrait servir de médiation entre la culture première et la culture seconde, entre la culture comme milieu et la culture comme horizon. Un rôle indispensable au milieu culturel lui-même, puisque c'est en dessaisissant les esprits de l'actuel et du vécu que l'école peut en retour féconder la culture première et contribuer à l'élever jusqu'à la conscience des raisons communes, en inculquant aux futurs citoyens ce sens de la gratuité et de l'inutilité dont Dumont fait l'éloge plus loin au chapitre X – gratuité et inutilité auxquelles, ajouterais-je, l'hyperspécialisation que requiert le marché du travail fait de moins en moins de place. En outre, soumise à l'inertie bureaucratique, l'école québécoise échoue à atteindre la finalité première qu'avait fixée le rapport Parent, à savoir la démocratisation, puisque, sous de nouveaux déguisements, « la ségrégation, la sélection selon les privilèges sociaux prédominent toujours[46] ».

L'ÉTAT DE LA DÉMOCRATIE AU QUÉBEC

Dans les chapitres VIII et IX, Dumont revient, pour mieux l'étayer, sur son diagnostic initial, sur la « panne d'interprétation » qu'il signalait au commencement. Il le fait en centrant cette fois son attention sur le déplacement qu'a connu la question sociale au cours des dernières décennies et sur les principaux écueils auxquels se heurte l'avenir d'une démocratie sociale au Québec.

Comment à ses yeux la question sociale se pose-t-elle plus de trois décennies après la Révolution tranquille ? Si les problèmes

45. Voir RC153-157 (OCIII661-664).
46. RC161 (OCIII667).

sociaux demeurent en gros les mêmes – pauvreté, chômage, inégalités, exclusion, isolement –, ce qui a changé par contre c'est leur perception, plus précisément la difficulté que nous avons à les reconnaître et par conséquent à les résoudre. Cette difficulté tient à un certain nombre de facteurs qui ont pour effet de brouiller ou de fausser notre perception du social, parmi lesquels se distinguent en particulier les changements survenus dans la configuration des classes sociales au Québec. En effet, celles-ci ont été « chambardées » depuis les années 1960 : le prolétariat n'a pas disparu mais il a changé de visage, il ne s'identifie plus à la classe ouvrière et a perdu son unité et sa cohésion en se fragmentant en une multitude de petits emplois souvent précaires et marginaux. Quant à la classe moyenne, elle s'est polarisée entre, d'une part, une couche très scolarisée qui « jouit de privilèges et d'influences qui la rapprochent de la bourgeoisie des décideurs » et, de l'autre, « une masse d'occupations qui se rapprochent de celles du monde ouvrier[47] ». Enfin la bourgeoisie s'est elle aussi transformée structurellement, sans perdre pour autant sa cohésion. Au contraire, de plus en plus rattachée à « des tâches de gestion, d'information et de contrôle », elle s'est renforcée en même temps que ses lieux de pouvoir sont devenus plus opaques, en particulier du fait, comme on l'a vu, que le discours gestionnaire a « gagné tous les secteurs de la vie collective, de l'entreprise à l'État, en passant par l'université[48] ».

Quel est, dès lors, l'avenir de la démocratie sociale au Québec ? Comment parviendra-t-on à résoudre les obstacles que les stratégies de la société marchande ne cessent de dresser sur la route de la démocratie sociale ? À la lumière du chapitre IX, Dumont semble miser par-dessus tout sur « une revitalisation de la sociabilité » qu'il voit déjà à l'œuvre un peu partout à travers « la prolifération des groupes communautaires » et des « groupes d'entraide ». Pour lui, « la collectivité québécoise se reconstruit par le bas après avoir été secouée dans ses fondements. Alors que les utopies du Grand Soir ont fait long feu, cette utopie-là, beaucoup plus discrètement, gagne constamment du terrain[49] ».

Il n'en demeure pas moins que la marche en avant d'une telle utopie réclame aussi, selon lui, l'intervention de l'État, laquelle va

47. RC185 (OCIII684).
48. RC185 (OCIII684).
49. Voir RC199-207 (OCIII693-698).

de pair avec la réactualisation des grands idéaux de la Révolution tranquille, en particulier la *planification* et la *participation*, éclipsées par l'idéologie gestionnaire et la bureaucratie[50]. Mais Dumont n'est-il pas par ailleurs passablement critique par rapport à la Révolution tranquille ?

LA RÉVOLUTION TRANQUILLE : UN DÉFI À LA CONSCIENCE HISTORIQUE

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le lecteur éprouve quelque difficulté à saisir le sens de l'interprétation dumontienne de la Révolution tranquille, à ne pas y entrevoir une certaine ambiguïté, voire une contradiction. D'un côté, en effet, Dumont nous invite à renouer avec l'esprit de la Révolution tranquille, en concevant celle-ci, sinon comme un modèle, du moins comme un projet à réactualiser afin d'en accomplir la promesse, d'en réaliser l'achèvement. D'un autre côté, comme on l'a vu, il jette le discrédit sur la Révolution tranquille, dans la mesure où elle s'est faite à partir du refus du passé, plutôt qu'avec le souci de se réconcilier avec lui. Comment Dumont peut-il à la fois célébrer et condamner la Révolution tranquille ?

À ma connaissance, Dumont n'a jamais pris la peine de s'expliquer explicitement à propos de cette apparente contradiction. Toutefois, à y regarder de près, la contradiction s'éclaire dès que l'on prête attention à ce que met fondamentalement en jeu l'interprétation dumontienne de la société québécoise, à savoir la continuité d'une culture à travers l'histoire. À cet égard, il faut citer un long passage du chapitre X qui s'intitule « Un dépassement nécessaire ». Ce passage se lit comme suit :

> Au cours du siècle dernier, l'Église a imprimé sa marque sur notre société : de l'éducation à l'assistance, de la colonisation à l'organisation professionnelle, elle a fourni un squelette à une société impuissante à s'en donner un autre. Plus encore, le catholicisme a été l'un des traits distinctifs, le principal peut-être, de notre nationalité au point de se confondre avec sa culture. Il n'est pas étonnant qu'avec la Révolution tranquille l'Église se soit trouvée prise au piège de l'histoire. Une tout autre organisation sociale s'est mise progressivement en place ; l'État a amplement remplacé l'Église. L'organisation sociale étant modifiée. Reste la culture. Celle-ci est un héritage autrement plus

50. Voir RC189-190 (OCIII685).

complexe, plus difficile à transformer. *Il se pourrait que, au moment où elle semble disparaître, la culture que l'Église nous a façonnée au cours des temps nous laisse dans un tel état de dénuement et de désarroi, avec des cicatrices si profondes, qu'il soit indispensable, depuis que le pouvoir ecclésiastique s'est desserré, de voir les choses avec plus d'acuité que dans les polémiques passionnées d'hier*[51].

Autrement dit, si, d'un côté, en substituant au pouvoir de l'Église celui de l'État, la Révolution tranquille fut sans doute nécessaire et même bénéfique pour la société québécoise, elle n'en demeure pas moins, d'un autre côté, profondément problématique sur le plan de la culture. Pourquoi ? En raison de son rejet radical de la religion catholique, qui, vu le rôle capital que celle-ci avait rempli dans la culture canadienne-française, risque de compromettre le rapport du Québec moderne à sa propre histoire et à lui-même et, par là même, son avenir[52]. D'où la question que Dumont soulève un peu plus loin : « Au sortir d'un climat officiellement religieux, libérés que nous sommes de ses contraintes, est-ce le vide qui sera désormais au foyer de notre culture ou parviendrons-nous à instaurer un dialogue de valeurs pluralistes ? » Pour lui, cette question « commande toutes les autres[53] ». Et comme il le dira dans son dernier entretien, en 1996, elle « se pose aussi bien pour les incroyants que les croyants. Le catholicisme a été un élément fondamental de notre culture, un élément d'intégration. On peut le critiquer ou le regretter, c'est une constatation. Ce catholicisme faisant maintenant défaut, qu'est-ce qui va donner à notre culture sa faculté d'alimenter des idéaux et des solidarités ?[54] »

Soit dit en passant, une telle question rejoint celle que soulève l'incroyant Marcel Gauchet dans le contexte de la France contemporaine[55]. Quoi qu'il en soit, elle indique la raison première pour

51. RC222 (OCIII707-708). L'italique est de moi.
52. C'est sans doute parce que tous deux appréhendaient un tel danger que Gaston Miron et Pierre Vadeboncœur, conscients que le catholicisme avait forgé leur identité et celle du peuple québécois, ont toujours ménagé leurs critiques à son endroit, sans qu'ils soient pour autant croyants au même titre que Dumont. « Je fais partie d'une tradition où il y a des raisons ultimes. Elle m'a marqué et orienté toute ma pensée », écrivait Vadeboncœur dans l'un de ses derniers livres (*Essais sur la croyance et l'incroyance*, Bellarmin, 2015, p. 125).
53. RC225 (OCIII709).
54. TH325.
55. Voir notamment *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

laquelle Dumont conçoit la Révolution tranquille comme une entreprise inachevée et dont l'achèvement appelle un « dépassement nécessaire ». Sans l'accès au divin dont la société québécoise se croyait jadis assurée, sans référence partagée, qu'est-ce qui pourra permettre le dépassement nécessaire à l'existence de raisons communes ? Non pas que l'Église n'ait plus, à ses yeux, aucun rôle à remplir dans la société québécoise ; il souhaite au contraire que celle-ci « retrouve une présence dans les enjeux de ce pays[56] ». Une présence, mais non pas le pouvoir qu'elle détenait autrefois, lequel lui fut d'ailleurs préjudiciable, à elle-même aussi bien qu'à la société dans son ensemble. Et puis Dumont sait fort bien que, dans une société sécularisée comme l'est devenu le Québec, une telle présence ne pourra jamais rallier la majorité des esprits autour d'elle. Dès lors, que reste-t-il pour qu'adviennent des raisons communes, pour qu'une forme de transcendance demeure présente dans la vie collective ? Il reste, dit-il, « des valeurs plus difficiles à jauger[57] » et qui tiennent à la reconnaissance mutuelle des individus comme citoyens ; en un mot, il reste l'*éthique* : « là où, dit-il, les traditions font défection, l'éthique doit advenir[58] ».

L'éthique *doit* advenir. Car il s'agit là, faut-il le souligner, d'une espérance. Dumont est parfaitement conscient que « rien n'est assuré d'avance […] dans ce mouvement d'une transcendance qui n'est plus au-dessus de la collectivité mais qui est présente dans sa substance même[59] ».

Mais qu'est-ce qu'une transcendance qui ne serait plus au-dessus de la collectivité, mais dans sa substance même ? Cette question indique à elle seule l'ampleur du défi que représente aujourd'hui, et pour toute société, la recherche des *raisons communes*.

TOCQUEVILLE ET DUMONT : DE LA RELIGION À L'ÉTHIQUE

Avant de clore ce parcours de *Raisons communes*, je voudrais m'efforcer de prendre la pleine mesure d'un livre que l'auteur présente lui-même au départ comme un « bref essai de philosophie politique [sur] les *raisons communes* susceptibles d'inspirer le projet

56. RC222 (OCIII708).
57. RC225 (OCIII710).
58. RC243 (OCIII722).
59. RC214-215 (OCIII702).

d'une société démocratique[60] ». En effet, s'il est vrai que l'essai porte sur une société particulière, à savoir le Québec, il s'en faut de beaucoup que le problème fondamental qu'il soulève soit propre à la société québécoise. La question des « raisons communes » est au contraire aussi vieille que la démocratie elle-même. Dumont lui-même le signalait dans *Le Lieu de l'homme* quand il évoquait « l'extraordinaire portée sociologique et culturelle de la transition qui a conduit à la Cité où le pouvoir et les valeurs furent livrés aux débats publics[61] ». Car qu'est-ce que vivre en démocratie, sinon, pour emprunter encore une fois les mots de Hannah Arendt, « se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduites traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes[62] ».

En d'autres termes, dans une société démocratique où le consensus politique n'est plus garanti par une norme transcendante, celui-ci est constamment à refaire, avec le risque constant d'une rupture du lien social et d'une corruption de la société politique. N'était-ce pas là du reste le principal motif d'inquiétude de celui qui fut peut-être le plus grand penseur de la démocratie moderne, Alexis de Tocqueville, qui, dans *De la démocratie en Amérique*, écrivait que, « sans idées communes, il n'y a pas d'action commune et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social[63] » ?

Que deviennent en effet les hommes sans idées ou raisons communes ? Des *individus*. Or telle est bien, pour Tocqueville, la plus grande menace qui pèse sur la démocratie : l'individualisme et le despotisme qu'il est susceptible d'engendrer, un despotisme d'un genre nouveau, « plus étendu et plus doux » que les despotismes anciens, et qui « dégraderait les hommes sans les tourmenter[64] ».

---

60. RC13 (OCIII563).
61. LH46 (OCI16).
62. *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 185.
63. *De la démocratie en Amérique*, vol. 2 (1840), première partie, chapitre II, Gallimard, La Pléiade, 1992, p. 519.
64. *De la démocratie en Amérique*. Les grands thèmes, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, p. 346.

Dans *Raisons communes*, Tocqueville n'est cité qu'une seule fois dans une note de bas de page[65], alors que, comme on l'a vu, il figure en bonne place dans *L'Avenir de la mémoire*. Reste que « l'homme universel » que Dumont fustige au chapitre IV[66], cet homme débarrassé du *fardeau* de la politique et dont la liberté ne se mesurerait plus qu'à l'aune de son bonheur privé et des droits de la personne, cet homme-là n'est pas sans rappeler celui dont Tocqueville craignait la multiplication sous l'effet de ce qu'il appelait « l'individualisme[67] » et qu'il définissait comme « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même[68] ».

Tocqueville se heurtait toutefois à un problème considérable, à savoir que cet individualisme-là procède du mouvement même de la démocratie moderne, fondée sur le principe de « l'égalité des conditions ». Comment un tel principe contribue-t-il au développement de l'individualisme ? En gros, en inculquant dans l'esprit du citoyen l'idée que la réalisation de cette égalité s'accomplit mécaniquement – par l'action de ce qu'Adam Smith appelait « la main invisible » –, de sorte que l'égalité des conditions, c'est-à-dire le principe même de la démocratie moderne, ne nécessiterait aucune participation de la part de l'individu, qui pourrait dès lors faire fi de l'intérêt général pour ne s'occuper que de ses intérêts privés, avec pour résultat de le rendre de moins en moins sensible à la « grande société » et aux inégalités qu'elle génère.

Pour contrer cette menace, pour pallier les effets pervers de l'individualisme, Tocqueville prônait une théorie de l'association fondée sur la notion de « l'intérêt bien entendu » inspirée de son

65. RC216 note 1 (OCIII703).
66. RC86-87 (OCIII612-613).
67. Il est vrai que, de son côté, Dumont ne juge pas l'individualisme contemporain de façon entièrement négative. Il y pressent même « une quête de l'authenticité que les temps anciens n'ont probablement pas connue ». Reste que l'authenticité qu'il a en vue n'a rien à voir avec l'idéal moral de l'individu désaffilié, mais vise au contraire – en accord avec le « personnalisme communautaire » de son maître Emmanuel Mounier – « une revitalisation de la sociabilité » qu'il voit à l'œuvre notamment dans « la prolifération des groupes communautaires ». RC203 (OCIII695).
68. *De la démocratie en Amérique*. Les grands thèmes, *op. cit.*, p. 242.

expérience américaine[69]. En effet, durant son séjour aux États-Unis, il avait constaté que les institutions politiques américaines étaient conçues de manière à « multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres[70] ». Ainsi avait-il cru trouver dans l'association et « l'intérêt bien entendu » un moyen de lutter contre la tendance individualiste des sociétés démocratiques modernes et de sauvegarder ainsi leur dimension proprement politique, mise en péril par ce qu'il nommait « le pouvoir social[71] » – ce que, un siècle plus tard, Hannah Arendt appellera tout simplement la *société*, « forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus[72] ».

Toutefois, force est de se demander si Tocqueville n'a pas jugé « l'intérêt bien entendu » insuffisant pour échapper aux dangers de l'individualisme, étant donné l'importance qu'il attribuait à la religion en démocratie, lui qui était pourtant incroyant[73]. Pourquoi Tocqueville considérait-il la religion comme nécessaire en démocratie ? Vaste question qui a suscité de nombreuses réponses. Je m'attarderai ici sur celle, particulièrement subtile et éclairante, que propose Pierre Manent dans son article « Christianisme et démocratie[74] ».

---

69. Voir *De la démocratie en Amérique*, vol. 3, partie 2, chapitre VIII : « Comment les Américains combattent l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu ».
70. *De la démocratie en Amérique*. Les grands thèmes, *op. cit.*, p. 249. Notons que cette dépendance réciproque des citoyens qu'invoque Tocqueville à partir de l'observation du fonctionnement de la démocratie américaine de son temps recoupe l'idée que renferme la citation de Montesquieu que Dumont a placée en exergue de *Raisons communes :* « Les législateurs de la Chine […] voulurent que les hommes se respectassent beaucoup, que chacun se sentît à tous les instants qu'il devait beaucoup aux autres, qu'il n'y avait point de citoyen qui ne dépendît, à quelque égard, d'un autre citoyen. Ils donnèrent donc aux règles de la civilité la plus grande étendue » (*De l'esprit des lois*, livre XIX, ch. XVI).
71. *Ibid.*, p. 342.
72. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 57.
73. « Je ne suis pas croyant, ce que je suis loin de dire pour me vanter, mais tout incroyant que je sois, je n'ai jamais pu me défendre d'une émotion profonde en lisant l'Évangile », écrivait Tocqueville dans un passage d'une lettre à Gobineau cité par Jean-Louis Benoît. « Tocqueville : l'homme et la religion, le fait religieux et la société » Conférence prononcée le 9 octobre 2007. jeanlouisbenoit.hautetfort.com/media/00/01/1802505073.doc.
74. « Christianisme et démocratie. *Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou sur l'histoire religieuse de la politique moderne* », dans *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 2007, 435-464.

Pour Manent, Tocqueville était sans doute convaincu, comme bien d'autres penseurs de son temps, des bienfaits politiques de la religion. Sauf qu'il se heurtait à une difficulté particulière en ce qui concerne la démocratie américaine, à savoir que, si l'utilité politique de la religion reposait autrefois sur une « différence de classe » entre « une plèbe croyante ou même superstitieuse » et un « patriciat incrédule » qui pouvait utiliser les croyances sincères de celle-ci, il n'en va plus de même en ce qui concerne la démocratie américaine, où tous les citoyens quels qu'ils soient, et sans qu'ils aient nécessairement « foi dans leur religion », conçoivent la nécessité de la religion pour le « maintien des institutions républicaines », au point de laisser « dans une pénombre propice ce qu'il croit vraiment ». En quoi le citoyen américain ferait preuve d'« une absence générale de rigueur intellectuelle[75] », qui serait la nécessaire rançon de la condition démocratique moderne. Mais plus encore, selon Manent, Tocqueville défendrait la nécessité de la religion en démocratie parce qu'elle « dit *quelque chose* sur l'homme » et qu'elle « limite l'arbitraire de la volonté démocratique, de la souveraineté démocratique, en représentant à celle-ci que de l'homme on ne peut faire n'importe quoi[76] ».

Un tel argument est irréductible à la fonction utilitaire de la religion. « J'ai pensé un moment, avoue Jean-Claude Eslin, que le point de vue tocquevillien [sur la religion] était sociologique, ou politique. En fait il touche au cœur de sa philosophie […]. On penserait aisément, selon la conception commune, que la religion pour Tocqueville *comble* le vide humain. Il vaudra mieux dire qu'elle *creuse* davantage l'âme humaine, le désir humain[77]. »

Ce « creusement », ou cet approfondissement, Eslin l'assimile à l'« élément tragique » de la pensée tocquevillienne[78]. Si, par-delà tout argument fonctionnaliste ou utilitariste, la religion se révèle pour Tocqueville nécessaire en démocratie, c'est parce que, souligne Eslin, « la "place vide" du divin, la place vide des commandements de Dieu, fût-ce à titre de formule vacante, doit rester marquée,

75. *Ibid.*, p. 451 et 452.
76. *Ibid.*, p. 460.
77. Jean-Claude Eslin, « Tocqueville : religion et modernité politique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 89, nº 1, 1995, p. 33.
78. *Ibid.*, p. 35.

comme la forme de volontaire non-appropriation de la totalité du pouvoir[79] ».

Ainsi la religion serait-elle essentiellement requise en démocratie, « fût-ce à titre de formule vacante », afin de ménager en chaque homme une « place vide », ce que Dumont, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, appelle « l'absence ». Dans la mesure où elle maintient l'homme dans la conscience de son insuffisance, la religion l'empêcherait de se refermer sur lui-même et de devenir l'individu borné et satisfait dont Tocqueville craignait la multiplication « dans les siècles démocratiques ».

Qu'advient-il, presque deux siècles après *De la démocratie en Amérique*, de la conscience de cette insuffisance ? La religion est-elle toujours en mesure de sauvegarder la « place vide », la place de « l'absence » ? Il semble que, pour Dumont lui-même, elle ne le puisse plus. C'est du moins à une telle conclusion que me paraît conduire la « souveraineté de l'éthique » que celui-ci invoque à la fin du chapitre X de *Raisons communes*, afin d'assurer « la présence de la transcendance » dans une société qui prétend pouvoir exister sans elle et fonctionner uniquement selon sa logique immanente[80].

Il me paraît inutile d'insister sur l'« élément tragique » de la pensée de Fernand Dumont, sinon pour le dissocier de toute forme de moralisme. Pas plus que Tocqueville, Dumont n'est moraliste, le moralisme n'étant pour lui qu'« une morale fabriquée de haut, bricolage de principes absolus qui, sous prétexte de nous guider, ne serait qu'une façon d'apaiser l'angoisse de notre finitude et notre soif de transcendance[81] ». Les « raisons communes » auxquelles Dumont en appelle témoignent plutôt de l'« *intention* éthique » qui anime toute sa pensée. Qu'est-ce à dire ? « Si […] l'on veut donner à l'intention éthique toute sa portée, écrit-il, il faut en admettre la projection dans la dynamique d'ensemble de l'existence personnelle et collective[82]. » En quoi consiste au juste une telle projection ?

79. *Ibid.*, p. 29.
80. RC225-227 (OCIII710-711).
81. « Situation de l'éthique », dans SC186 (OCII475).
82. SC186 (OCII475). Soit dit en passant, il n'est sans doute pas indifférent que Dumont utilise le mot éthique, de préférence à celui de morale, pour qualifier son intention. « La morale, disait Schelling, pose un commandement qui ne s'adresse qu'à l'individu, et n'exige que l'absolue personnalité ; l'éthique pose un commandement qui suppose une société d'êtres moraux et qui assure la personnalité de tous les individus par ce qu'elle

L'INTENTION ÉTHIQUE

De nos jours, il est beaucoup question d'éthique, comme si l'on cherchait, faute de « raisons communes » justement, à fixer des règles et des normes de conduite universelles pour des individus devenus pleinement autonomes. C'est ce qui, entre autres motifs, justifie un Marcel Gauchet de juger le retour de l'éthique comme « hautement problématique[83] ». Pour le philosophe français, derrière l'individualisation qui procède de l'éclipse conjointe du religieux et du politique, se joue une individualisation d'un autre ordre, « une individualisation radicale des horizons existentiels », telle que les normes régissant les rapports entre les individus – le domaine propre de l'éthique – doivent dorénavant être définies entre eux. Mais tout le problème consiste à déterminer de telles normes. À cet égard, bien qu'il reconnaisse le mérite de « la problématique communicationnelle » (il songe sans doute, sans le nommer, à Habermas), selon laquelle ce qui « oblige les individus ne peut naître que de l'accord des individus », Gauchet ne croit pas qu'une telle problématique soit d'un grand recours dans le contexte d'individualisme extrême de la démocratie contemporaine, où « plus rien […] de ce qui est au dehors et au-dessus de soi ne donne sens à l'existence », où « le sens est à construire singulièrement. Il ne se livre ni dans l'appartenance concrète, ni dans l'universalité abstraite[84] ».

Non pas qu'il n'existerait plus désormais que des horizons individuels ; ce que Gauchet soutient plutôt, c'est que les horizons individuels sont désormais « disjoints » des horizons collectifs. « Quoi que je fasse au-dehors, j'ai à m'en expliquer au-dedans selon d'autres critères. C'est une seconde scène qui s'ouvre, où, pour la première fois, l'existence individuelle se trouve intégralement autonomisée comme domaine ayant sa fin en lui-même et n'ayant d'autre horizon que lui-même – à côté du domaine de la coexistence[85]. »

Que penser de cette thèse d'un point de vue dumontien ? La disjonction entre les horizons individuels et les horizons collectifs mise en relief par Gauchet n'évoque-t-elle pas celle que Dumont

---

exige de chacun d'eux » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1976, p. 305).

83. « Religion, éthique et démocratie », dans *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p. 190.
84. *Ibid.*, p. 191.
85. *Ibid.*, p. 192.

appréhendait entre deux histoires, celle du sens comme *événement* et celle du sens comme *avènement* ? Ne recoupe-t-elle pas une idée-force du *Lieu de l'homme*, selon laquelle la crise de la culture moderne réside dans l'élargissement de la distance entre la culture comme milieu et la culture comme horizon, distance qui « ne saurait être infinie » sans que se rompe « la dialectique de l'événement et de l'avènement » constitutive de toute culture et de toute conscience ? Pour Dumont, comme j'y ai déjà longuement insisté, c'est la possibilité même de cette dialectique qui se trouve compromise avec la liquidation des traditions et l'extension corrélative de « l'Organisation[86] », avec ce qu'il désignera plus tard, dans les années 1980, comme une « institutionnalisation généralisée » de la culture. Dans son chapitre du *Lieu de l'homme* intitulé « L'organisation et la subjectivité », il observait déjà que les organisations, loin de « se borne[r] à déterminer tout le secteur proprement *public* de la vie collective [...], contribuent indirectement à définir l'espace plus vaste où les hommes d'aujourd'hui doivent chercher à inventer de nouvelles relations les uns avec les autres[87] ».

En quoi *l'organisation* contribue-t-elle à définir cet espace que Gauchet désigne lui-même comme le « domaine de la coexistence » ? En ceci, explique Dumont, que, tout en disqualifiant la culture comme *a priori*, l'organisation prétend, en vertu de sa propre densité empirique, produire une nouvelle culture et, en même temps, le sens même de cette nouvelle culture. Mais toute la question est de savoir si l'homme peut se satisfaire d'une culture produite. Peut-il y avoir un sens de la production ? À première vue, il y en a un : la consommation, puisqu'« il faut non seulement fabriquer des produits, mais fabriquer les nouveaux rapports avec le monde que supposent ces nouveaux produits [...]. La culture resurgit comme exigence et souvent comme sous-produit de l'organisation ; elle ne descend plus sur l'existence comme un avènement préalable à nos conduites », mais est « exigée par l'organisation qui, dans sa source, se veut uniquement dépendante de ses propres impératifs[88] ».

86. Rappelons que, par « organisation », Dumont entend la « cohésion des rôles et des conduites en des ensembles de plus en plus vastes dont l'arrangement ne relève pas de schémas fournis par un héritage culturel communément accepté, mais de stratégies, de calculs et de plans ». LH192 (OCI105).
87. LH203 (OCI112).
88. LH194-195 (OCI107).

Toutefois, en même temps qu'ils engendrent le conformisme et ce repliement sur soi qui, déjà au milieu du XIXe siècle, inquiétaient tant Tocqueville, ces impératifs de l'organisation (la production et la consommation) suscitent aussi, selon Dumont, « une secrète angoisse qui éclate périodiquement en des critiques radicales et impuissantes[89] ». Quel est le siège de cette « secrète angoisse », sinon la « seconde scène » dont parle Gauchet, celle où, à côté du domaine de la coexistence, l'existence individuelle n'aurait d'autre horizon qu'elle-même ? Mais cela ne revient-il pas, d'un point de vue dumontien, à souligner l'impasse d'une subjectivité qui, soumise aux impératifs de l'organisation, cherche désespérément une issue au-dehors, en « pressent[ant] constamment le danger de couler dans les abîmes du moi[90] » ? Autrement dit, la liberté dont disposerait l'individu contemporain sur la « seconde scène » ne serait-elle pas une liberté toute négative ? « C'est, souligne encore Dumont, sur l'individu – et sur un individu trop autonome, trop à distance d'autrui, trop conscient de sa vague profondeur et de sa vague irréductibilité aux autres – que porte la tâche immense et impossible de se donner à la fois une culture et une société[91]. »

Et l'on pourrait ajouter : une morale… D'où la tentation du « moralisme » que j'évoquais précédemment. Tentation d'apaiser « l'angoisse de notre finitude et notre soif de la transcendance » en recourant à une morale où, dépouillé de ses appartenances, le sujet est défini comme un sujet en général, comme un *sujet épistémique*. Mais comment sortir de ce que Dumont appelle la *généralisation* ? Comment empêcher le « reflux de l'éthique vers la régulation, au point où elle semble se réduire à une technique parmi d'autres[92] » ? En considérant l'éthique non pas comme un domaine du savoir,

89. LH207 (OCI114).
90. LH207 (OCI114). Ce naufrage dans les abîmes du moi n'est pas sans rappeler ce que Hannah Arendt appelait de son côté la « désolation », laquelle « se produit lorsque, tout à moi-même, mon propre moi m'abandonne […]. Ce qui rend la désolation si intolérable, précise-t-elle, c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude, ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la présence confiante et digne de foi de mes égaux. Dans cette situation, l'homme perd la foi qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps » (*Les origines du totalitarisme, tome 3 : Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 228-229).
91. LH207 (OCI114-115).
92. SC189 (OCII478).

comme une science, mais comme une « intention ». De cette intention éthique, Dumont se refuse à fournir une définition formelle car, dit-il, « comme pour toutes les intentions, c'est une phénoménologie qu'il faudrait déployer[93] ». Une phénoménologie ? Prenons le mot en son sens premier, en tant que description et analyse des phénomènes qui apparaissent à la conscience. Ce qui apparaît éthiquement à la conscience, c'est l'intention de « créer un univers commun où advienne une compréhension entre les personnes, les groupes, les sociétés » ; c'est le mouvement d'*universalisation* à l'œuvre « dans la dynamique d'ensemble de l'existence personnelle et collective », là où, « voué à la lecture des conjonctures », l'agent de l'universalisation, le sujet responsable, « investit ses désirs et […] compromet sa responsabilité », et là où, « envers autrui, il n'a pas la ressource de l'entraîner par la théorie ou les règles de la méthode », mais « est obligé d'invoquer un dépassement, celui des valeurs auquel il adhère, une transcendance dont il n'est, à la limite que le témoin[94] ».

L'intelligence de ce mouvement d'universalisation, Dumont la doit sans doute à sa lecture précoce de Maurice Blondel, pour qui « la vie humaine est une métaphysique en action » dont « l'ouverture radicale […] ne saurait être comblée par le jeu des concepts[95] ». Pas même par le concept de Dieu. Car Dumont n'identifie pas nécessairement cette « ouverture radicale » à Dieu ; il va même jusqu'à affirmer que cette transcendance, « il n'est pas indispensable à l'éthique de la nommer », mais qu'elle est « ce devant quoi l'homme se tient quand il avoue sa finitude, quand il consent à la tâche indéfinie de s'en affranchir[96] ».

---

93. SC184 (OCII474).
94. SC185 (OCII474-475).
95. Maurice Blondel, cité par Dumont, RÉ66 (OCV266).
96. SC198 et 185 (OCII484 et 475). Il s'agit en effet d'« une tâche indéfinie », ce qui explique pourquoi – comme on le verra mieux plus loin –, réfléchissant sur la possibilité de convertir la transcendance religieuse en positivité éthique, Dumont, dans *L'Institution de la théologie*, se refuse à trancher abstraitement en faveur du croyant Paul Valadier contre le non-croyant Marcel Gauchet. Reste que la transcendance qu'invoque Dumont est rigoureusement de même nature que celle dont parle Valadier dans le passage suivant : « Si, par transcendance, on entend un principe dynamique, une ouverture sur plus grand que soi, une place vide qui constitue une faille dans le corps social, l'empêchant ainsi de clore ou de boucler sur soi, si elle devient ce qui pousse une société à la non-répétitivité ou à la sortie de l'enfermement sur soi, si elle est puissance agissante dans les esprits, principe de négativité à l'œuvre devant toute clôture ou toute réalisation sociale prétendument dernière, on aperçoit que, même sans référence reli-

Telle est donc la situation dans laquelle se trouve aujourd'hui l'éthique, qui, admet-il, « a peine à s'incarner dans des situations de politique et de culture[97] ». Il appartient pourtant aux hommes de ce temps de lui conférer une forme politique et culturelle. Politique, parce que, « davantage que l'instauration de la rationalité », la politique est « constitutive d'une communauté humaine », laquelle rend elle-même possibles ces « droits de l'individu » dont s'enorgueillissent nos démocraties. Culturelle, parce que la culture non seulement est une « régulation » de la vie collective, mais constitue une « pédagogie », « un héritage éthique d'autant plus concret que les cultures sont plurielles », qu'elles « sont des *éthos*, des éthiques incarnées », que la politique elle-même suppose[98].

Cela dit, Dumont ne nie pas que nous ayons aujourd'hui besoin d'une « morale réflexive », mais il craint qu'un tel besoin occulte ce qui le conditionne, que la morale réflexive se substitue au champ plus vaste de l'éthique, aux raisons communes[99]. Car, si la quête morale est exigée par « l'effritement de l'éthos, par l'éclatement des cultures, des religions, des traditions, des opinions[100] », alors il est vain de concevoir cette quête en faisant abstraction des conditions qui ont rendu sa recherche nécessaire, en plaquant artificiellement une morale sur la vie collective et individuelle, ce qui, encore une fois, confine au moralisme sinon au juridisme. Il faut plutôt reconnaître, en toute humilité et en toute lucidité, que « notre époque est au printemps de l'éthique », et que nous « avons peu de réponses », mais que « l'urgence est là, de la manière la plus lancinante[101] ».

---

gieuse explicite, sans reconnaissance officielle d'une ou de religions, aucune société vivante et ouverte ne peut se dispenser de cette référence » (*Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007, p. 281-282).

97. SC194-195 (OCII482).
98. SC187 et 188 (OCII476-477). Notons que la critique dumontienne de « l'homme universel » et du « droit abstrait » de la Déclaration de 1789 – telle qu'elle se déploie dans « Droit et utopie : la Déclaration des droits de l'homme » C229-242 (OCI575-584) – n'est pas sans évoquer l'objection fondamentale que Hannah Arendt opposait aux droits de l'homme. Réduit à « l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme », à l'universalité générique de « ceux qui ont perdu toute qualité politique distincte et qui sont devenus des êtres humains et rien que cela », le juif des camps avait « précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable » (*L'impérialisme*, 2e partie de *The Origins of Totalitarism*, trad. française, Paris, Fayard, coll. « Points », 1984 [1951], p. 288 et 291).
99. Voir SC189 (OCII477).
100. SC189 (OCII477).
101. SC197 (OCII484).

Quelle urgence ? Celle, bien entendu, des « raisons communes ». Mais ne va-t-elle pas de pair avec une autre urgence qu'il évoquait à la fin de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* : celle de l'interrogation, une interrogation capable d'« ébranler enfin le positivisme qui règne encore dans les sciences humaines[102] » ? Chez l'homme de foi qu'était Dumont, cette interrogation empruntait le chemin, apparemment impraticable de nos jours, de la théologie, elle-même aux prises avec le défi de la culture moderne, avec le déracinement de la culture.

102. SC197 (OCII484).

Quatrième partie

Une théologie au risque de la culture

Chapitre XIV

Le sens d'une recherche chrétienne

La foi est un pari sur l'existence tout entière, des actes les plus humbles aux choix les plus déchirants.

FERNAND DUMONT[1]

Fernand Dumont était croyant ; il *croyait* en Dieu, sans *savoir* si Dieu existe. Car il importe de rappeler ce truisme : croire, ce n'est pas savoir. De même que la raison a la liberté de s'ouvrir, ou de se clore, à ce que lui donne à penser au-delà de ses limites, de même la foi ne peut qu'inciter la raison à se prêter à un plus vaste exercice, sans en garantir le résultat. Telle est la leçon essentielle que le jeune Dumont aura retenue de sa lecture de Maurice Blondel, « soucieux de demeurer sur le terrain de la philosophie et de ne pas conclure de l'appel de l'infini à l'existence de la Révélation[2] ». Comme son maître, Dumont tenait à l'autonomie de la philosophie.

Mais autonomie ne veut pas dire opposition à ce par rapport à quoi l'autonomie est autonome. Elle commande plutôt la délimitation réciproque entre deux domaines, en l'occurrence la philosophie et la théologie, lesquelles, sans être incompatibles, n'en

1. IT54 (OCIV195).
2. IT246 (OCIV372).

possèdent pas moins leur logique propre. N'est-ce pas du reste ce que, dès la fin du XVIIIe siècle, Emmanuel Kant laissait entendre par sa célèbre formule : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance » ? Mais pourquoi faire une place à la croyance, à la transcendance ? Afin que l'homme puisse penser sa condition, la juger, l'interpréter, répond Dumont, qui ira jusqu'à poser l'exigence d'une nouvelle théologie de l'histoire, comprise non plus comme celle d'un Dieu-Providence faisant son chemin dans l'histoire, mais comme l'annonce d'un avènement qui a déjà eu lieu, d'une advenue qui court toujours le risque de ne pas être reçue parce qu'elle est d'abord une relation, parce qu'elle témoigne de l'infini de la relation, d'une « foi partagée ».

Docteur en théologie, Fernand Dumont a beaucoup écrit sur la religion, des dizaines d'articles ainsi que trois livres : *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, *L'Institution de la théologie* et, à la fin de sa vie, *Une foi partagée*. Ainsi la religion, et par-dessus tout celle qu'il avait reçue en héritage, fut-elle un thème constant de sa réflexion, si ce n'est le plus crucial, non seulement parce que son premier essai, paru en 1964, et son dernier, paru en 1996, portent tous les deux sur la religion, mais parce que le doute, qui fut, avec la foi qu'il gardait vivante, le moteur de sa pensée, tire son origine de la crise religieuse de ses quinze ans et du « débat incessant avec Dieu » qu'elle inaugurait[3].

Cela fait-il de Fernand Dumont un *penseur chrétien* ? L'expression est piégée à force d'être équivoque. Les livres ou les articles qui ne relèvent pas du volet « études religieuses » de son œuvre, c'est-à-dire la majeure partie, ne font à peu près aucune allusion à sa foi chrétienne, à telle enseigne qu'un lecteur du *Lieu de l'homme* qui ignorerait tout de son auteur trouverait difficilement dans ce livre de quoi se persuader qu'il a affaire à un croyant profondément engagé dans son Église. Et pourtant, comment nier que la foi chrétienne irrigue en profondeur la pensée dumontienne ? Non que celle-là serve subrepticement d'assurance à celle-ci, qu'elle en garantisse secrètement les étapes et la destination. Ce serait faire fi du caractère tragique de sa foi, qui, comme celle de Pascal ou de Kierkegaard, ne reculait devant aucune objection ni ne s'accommodait d'aucune consolation. Cette foi intrépide confère toutefois à la démarche intellectuelle de Dumont une physionomie particulière,

3. Voir RÉ47 (OCV249).

qui ne devrait pas susciter la suspicion des incroyants, pour autant qu'ils soient prêts, eux aussi, à reconnaître les croyances et les préjugés qui les habitent, et sans lesquels ils n'auraient guère à nous dire. Comme le déclarait un philosophe contemporain : « Philosopher, c'est penser plus loin qu'on ne sait. » Et le même philosophe, pourtant athée et matérialiste, ne répugnait pas à confesser sa « fidélité » aux valeurs du christianisme, dont nous avons besoin, disait-il, « pour subsister d'une façon qui nous paraisse humainement acceptable ![4] »

Fidèle aux mêmes valeurs, Dumont avait cependant gardé la foi qui les avait inspirées, sans pour autant fonder la légitimité de celle-ci sur quelque supériorité métaphysique de la théologie : « Nous ne sommes plus au moyen âge ; désormais, la théologie ne dispose d'aucun poste précis dans la hiérarchie du savoir. Elle est confrontée avec la culture tout entière ; et sa pertinence dans la culture, il lui faut la chercher au plus creux, à ses risques et périls[5]. »

Tel est le sens même de cette « recherche chrétienne » dont Dumont fixait les paramètres dans un article de jeunesse qu'il évoque en ces termes dans ses Mémoires :

> Dans le numéro de mai 1949, avant les épreuves du baccalauréat, la rédaction de la *Nouvelle Abeille* posait la question suivante à quelques finissants : « À votre avis, quelles sont les tâches qui s'offrent à ceux qui, pour une raison autre que l'argent et le confort, s'engagent dans la profession que vous avez choisie ? » Pour ma part, j'écrivis un long article intitulé « Dimensions d'une recherche chrétienne ». J'y esquissais un vaste programme de travail sur la situation du christianisme, la critique des sciences et, bien entendu, la culture, en soulignant que je ne préjugeais pas de ma participation… Tout cela reposait sur des connaissances superficielles ; mais, ma foi, je n'ai pas trop perdu de vue, depuis plus de quarante-cinq ans, les préoccupations exprimées maladroitement dans ce texte[6].

Que Dumont n'ait pas perdu de vue ses préoccupations de jeunesse relatives à la culture et à la critique des sciences, c'est ce que les chapitres précédents auront, il me semble, suffisamment montré. Il me reste maintenant à rendre compte de la manière dont il s'est acquitté de la première partie de son programme de travail, celle qui

4. André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 463 et 468.
5. IT210 (OCIV).
6. RÉ71 (OCV270).

concerne « la situation du christianisme » et que je n'ai fait jusqu'ici qu'entrevoir. À cette fin, je suivrai l'ordre chronologique de publication des trois volumes que comportent ses « études religieuses ».

Chapitre XV

Enraciner la foi chrétienne

[…] il s'agit moins de sortir de la crise religieuse que d'en approfondir sans cesse les implications. Peut-être cela tient-il d'ailleurs à la nature profonde du christianisme.

FERNAND DUMONT[1]

À l'exception de son premier recueil de poèmes *L'Ange du matin*, paru en 1952, et de *L'Analyse des structures sociales régionales*, une monographie écrite en collaboration avec son ami Yves Martin, *Pour la conversion de la pensée chrétienne* est le premier livre de Fernand Dumont, son premier essai personnel[2]. Qu'il fût consacré à la « pensée chrétienne » n'a rien au fond de bien étonnant, vu la place qu'occupaient la foi et l'engagement religieux dans sa vie. Que l'ouvrage paraisse en 1964 n'a pas non plus de quoi étonner, attendu que Dumont s'inscrivait pleinement à l'époque « dans un mouvement de fond déjà important, mais qui ira en s'amplifiant pour dénoncer la dérive dans laquelle la religion chrétienne et sa théologie en sont venues à se retrouver par rapport

1. PCPC233 (OCIV143).
2. Réédité en France en 1965 par la maison d'édition Mame, le livre fut amputé par l'éditeur des quelques pages où il était question du catholicisme québécois. Ce qui, soulignera Dumont dans ses Mémoires, était une façon de « me rappeler, une fois de plus, que mon pays est périphérique et qu'en conséquence, pour s'adresser à des gens qui pensent vivre d'emblée dans l'universel, on doit faire oublier la contrée marginale où l'on pense. » RÉ125 (OCV321).

aux questions avec lesquelles étaient aux prises les hommes et les femmes de son temps[3] ».

En 1964, on est en effet au beau milieu du concile Vatican II, où le catholicisme romain s'est lui-même engagé dans une démarche, sinon de conversion, du moins de *rajeunissement*[4]. On est aussi, au Québec, en pleine Révolution tranquille, au cours de laquelle le catholicisme allait perdre, en l'espace de quelques années, son ascendant idéologique sur la société québécoise[5]. Devant une crise religieuse dont il perçoit aussitôt l'ampleur et la profondeur, Dumont éprouve donc le besoin, sinon l'urgence, de « convoquer » ses coreligionnaires afin qu'ils s'engagent avec lui dans la « conversion de la pensée chrétienne », afin que celle-ci ne soit plus le prétexte à « un rassemblement éphémère d'étrangers pour la messe du dimanche » ou un « dépassement […] individualiste », mais l'expression d'une communauté véritable et d'une écoute effective et agissante du Message de l'Évangile[6].

Mais si cette conversion implique en effet une *convocation*, encore faut-il des agents de la convocation, des médiateurs. Or nous sommes à une époque où, au sein du catholicisme québécois, le cléricalisme[7] se voit critiqué de toutes parts, et notamment par

---

3. Jean-Claude Petit, « "Retrouver l'inquiétude" : libres réflexions d'un théologien sur une parole de Fernand Dumont », *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 422.
4. « En ces années où paraissait mon livre, le deuxième concile du Vatican rajeunissait la pensée chrétienne, rééquilibrait des notions, corrigeait des interprétations routinières. Il correspondait à des attentes. » RÉ124 (OCV320). Notons que *Pour la conversion de la pensée chrétienne* ne fait allusion qu'une seule fois, et brièvement, au concile Vatican II, conçu par l'auteur comme « l'aboutissement provisoire de […] diverses remises en question de l'organisation et des attitudes ecclésiastiques ». Un aboutissement provisoire, car, ajoutait-il pertinemment, « ce sont ses suites qui doivent surtout nous préoccuper ». PCPC45 (OCIV27).
5. À la fin de son résumé de *Pour la conversion de la pensée chrétienne* dans ses Mémoires, Dumont écrit : « Au moment où les évêques du Québec participaient aux assises romaines, commençait au grand jour la remise en question du catholicisme dans notre pays où il avait paru implanté à jamais. » RÉ124 (OC320). Signalons que, quelques années plus tard, cette remise en question du catholicisme au Québec sera empiriquement documentée par la sociologue Colette Moreux dans *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1969.
6. Voir PCPC202 et 181 (OCIV125 et 112).
7. Par *cléricalisme*, Dumont entend l'accaparement par la hiérarchie ecclésiastique des « diverses médiations », des « mécanismes de liaison » entre le peuple de Dieu et les structures de la société chrétienne. Voir PCPC148-156 (OCIV91-96).

Dumont lui-même, qui, dès l'avant-propos, exprime sans ménagement l'étendue de son grief : « Chaque jour, l'image de l'Église est brouillée par le masque grimaçant du cléricalisme, la paisible pâleur d'un message où plus rien ne semble subsister des angoisses humaines, la complexité des médiations devenues souvent des dédales et parfois des pièges[8]. »

Il ne saurait donc être question de confier au seul clergé la responsabilité de la tâche de convocation : le travail de médiation incombe aussi, et par-dessus tout, aux laïcs, et il requiert, en outre, l'indispensable apport de la sociologie, qui, en ces années-là, est en plein essor au Québec. « Seule l'enquête sociologique peut révéler non seulement la complexité du milieu que la charité chrétienne doit réunir en communauté, mais indiquer aussi les points d'appui d'une pareille tâche […]. Son travail [celui du sociologue] serait un peu comme l'autre face et la contrepartie, celle de l'homme, de cet appel singulier que le missionnaire a pour vocation d'adresser à une communauté chrétienne qui, jamais comme à notre époque, n'aura eu un aussi grand besoin d'être *convoquée*[9] ».

Ces lignes évoquent implicitement l'enquête sociologique que Dumont, à l'invitation de Mgr Frenette, a menée avec quelques collaborateurs à la fin des années 1950 dans le diocèse de Saint-Jérôme. Cette expérience de terrain, qui fut à l'origine de *L'Analyse des structures sociales régionales*, l'a convaincu que l'évaluation de la situation réelle du catholicisme québécois nécessite « le secours de l'empirisme[10] », nonobstant les « résistances » de l'Église, imputables selon lui à « un christianisme trop assuré de sa transcendance[11] ».

Pour sévère qu'il soit, le diagnostic que Dumont porte sur le catholicisme ne peut cependant lui « arracher la conviction que le

8. PCPC9 (OCIV4).
9. PCPC202 (OCIV125).
10. « L'Église et le secours de l'empirisme » : tel est le titre du septième chapitre de *Pour la conversion de la pensée chrétienne*. Concernant cet apport de l'empirisme à l'évaluation de la situation de l'Église, il convient de signaler, outre la monographie déjà citée de Colette Moreux, les travaux plus récents d'E.-Martin Meunier sur la religion culturelle des Québécois, notamment : E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers (2010). « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 79 à 128.
11. PCPC200 (OCIV123).

Christ habite cette vieille maison », dont il assume l'héritage « pierre par pierre[12] ». Aussi est-ce de l'intérieur même de l'Église qu'il entreprend de s'interroger sur les dérives de la pensée chrétienne, qu'il juge « mal enraciné[e] dans l'obscur et difficile travail d'édification de la communauté chrétienne dans le temps présent[13] ». À la différence de tant de catholiques désabusés, il ne se borne pas à pourfendre le cléricalisme de l'Église ; il cherche plutôt à en comprendre les raisons, à en reconnaître les ressorts, avec l'espoir de contribuer, autant que faire se peut, à le surmonter. En un geste herméneutique qui déjà le caractérise, il va donc s'efforcer en premier lieu de remonter « aux sources de la crise religieuse », ce à quoi se prête du reste « la situation religieuse où nous sommes », qui incite à une « prise de conscience plus douloureuse que jamais de la crise religieuse permanente[14] ».

LE CHRISTIANISME COMME CRISE PERMANENTE

Sans minimiser l'ampleur du défi qu'a dû affronter le christianisme tout au long de son histoire, Dumont n'en reconnaît pas moins que le dialogue entre l'Église et la réalité historique n'a peut-être jamais été aussi difficile qu'aujourd'hui. Toutefois, la nature de cette difficulté risque de demeurer inintelligible aussi longtemps qu'on n'en a pas saisi la raison profonde. Pour le dire d'un coup, si l'Église actuelle est aujourd'hui en crise, cela tient à l'essence même du christianisme, c'est-à-dire à la tension que, dès son origine, celui-ci instaure entre une histoire sainte et une histoire profane, tension qui lui donne « son visage à la fois transcendant et compromis ». Même s'il n'existe « aucune réconciliation facile » entre ces deux histoires, dont la rencontre renvoie à la limite à « l'obscurité du mystère », cela ne condamne pas pour autant la recherche au « culte de l'obscurité[15] ». La preuve en est que Dumont procède à une sorte de phénoménologie du christianisme, qui n'est d'ailleurs pas sans analogie avec la phénoménologie de la culture qu'il élaborera quatre ans plus tard dans *Le Lieu de l'homme* – à telle enseigne qu'il y aurait lieu de se demander s'il n'est pas déjà, dans

12. PCPC9 (OCIV4).
13. PCPC216 (OCIV134).
14. PCPC12 (OCIV8).
15. PCPC12 (OCIV8).

son essai de 1964, en possession de son intuition théorique fondamentale sur la culture comme distance et mémoire.

Quoi qu'il en soit, cette phénoménologie du christianisme à laquelle est consacré le premier chapitre de *Pour la conversion de la pensée chrétienne* se déploie selon deux directions complémentaires : de la communauté religieuse à la prédominance des structures officielles, et de l'expérience religieuse relativement spontanée à son contrôle de plus en plus rigide. Arrêtons-nous à cette phénoménologie.

L'Église des origines fut une communauté singulière, irréductible à la société dans laquelle elle est apparue. En effet, tout en acceptant « les occupations et les devoirs du milieu ambiant », les premiers chrétiens « refusai[en]t […] de déifier les titulaires du pouvoir de l'État païen qui se proposaient justement de lier intimement le religieux et le politique ». De ce refus originaire naît la conscience chrétienne, qui affirme « la transcendance du religieux face à un univers du sacré discrédité par les idoles[16] ». Un tel refus n'est pas tant un refus du monde immanent que sa relativisation en fonction d'un autre monde, transcendant celui-là[17].

Tel est en gros, selon Dumont, la posture originelle de la conscience chrétienne. Toutefois, celle-ci subira une inflexion majeure avec la conversion au christianisme de l'empereur romain Constantin au IVe siècle, quand les chrétiens se retrouveront dans une *société chrétienne* où le religieux et le politique, le sacré et le profane, tendront à nouveau à se confondre. Ce qu'il importe ici de bien noter, c'est que, pour Fernand Dumont, cette confusion non

16. PCPC14 (OCIV9).
17. La meilleure façon peut-être de comprendre un tel rapport ou une telle tension entre les deux mondes, c'est de l'envisager, à l'instar de Louis Dumont, comme une « complémentarité hiérarchique » : « Quand Jésus-Christ enseigne de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, la symétrie n'est qu'apparente, car c'est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César. La distance ainsi créée est en un sens plus grande que si les prétentions de César étaient simplement niées. L'ordre mondain est relativisé en tant que subordonné aux valeurs absolues […]. L'âme individuelle reçoit valeur éternelle de sa relation filiale à Dieu, et dans cette relation se fonde également la fraternité humaine : les chrétiens se rejoignent dans le Christ dont ils sont les membres. Cette extraordinaire affirmation se situe sur un plan qui transcende le monde de l'homme et des institutions sociales, quoique celles-ci procèdent elles aussi de Dieu » (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 42 et 40).

seulement résulte d'une conjoncture historique exceptionnelle[18], mais répond à « une exigence inhérente au christianisme » dès lors que, « visant à transformer les individus », celui-ci « ne peut manquer de modifier aussi le milieu humain[19] ». C'est d'ailleurs ce qu'il répétera vingt-trois ans plus tard, dans *L'Institution de la théologie* : « S'étant mis en marge dans les premières communautés, et ayant ainsi approfondi la transcendance de la foi envers le monde ambiant, le christianisme a pris ensuite le monde en charge. Au vrai, ce destin était de quelque manière impliqué dans le principe lui-même[20]. »

Ce destin a conduit à ce que Dumont appelle le « syncrétisme tragique » de la chrétienté médiévale, où « les tensions entre le profane et le religieux » seront, sinon occultées, du moins « nettement perçues que sous des images politiques et par rapport aux pouvoirs suprêmes[21] ». L'auteur se réfère ici implicitement aux conflits d'hégémonie et de dépendance entre l'empereur et le pape qui marqueront la chrétienté médiévale, avant que celle-ci se désintègre sous l'effet d'« une sorte de révolte des éléments divers qui servaient de fondements sociologiques à l'ordre chrétien médiéval[22] ». Au fil des siècles, cette révolte prendra la forme d'une différenciation de plus en plus nette entre le pouvoir politique et l'autorité religieuse. Parallèlement, une autre différenciation va s'opérer dont les implications ne se feront pleinement sentir qu'au XIXe siècle : celle du profane par rapport au sacré. Elle donnera lieu à une véritable mutation de civilisation, dont l'Église, qui avait été le fondement de l'ordre social ancien, éprouvera le plus grand mal à digérer les multiples retombées sociales, économiques, culturelles et scientifiques, de sorte qu'elle

18. Ce à quoi tend à la réduire Paul Veyne dans son livre par ailleurs captivant, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007.
19. PCPC15 (OCIV9).
20. IT191(OCIV322). À l'appui de cette thèse, Fernand Dumont cite d'ailleurs, quelques lignes plus bas, l'extrait d'un article de Louis Dumont (lequel fut intégré dans ses *Essais sur l'individualisme*) où ce dernier attribue à la valeur suprême du christianisme, à savoir « l'individu-hors-du-monde », un rôle moteur dans le devenir du « moderne individu-dans-le-monde ». Pour Fernand Dumont, « le christianisme a donné une telle impulsion à l'instauration de la personne qu'il en a fait le fondement d'une civilisation. Et puis, ajoute-t-il, comme si cette civilisation s'était ensuite confiée en ses propres lois, le christianisme s'est refermé sur l'approfondissement de la conscience personnelle de la foi. Aujourd'hui, cette conscience personnelle menace de se dissoudre dans un individualisme de la croyance ». IT191 (OCIV322).
21. PCPC15 et 16-17 (OCIV9 et 10).
22. PCPC17 (OCIV11).

se repliera, petit à petit, sur ses « structures érigées en citadelles » et se fera le porte-parole d'une orthodoxie de plus en plus étroite, d'« une intellectualisation du Message chrétien ». Servant de « conscience de soi » à l'Église, cette orthodoxie et le pouvoir qu'elle implique auront pour effet, sinon pour fonction, d'éluder le défi de la conscience moderne et de comprimer les « forces vives de la communauté[23] ». Ainsi le fossé entre la structure officielle de l'Église et la subjectivité moderne ira s'élargissant au fil des siècles, malgré de superficielles tentatives d'adaptation et d'*aggiornamento* (avant la lettre de Vatican II).

En somme, pour Dumont, la crise religieuse qui ébranle en profondeur le christianisme au XXe siècle est, à l'image de la crise de la culture moderne elle-même, une crise de la médiation, et elle ne saurait être surmontée abstraitement :

> Nous avons connu, dans sa plénitude et dans son pourrissement, un raccord systématique où le monde était relié *explicitement* et *idéologiquement* à l'Église. Il gênait l'approfondissement, parce qu'il éludait les conflits. Le chrétien n'y apprenait plus rien d'important, rien d'angoissant de l'histoire. Il ne nous reste plus qu'une autre voie possible : la présence fragmentée, contradictoire aussi, des chrétiens aux constructions aventureuses de la société actuelle. La liberté de nos engagements peut y être le garant de la présence de notre foi[24].

Sur ce « raccord systématique » reposait la *chrétienté*, et Dumont n'est pas loin de penser, comme Kierkegaard, que, la chrétienté ayant « aboli le christianisme sans bien s'en rendre compte », il faut « essayer de réintroduire le christianisme[25] ».

LA TECHNIQUE ET L'AFFRONTEMENT CHRÉTIEN

Dumont ne garde donc aucune nostalgie de la chrétienté, pas plus du reste que de la « culture chrétienne » qui en fut la lente décomposition et dont, précise-t-il, les « inquiétudes crispées » ne pouvaient « tenir lieu de l'authentique confrontation de la religion et de l'histoire[26] ». La fin de cette culture chrétienne représente plutôt

23. Voir PCPC11 à 34 (OCIV7 à 21).
24. PCPC131 (OCIV179-180).
25. Sören Kierkegaard, *L'école du christianisme*, trad. Tisseau, Paris, Librairie Perrin, 1963, p. 150.
26. PCPC35 (OCIV21).

à ses yeux l'occasion d'une redécouverte de la foi chrétienne, laquelle ne saurait cependant s'accomplir qu'en assumant les exigences profanes, empiriques du monde moderne. Car, pas plus qu'il n'aspire à un retour à la religion d'autrefois, il n'oppose de refus formel à la culture moderne, d'autant que celle-ci favorise la prise de conscience de la « crise religieuse permanente », crise qui tient « à la nature profonde du christianisme » et qui « attend moins d'être résolue que d'être vécue par chacun de nous[27] ».

Ainsi la conversion de la pensée chrétienne repose-t-elle sur une foi réfléchie qui précède la théologie et lui fournit son impulsion initiale. Non qu'il s'agisse « d'évacuer la théologie, mais de la remettre à sa place dans la conscience de la foi[28] ». Une question cependant se pose : comment rendre la foi consciente et vivante dans un contexte résolument moderne ? Car – et Fernand Dumont n'est certes pas le premier à le remarquer –, en désacralisant, en désenchantant le monde, non seulement le monde naturel mais le monde social, la technique moderne semble condamner l'individu à chercher ailleurs, mais dans un ailleurs toujours fuyant, l'*autre* de la technique, le sens de l'existence, « la vraie vie » comme disait Rimbaud. Comment redonner sens à l'existence dans un monde désenchanté ? Il est certain, affirme Dumont, que cela « ne saurait d'abord consister, pour la religion, à *compenser* simplement en puisant à de nouvelles sources du sacré » ni à mesurer la foi aux conditions de la connaissance. C'est plutôt à « la nouvelle existence technique[29] » elle-même que la foi chrétienne doit selon lui se mesurer. Mais n'est-ce pas là un défi impossible à relever ?

Parmi tous les thèmes, sociologiques, philosophiques ou théologiques, qui ont pu retenir son attention, celui de la technique est non seulement l'un des plus anciens, mais peut-être celui à travers lequel la pensée dumontienne témoigne au plus haut degré d'elle-même, de l'intention profondément chrétienne qui l'anime. Car c'est avant tout en tant que croyant en Jésus-Christ, en un Dieu incarné, que Dumont va, dès ses années de collège, réfléchir sur la technique moderne et sur les enjeux cruciaux qu'elle comporte. Dès

27. PCPC 233 et 235 (OCIV143 et 145).
28. PCPC105 (OCIV63). On verra plus en détail dans le prochain chapitre qui porte sur *L'Institution de la théologie*, la manière dont Dumont conçoit le rapport entre la théologie et la foi consciente.
29. PCPC119 (OCIV71).

1949, en effet, dans *Nouvelle Abeille*, le journal des étudiants du Petit Séminaire de Québec, on peut lire ceci sous la plume de son rédacteur en chef Fernand Dumont : « On ne barrera pas la route à la civilisation américaine et au matérialisme marxiste, on ne résoudra pas les problèmes spirituels qu'a apportés le développement prodigieux des techniques, par des effusions mystiques sur l'esprit ou par des élucubrations aussi vaines que ridicules sur "les connaissances non utilitaires"[30]. »

Impitoyable envers la prose ampoulée des écrivains catholiques officiels qui démonisent la technique moderne, l'apprenti sociologue ne se montrera pas moins critique, quelques années plus tard, envers une certaine approche sociologique du progrès technique. Ainsi, tout en soulignant la valeur indéniable des travaux de Georges Friedmann sur le machinisme industriel[31], il lui reprochera son trop grand optimisme et, surtout, de ne pas « poser le problème sur le plan proprement spirituel », de ne « pas voir que les sciences humaines ne peuvent pas inventorier *tout* le problème humain posé par le machinisme industriel » et qu'« une étude sociologique de l'univers technique aboutit nécessairement à poser, en termes nouveaux, le problème de la liberté[32] ».

Dès cette époque, donc, Dumont perçoit nettement le caractère universel, total et potentiellement totalitaire de la technique moderne, et le défi qu'elle lance à la liberté humaine. Et devant ce défi, il est clair à ses yeux que l'homme, et *a fortiori* l'homme chrétien, c'est-à-dire l'homme qui croit en l'incarnation, en la présence de Dieu dans l'histoire, ne peut reculer, qu'il lui faut l'affronter. Pour le jeune Dumont qui, comme tant d'autres intellectuels chrétiens de sa génération, vient de faire la découverte d'Emmanuel Mounier[33], le défi de la technique moderne apparaît comme l'*affrontement*

30. Fernand Dumont, « Dimensions d'une recherche chrétienne », *Nouvelle Abeille*, mai 1948, vol. V, nº 5, p. 2.
31. Voir Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946.
32. Je me réfère ici à deux articles de Dumont parus dans *Hermès* (la revue de l'École de commerce de l'Université Laval) : *Hermès*, 2, hiver 1951-1952, p. 87-88, et *Hermès*, 5, automne 1952, p. 90.
33. Bien qu'il ne soit jamais cité dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, il n'y aucun doute que ce livre porte l'empreinte de l'influence de son maître Emmanuel Mounier, et notamment des positions que ce dernier défendait dans *L'Affrontement chrétien* (1944) et *Feu la chrétienté* (1950).

chrétien par excellence, comme l'occasion pour la pensée chrétienne de se *convertir* :

> La technique dénonce impitoyablement la fermeture sur le monde intérieur. [...] Elle est une leçon de l'objet, de la *nature* matérielle et humaine. La participation à la logique de la technique est, pour nous, l'occasion d'un réapprentissage de l'incarnation et des nécessités qui doivent servir de tremplin à la perception du salut. Par ailleurs, la dure présence de la technique interdit désormais non seulement la vénération des forces de la nature, mais les diverses caricatures du surnaturel. Elle dénonce la confusion de Dieu avec ses figures. Elle incite à reconnaître un Obstacle personnel face à un homme responsable[34].

Voilà qui tend à contredire le jugement hâtif que l'on serait tenté de porter sur la pensée de Dumont, qui, sous prétexte qu'elle est celle d'un chrétien catholique, serait trop méfiante à l'égard de la modernité pour pouvoir entrer dans le vif du débat avec les penseurs qui se réclament ouvertement de celle-ci. Pareil préjugé ne relève pas uniquement de l'anticléricalisme primaire ; il s'appuie également sur l'observation de la résistance séculaire que l'Église catholique a opposée au monde moderne et qui incite à conclure à une incompatibilité de principe entre le christianisme et le monde moderne. Or il est permis de se demander, avec Marcel Gauchet, si cette hostilité déclarée ne dissimule pas au fond une « solidarité essentielle » entre le christianisme et le monde moderne, en ce sens que les traits les plus caractéristiques de la modernité, à savoir la domination de la nature, « l'essor de la technique et la marche de la démocratie », loin d'être étrangers au christianisme, y trouveraient au contraire leur origine et réaliseraient « les potentialités dynamiques » inscrites au départ dans l'esprit du christianisme, conçu comme la religion du désenchantement du monde, la religion qui opère le renversement de la religion pure, primitive, et de son monde enchanté. D'où l'hypothèse de Gauchet, qui voit dans le christianisme, et plus particulièrement dans le catholicisme, « uni qu'il est par une solide connivence aux aspects du siècle qu'il a le

34. PCPC119 (OCIV71-72). À l'essai de 1964, où Dumont en appelle littéralement à « une thérapeutique du sacré », fait écho ce passage du dernier livre paru de son vivant (et que j'aborderai plus loin), *Une foi partagée* : « La désacralisation du monde n'est pas un pis-aller ; elle est un devoir. Nous n'avons pas la faculté de nous réfugier dans nos intimités. Nous portons, et ce nous est agréable, le lourd fardeau de la technique et de la science. » FP20 (OCIV421).

plus combattus », « la religion possible d'une société d'après la religion[35] ». Reste que, pour avoir définitivement perdu sa fonction sociale-historique, ce christianisme de l'avenir, ce « religieux d'après la religion », ne serait praticable, selon Gauchet, que dans les limites d'une expérience subjective et personnelle du sacré, expérience qui répondrait à « une authentique et inéliminable exigence de pensée » fondée dans « une propriété de structure de notre intellect[36] ». Qu'en est-il pour le chrétien Fernand Dumont ? Le christianisme a-t-il pour lui un autre avenir que celui, individuel et privé, auquel il semble fatalement voué selon Gauchet[37] ? Y a-t-il encore une place dans une société hypertechnicienne comme la nôtre pour un *autre* de la technique qui soit autre chose que ce que Dumont lui-même appelle, dans *Le Lieu de l'homme*, « une rêverie déliquescente sur la signification du monde[38] » ?

Que le christianisme soit la religion possible d'une société d'après la religion, c'est ce que Dumont croit également, et au fond pour des motifs analogues à ceux de Gauchet et qui tiennent au fondement même du christianisme, c'est-à-dire au principe de liberté du sujet humain face au divin, principe de liberté qui constitue la condition de possibilité même de la technique moderne. Toutefois, il s'inscrit en faux contre la réduction psychologisante de la religion[39] qu'opère Gauchet (du moins celui du *Désenchantement du monde*). Ainsi, tout en ne cachant pas sa satisfaction que le règne du catholicisme soit terminé au Québec, Dumont soutiendra, dans *Raisons communes*, que « le christianisme n'est pas mort pour autant en ce pays[40] ». Reste toutefois à définir le nouveau mode de présence du christianisme à une société qu'il n'informe plus structurellement, à une société « sortie de la religion », qui s'est affranchie de la tutelle religieuse et où règne la technique. Et c'est là où la dialectique

35. Voir *Le Désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. II.
36. *Ibid.*, p. 296.
37. Du moins selon le Gauchet de 1985, celui du *Désenchantement du monde*, car il se peut que sa position ne soit plus la même aujourd'hui. Mais c'est là une autre question.
38. LH257 (OCI146).
39. À cet égard, Dumont est formel : « Le *sentiment religieux* constitue-t-il une fonction spécifique de l'esprit humain, comme on l'a prétendu de diverses façons ? Alors les phantasmes qui en proviendraient n'échapperaient guère aux analyses de l'imaginaire qui, de la poésie au roman, en passant par le mythe et le rêve, dissoudraient ce sentiment et ses objets dans une plus vaste production où la foi proprement religieuse aurait du mal à se reconnaître. » IT201 (OCIV331).
40. RC212 (OCIII700).

dumontienne avoue ses limites : le mode de cette présence n'est pas déterminable *a priori*. « Il n'y a pas, dit-il, d'itinéraire tout tracé pour notre longue condamnation au profane. Le hasard de la présence chrétienne au monde, c'est la condition première de notre engagement[41]. »

Faut-il insister encore une fois sur la profondeur tragique de la foi chrétienne de Fernand Dumont ? Mais cette profondeur tragique n'est-elle pas rigoureusement fidèle au mystère chrétien de l'Incarnation, au *scandale* et à la *folie*[42] dont continue de témoigner, deux millénaires plus tard, la mort du Christ sur la croix ? Si le Dieu chrétien s'est lui-même incarné, s'il a respecté « la nature matérielle et humaine » au point de se faire lui-même homme, alors le chrétien d'aujourd'hui n'a, selon Dumont, d'autre choix que de s'incarner, d'affronter la technique, qui pose un défi à certains égards comparable à celui que le Christ lui-même représentait pour les hommes de son époque, puisque, comme le Christ, la technique appelle l'homme à se libérer d'un sacré trop envahissant, elle le convie à une véritable « thérapeutique du sacré[43] ».

Dumont est en effet bien loin de minimiser l'ampleur d'un tel défi. Car, pour que la technique libère, encore faut-il la libérer elle-même de son « asservissement au profit qui masque la vérité du rapport à la technique » et « créer les conditions pour que chacun puisse se mettre à son école[44] ». Pas de libération de la technique sans un combat dont l'enjeu est la participation de tous à la technique et auquel le chrétien doit lui-même prendre part. Pour celui qui se définissait à l'époque comme un socialiste chrétien[45], il ne saurait être question d'accepter que la religion et la foi soient reléguées au domaine du privé et de l'intime[46]. « Se déprendre des constructions politiques illustrées par les formes diverses des chrétientés du passé, ce ne peut signifier platement un simple

41. PCPC130.
42. « Eh bien nous, nous proclamons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs », disait saint Paul.
43. PCPC125 (OCIV76).
44. PCPC124 (OCIV75-76).
45. Voir à ce sujet l'article de Dumont intitulé « Chrétien et socialiste », dans la revue *Maintenant*, n°s 45-48, automne 1965, p. 286-289.
46. « S'il est nécessaire d'insister sur la transcendance de la visée du chrétien, il ne faudrait pas laisser croire que ce dépassement est individualiste. Affirmer la primauté du spirituel, ce n'est pas accorder la primauté à l'individu. » PCPC181 (OCIV112).

abandon à une religion de l'individu[47]. » Y consentir équivaudrait ni plus ni moins à entériner les pouvoirs qui ont besoin de cette religion privée pour compenser l'absence de sens dans une société où la technique, servant à des fins strictement économiques, refoule le sacré dans une couche obscure de l'existence où il « prend aisément des formes erratiques[48] ». Car, « tout rationalisé qu'il soit », notre monde « connaît de curieuses rémissions des archaïques mythologies qui, n'étant plus apprivoisées par les traditions, torturent la conscience de nos contemporains d'obscures nostalgies[49] ».

Pour conjurer ces « obscures nostalgies », l'Église catholique n'a guère trouvé de meilleur moyen que de se replier dans l'exercice du pouvoir clérical et dans l'orthodoxie. Ce que Dumont ne peut bien sûr que déplorer, même si, concède-t-il, « il valait mieux sans doute que le défi d'une histoire, qui ne parvenait pas à définir l'homme, incitât l'Église à se réfugier dans un certain refus crispé plutôt que dans l'inconsistance des incessantes *adaptations*[50] ». Reste que, par-delà ce « refus crispé », le défi de la technique continue de se poser, plus impérieux que jamais. « De la *Chrétienté* à la *Mission*, il fallait sans doute, écrit-il, que le chemin fût très long[51]. »

LE CHRISTIANISME COMME MISSION : LA QUÊTE DE NOUVELLES MÉDIATIONS

Que le chrétien ne puisse, ni en fait ni en droit, s'abstraire de la société moderne, cela ne signifie pas pour autant qu'il doive l'accepter tel quel et s'y adapter. « Nous devons donc tenir sans cesse à l'esprit une double requête : de fidélité à la signification du réel, de fidélité aussi – et ce n'est pas la même chose – aux conditions existentielles du Message ». C'est à ce difficile équilibre, à cette « complexe dialectique », que Dumont convie la pensée chrétienne[52], appelée à s'engager pleinement dans le monde sans prétendre posséder à l'avance les réponses, mais en rouvrant sans cesse les questions, en interrogeant sans relâche les valeurs et les fins

47. PCPC234 (OCIV144).
48. PCPC124 (OCIV76).
49. PCPC125 (OCIV76).
50. PCPC55-56 (OCIV33).
51. PCPC56 (OCIV34).
52. PCPC96 et 97 (OCIV56).

communes. Car, s'il est vrai que la vie du Christ fournit au chrétien une sorte de philosophie de l'histoire, celle-ci ne saurait d'aucune façon le dispenser « d'analyser les conditions temporelles immédiates de son engagement, puisque le temps du Christ offre au chrétien le monde comme mission[53] ».

Cette idée de *mission* joue un rôle primordial pour la conversion de la pensée chrétienne. « Que l'Église soit une société religieuse particulièrement organisée doit être compensé par le fait qu'elle est aussi missionnaire, écrit-il. Non pas seulement à l'extérieur, mais aussi au dedans. L'Église n'a jamais fini de se convertir et d'assimiler le Peuple de Dieu et, par lui, les valeurs du monde[54]. » Ce qui veut dire que l'Église est elle-même, pour une large part, responsable du fossé qu'elle-même n'a cessé de creuser et qu'elle peine aujourd'hui à reconnaître, donc à médiatiser, entre l'organisation et le peuple de Dieu, entre les normes officielles et l'expérience religieuse, entre sa structure hiérarchique et les solidarités sociales. Pourtant, ce ne sont pas les médiations qui manquent au sein de l'Église : le clergé, la paroisse, la pastorale, la liturgie, les sacrements, la messe, etc. Dumont souligne cependant la pauvreté de ces médiations officielles[55] et la nécessité de les rafraîchir, de les actualiser, bref de les rendre effectives. Trop longtemps habituée à administrer une communauté toute faite, où le milieu social tendait à coïncider avec l'activité du pasteur, l'Église a perdu de vue « le sens profond de l'authentique tradition pastorale », le fait que « rien n'est acquis dans l'implantation du Message ». Obnubilée par une longue tradition figée, elle ne s'est pas aperçue qu'il n'y a plus « de communautés toutes faites », qu'« il n'y a plus de parenté naturelle entre communauté profane et communauté surnaturelle[56] ».

Mais si une telle parenté n'existe plus naturellement (c'est-à-dire culturellement), si les médiations entre communauté profane et communauté surnaturelle n'opèrent plus, alors la tâche « de

53. PCPC172 (OCIV106).
54. PCPC174 (OCIV107).
55. Par exemples : « La pauvreté de la pastorale, et de la réflexion théologique qu'elle aurait dû inspirer, révèle une maladie profonde des structures de la société chrétienne », PCPC176 (OCIV108). « Il serait assez mal venu de parler de la paroisse comme d'une communauté effective. Par définition, l'idée de communauté suppose un sentiment intense d'appartenance que nul ne pourrait reconnaître, en milieux urbains surtout, à nos paroisses ». PCPC182 (OCIV113).
56. PCPC198 et 197 (OCIV122).

retrouver les conditions d'une *communauté proprement chrétienne*[57] » ne se confond-elle pas avec celle de fonder une nouvelle culture chrétienne ? Nul doute que celle-ci serait très différente de l'ancienne culture chrétienne irrémédiablement condamnée. Elle n'en remplirait pas moins l'exigence incontournable d'une foi qui, depuis ses commencements, se veut inséparable de l'histoire des hommes et de la destinée des communautés[58]. Une telle exigence se révèle au fond analogue à celle que, quatre ans plus tard, Dumont assignera à la culture moderne tout entière dans *Le Lieu de l'homme*, à savoir de « chercher inlassablement des réconciliations », des « médiations neuves » entre culture première et culture seconde, afin de surmonter le « déracinement », celui dont « profitent » les « ruses disparates de l'identification aux organisations » et qui empêche les hommes d'habiter la culture de leur temps, de trouver ensemble leur « place dans la durée et la signification du quotidien[59] ».

LE THÉOLOGIEN COMME FIGURE ANTICIPATRICE D'UN RÉENRACINEMENT

De ces « ruses disparates », Dumont n'est pas sans savoir que, comme tout autre intellectuel, le théologien, « mal enraciné dans l'obscur et difficile travail d'édification de la communauté chrétienne dans le temps présent[60] », se fait trop souvent, fût-ce inconsciemment, complice, voire qu'il en profite. Aussi la conversion de la pensée chrétienne implique-t-elle « une conversion de la pensée chrétienne chez ceux-là mêmes dont le métier est de réfléchir sur la religion[61] ». En effet, faute d'un véritable enracinement dans la

57. PCPC45 (OCIV27).
58. Cette exigence, Dumont l'affirme sans ambages dans ses Mémoires : « Distinguant religion et foi, des théologiens ont vu un progrès dans la dissolution de la culture chrétienne identifiée avec la religion ; comme s'il y avait là l'occasion d'une épuration de la foi. Je pense le contraire. À mon sens, le vide laissé par le déclin de la chrétienté oblige à un examen des conditions d'une nouvelle culture chrétienne », RÉ254 (OCV439). Dumont est donc catégorique quant à l'exigence d'une nouvelle culture chrétienne. Il n'en demeure pas moins que, comme le signale justement Pierre Lucier, il se montre, et pour cause, « plutôt prudent » au sujet de la possibilité de celle-ci (voir *La foi comme héritage et projet dans l'œuvre de Fernand Dumont*, Québec, Les Éditions de l'IQRC et les Presses de l'Université Laval, 1999, p. 59).
59. LH274 et 262 (OCI158 et 149).
60. PCPC216 (OCIV134).
61. PCPC206 (OCIV127).

communauté chrétienne, le théologien tend lui-même à transposer dans ses spéculations l'opposition des normes et de l'expérience. « C'est la pente d'une certaine pensée chrétienne que de confronter d'emblée la foi aux structures de la connaissance avant de se plier d'abord aux plus complexes implications de l'expérience humaine, laquelle dépasse la perception de l'intellectuel qui *regarde* simplement le monde[62]. » Au fond, ce qui manque le plus à la théologie, c'est une véritable « théologie pastorale », ce qu'elle ne saurait se donner sans se faire elle-même missionnaire, sans trouver « un répondant, un questionnant nécessaire », bref sans participer, avec les autres fidèles, « à la construction de la communauté d'aujourd'hui[63] ».

En 1964, dans son premier livre sur la religion chrétienne, Dumont adresse donc une critique passablement sévère à l'endroit de la théologie et des théologiens. Mais il ne se borne pas à une telle critique ; il y va aussi « de considérations épistémologiques d'une large portée » qui concernent la spécificité du théologien par rapport aux chercheurs des autres disciplines. Dumont se demande en effet si « le statut du théologien positif dans la communauté ecclésiale ne serait pas la figure anticipatrice de la prochaine étape à franchir par la connaissance historique tout court ». Qu'est-ce à dire au juste ? C'est que, à la différence de « l'historien profane » – et, plus généralement, de ce qu'il appellera plus tard l'anthropologue –, qui est toujours « à la recherche de ses appartenances », « la solidarité du théologien positif avec une communauté présente est assurée ; il sait de quelle tradition il est le responsable et le critique[64] ». En d'autres termes, le théologien disposerait d'un statut épistémologique particulier par rapport à l'anthropologue en général, en ce sens que lui sait pour qui et au nom de qui il pense, écrit, interprète.

Il ne s'agit encore, en 1964, que d'une hypothèse de travail, à laquelle Dumont donnera toute son envergure vingt-trois ans plus tard dans *L'Institution de la théologie*, à partir de l'éclairage qu'il aura projeté, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, sur les fondements épistémologiques des sciences de l'homme. Il s'attachera alors à montrer que, si l'anthropologue en général – c'est-à-dire l'historien, le sociologue, le psychologue, etc. – travaille nécessai-

62. PCPC207 (OCIV128).
63. PCPC217 (OCIV134).
64. Voir PCPC212 (OCIV131).

rement en l'absence des autres hommes, puisque, pour les étudier *objectivement*, il doit nécessairement et *a priori* les mettre à distance, rompre épistémologiquement avec eux, le théologien, lui, demeure, du moins en principe, étroitement solidaire de la communauté des fidèles qu'il étudie et à laquelle il appartient. Pour le théologien, fait-il déjà observer en 1964, « l'Écriture, la liturgie, les Pères n'indiquent […] pas, en définitive, une simple modification du mode de pensée : ils ramènent à cet enracinement dans le présent de la communauté chrétienne en état d'édification[65] ».

Autrement dit, s'il est vrai que, pour l'anthropologue moderne, pour le praticien des sciences humaines, le donné représente toujours un *construit*, il ne l'est pas pour le théologien, le donné étant « déjà, de soi, une Vérité concrète dont la présence préexiste à l'élucidation théologique[66] ». Non seulement cette présence, pré-épistémologique et préthéologique, de la vérité confère-t-elle à la théologie son statut singulier dans la configuration du savoir moderne, mais elle force le théologien à « redescendre » au plus profond de la crise religieuse pour y puiser l'« indispensable incitation pour la pensée chrétienne », c'est-à-dire l'« inquiétude[67] ».

65. PCPC218 (OCIV135).
66. PCPC219 (OCIV135).
67. PCPC220 (OCIV136).

Chapitre XVI

Le théologien et l'anthropologue

Le théologien ne peut se couper de la référence *de la communauté; c'est la Tradition vivante qui lui donne à penser.*

FERNAND DUMONT[1]

Vingt-trois années séparent *Pour la conversion de la pensée chrétienne* et *L'Institution de la théologie*, au cours desquelles Dumont fera paraître ses œuvres majeures : *Le Lieu de l'homme* et *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*. Durant cette période, il publiera d'autres livres ainsi qu'une multitude d'articles, dont plus d'une soixantaine sur divers aspects de la religion dans des ouvrages collectifs ou des revues, en particulier *Maintenant* et *Communauté chrétienne*. C'est toutefois dans *L'Institution de la théologie* qu'il poursuivra de façon plus systématique sa réflexion théologique. Sous-titré *Essai sur la situation du théologien*, cet ouvrage tire son origine de sa thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université Laval en 1987, alors qu'il avait atteint la soixantaine[2].

1. IT240 (OCIV367).
2. Dans ses Mémoires, Dumont explique ainsi sa décision de s'engager dans un nouveau doctorat à cet âge : « Depuis ma jeunesse, je n'ai pas cessé de m'inquiéter du destin du christianisme, de m'intéresser à la théologie, d'écrire là-dessus. Un de mes premiers livres s'intitulait *Pour la conversion de la pensée chrétienne*. En matière de théologie, j'étais cependant un autodidacte. Depuis longtemps, je souhaitais un apprentissage plus systématique, qui rafraîchirait du même coup un savoir acquis un peu au hasard des lectures. Quelle meilleure garantie que de me soumettre aux programmes et aux

Arrêtons-nous d'abord sur le titre et le sous-titre. Ils indiquent la grande question que le livre explore : comment la théologie s'institue-t-elle, comment s'inscrit-elle comme institution dans la culture occidentale ? Plus précisément encore, comme le sous-titre le spécifie, quelle est « la situation du théologien », non seulement par rapport à « un certain nombre de repères permanents qui l'inscrivent dans un champ de travail : la communauté croyante, le magistère, la tradition, la culture ambiante [3] », mais en regard de la situation des autres anthropologues ? Des autres anthropologues, car, aussi singulier que soit son objet (c'est-à-dire, au sens étymologique du terme « théologie », Dieu), le théologien n'en est pas moins un anthropologue dans la mesure où lui aussi appartient à la fois à une communauté humaine qui lui donne à travailler et à une communauté savante qui fixe les grands paramètres de son travail. Sauf qu'à la différence des autres anthropologues, dont le travail suppose une rupture épistémologique par rapport à leur communauté d'appartenance, à la culture commune, le théologien, lui, est un anthropologue *croyant* dont l'appartenance à une communauté de croyants constitue la référence primordiale. Autrement dit, c'est le rapport singulier du théologien aux croyants qu'il représente, c'est-à-dire la solidarité fondamentale qu'il postule avec eux, qui détermine la problématique de sa discipline. Les repères permanents du théologien, la communauté, le magistère, la tradition, ne sont pas pour lui simplement des concepts, des objets de pensée, mais les *conditions* de son travail.

Telle est donc la spécificité de l'anthropologue-théologien, dont *L'Institution de la théologie* va s'attacher à tirer les implications fondamentales pour l'anthropologie et pour la culture. C'est ce qui fait de ce livre à la fois le développement de ce que Dumont avait reconnu, dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, comme des « considérations épistémologiques d'une large portée » sur le statut du théologien dans la culture, et le prolongement de ce que, dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, il avait fait apparaître comme les impasses du savoir moderne de l'homme, tout en plaidant pour une anthropologie nouvelle où l'anthropologue se ferait le médiateur d'une communauté des interprétants. D'ailleurs, dans

---

exigences scolaires ? Juger de ses connaissances à l'aune des examens des écoles, n'est-ce pas ce que nous attendons de nos étudiants ? » RÉ219 (OCV406).

3. IT8 (OCIV152).

l'avant-propos de *L'Institution de la théologie*, il souligne le lien étroit entre ce livre et *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*[4].

L'IDÉE D'UNE THÉOLOGIE FONDAMENTALE ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Le premier chapitre porte dans un premier temps sur « l'idée d'une théologie fondamentale[5] ». À quoi correspond au juste cette idée ? La théologie fondamentale, lit-on sans grande surprise, consiste essentiellement en une « dialectique de la raison et de la foi ». Dumont insiste cependant sur la nécessité que cette dialectique aille jusqu'au bout d'elle-même, qu'elle donne toute sa portée au *doute*. Car c'est le doute qui maintient l'interrogation au cœur de la foi ; c'est lui qui constitue le véritable moteur de la foi, son incessante incitation ; c'est, comme il ne cessera de le répéter jusqu'à la fin, « le doute, le retour sur ses actions » qui « sont [l]es composantes de la foi la plus enracinée[6] ».

Le lecteur conviendra sans doute que le doute est un acte de la raison ; il est même, d'après Descartes, le plus décisif, celui où la raison se découvre comme expérience humaine, laquelle, écrit Dumont, « repose sur de plus vastes raisons que celles que fournissent les enchaînements de l'*entendement* (au sens que Kant donnait à ce terme)[7] ». Or c'est à ces « plus vastes raisons » que renvoie la notion, classique en théologie, de *crédibilité*, qui implique une « ouverture résolue de la raison sur l'expérience qui la sous-tend et qui l'englobe[8] ». Il y aurait donc une raison intrinsèque à l'existence ou à ce que le maître de Dumont, Maurice Blondel, appelait l'action. Autrement dit, pour évoquer la célèbre distinction kantienne (que l'auteur n'utilise pas ici), l'*erkennen* (le connaître) n'est pas toute la raison ; celle-ci est aussi, et plus fondamentalement, un *denken*, c'est-à-dire la raison qui ne peut s'empêcher de penser plus qu'elle ne peut connaître, la raison en tant qu'elle témoigne de la présence en l'homme d'un désir d'absolu, d'une quête infinie qui l'amène sans arrêt à douter et à croire, quitte à croire, comme Descartes, en

4. Voir IT8 (OCIV152).
5. IT10-18 (OCIV154-161).
6. IT280 (OCIV402).
7. IT12 (OCIV156).
8. IT13 (OCIV157).

la capacité de la raison à surmonter une fois pour toutes le doute... « L'inégalité de la pensée au mouvement qui la propulse : n'est-ce pas cette béance entre le doute et la croyance qui est ouverture à la foi elle-même ? », demande Dumont[9].

Cette béance, loin de la combler, la théologie fondamentale se doit de la sauvegarder précieusement, d'empêcher qu'elle se referme sur « le bloc apparemment solide des croyances[10] ». Mais n'en va-t-il pas ainsi chez tout croyant, dont la foi, à moins qu'elle ne sombre dans le fanatisme ou l'intégrisme, doit, pour demeurer vivante, surmonter continuellement le doute ? Dès lors, qu'est-ce qui distingue la théologie fondamentale de la foi véritable, sinon la conscience explicite de l'expérience quotidienne du croyant ? La foi serait-elle une théologie fondamentale spontanée, une théologie de premier degré pour ainsi dire ? Dumont n'en disconvient pas : « Ce que les *théologiens professionnels* considèrent parfois comme un travail qui relèverait des spécialistes est aussi, en fait, le travail plus obscur de chaque croyant[11]. »

Admettons. Mais alors la question rebondit : qu'est-ce qui distingue spécifiquement le travail du théologien professionnel de celui, « plus obscur », du croyant ordinaire ? Le travail d'interprétation, bien entendu. Non pas que le croyant n'interprète pas sa foi, mais il ne fait pas de l'interprétation son métier. Mais, si le croyant est déjà un interprète, si la communauté des croyants s'est déjà donné, avant le théologien, des pratiques de l'interprétation, alors faire métier de l'interprétation ne peut consister qu'à *réinterpréter*, qu'à « rassembler ce qui est épars dans la quotidienneté de l'*autre* théologie[12] », bref à expliciter la foi des autres. Or il y a là un problème : quelle est la *légitimité* de cette explicitation, de cette réinterprétation, de cette herméneutique théologique ? Dumont avoue d'ailleurs « [s]e méfier de la mode actuelle qui tend à ramener l'entière démarche théologique à l'herméneutique ». Il s'en méfie d'abord parce que la théologie ne se réduit pas à l'interprétation. À l'exemple de l'anthropologie en général, « la théologie est aussi *médiation* et *savoir* » : d'une part, elle doit assumer la médiation du dire et la distance qu'il implique par rapport au vivre (une distance

9. IT17 (OCIV161).
10. IT17 (OCIV161).
11. IT20 (OCIV163).
12. IT28 (OCIV170).

qui, dit-il, est inscrite dans l'Écriture même) ; d'autre part, les médiations qui conduisent à l'objet de foi risquant toujours d'être illusoires, la théologie est par le fait même contrainte à l'exigence de la réflexivité. Mais, de l'herméneutique théologique, Dumont se méfie plus encore parce qu'elle « donne le sentiment que, devant les œuvres ou les institutions du passé, l'interprète se trouve dans un lieu qu'il ne partagerait qu'avec d'autres spécialistes[13] ».

Ces dernières lignes sonnent comme un rappel à l'ordre adressé au théologien, qui risque, comme tout anthropologue, de perdre de vue aussi bien l'origine de ses propres interprétations que leur destination, à savoir cette *communauté d'interprétants* que devrait être, selon Dumont, la communauté des croyants[14]. Mais comment le théologien pourrait-il ne pas succomber à un tel danger ? N'est-il pas, comme tout anthropologue, appelé à rompre avec les interprétations d'avant la théologie, avec la foi commune, sans quoi la théologie dont il fait profession ne serait que la redondance inutile de l'*autre* théologie, celle que les croyants pratiquent spontanément ?

Il y a là une difficulté révélatrice d'une *rupture* dans la situation du théologien et dont Dumont s'étonne du peu d'attention que de nombreux théologiens lui accordent[15]. Mais cette rupture n'est pas la seule. Il en décèle quatre autres. D'abord celle que constitue le pouvoir d'interpréter du théologien, c'est-à-dire la liberté qu'il s'octroie ou qu'on lui confère par rapport à l'autorité du magistère, lequel est pourtant, par définition, responsable « de dire *officiellement* les normes et les règles de la communauté[16] ». Une autre rupture se manifeste dans le fait que le théologien soumet au doute des éléments de la tradition chrétienne à laquelle il s'identifie, mais dont il fait en même temps une *histoire* sujette à questionnements. Alors que les trois premières ruptures concernent l'appartenance du théologien à l'Église, les deux dernières renvoient à la structure même du savoir théologique. Ainsi, bien que la recherche du théologien obéisse aux normes et aux usages qui prévalent dans la communauté savante – il est le plus souvent professeur d'université –, le théologien y introduit le paradoxe de la foi, qui marque une véritable rupture du point de vue du savoir reconnu. Enfin,

13. IT176 (OCIV307).
14. Voir IT275 (OCIV398).
15. Voir IT28 (OCIV170).
16. IT30 (OCIV172).

« dans la prodigieuse cacophonie du développement contemporain de la connaissance », le théologien, à l'image cette fois de tout autre anthropologue de ce temps, ne saurait rattacher la théologie qu'il pratique à une théologie officiellement consacrée[17], ce qui marque une rupture par rapport à l'unité d'intention de la théologie et « qui déporte, une fois de plus, le théologien vers ses commencements hypothétiques[18] ».

Toutes ces ruptures revêtent une signification particulière dans le cas de la théologie ; elles signifient que, avant la question de ses fondements épistémologiques, ce qui fait d'abord problème pour elle, c'est la situation même du théologien dans la culture. N'en est-il pas ainsi au fond pour tous les anthropologues ? Sans doute. Sauf que le théologien, étant donné la dépendance qu'il confesse d'entrée de jeu envers la communauté croyante, la tradition et le magistère, *ne peut pas ne pas tenir compte de ces ruptures* ; il doit « se préoccuper de ce que les autres sciences abandonnent dans la culture et, par principe, pour se constituer[19] ». Autrement dit, la théologie met au jour un problème que l'anthropologie en général dissimule soigneusement pour mieux asseoir sa légitimité. Et c'est pourquoi l'examen des fondements de la théologie « se fait polémique, révélateur de ce qui, dans la pratique des sciences, est discrétion sur leurs références premières, sur leurs partis pris initiaux, sur leur passage de la culture comme genèse à la culture comme objet[20] ».

La « discrétion » anthropologique que l'examen des fondements de la théologie permet de dévoiler concerne le moment antérieur au savoir objectif, ce moment que toutes les anthropologies présupposent, mais qu'elles s'efforcent en même temps de dissimuler. Ce moment antérieur, la théologie, elle, ne peut prétendre s'en affranchir sans trahir son intention fondamentale, puisqu'elle vise à éclairer ce dont elle se veut au départ tributaire, à savoir la tradition, l'Écriture et l'expérience de la foi, bref ce que Dumont appelle la

17. Notons que Dumont n'aspire pas à une théologie officielle. Il reviendra sur la dispersion des théologies dans le dernier chapitre de son livre, alors que, s'interrogeant sur « l'unité de la théologie », il subordonnera ses grands « vecteurs » : médiation, savoir, interprétation, à la « référence en exercice, la référence vivante » de « la communauté des croyants [qui] est une *communauté d'interprétants* ». IT272 à 275 (OCIV396 à 398).
18. IT36 (OCIV177).
19. IT38 (OCIV179).
20. IT283 (OCIV404).

référence de la communauté croyante. Or, bien qu'elle ne soit pas reconnue comme telle par l'anthropologie en général, ou qu'elle y demeure pour le moins *discrète*, cette question de la référence ne mérite-t-elle pas d'être prise en compte, fût-ce comme problème, comme question digne d'intérêt ? D'où le recours à une épistémologie originale, à ce que Dumont appelle une *épistémologie de la pertinence*, irréductible à l'*épistémologie de la vérité* propre aux sciences anthropologiques et du point de vue de laquelle la théologie, quelle que soit son voisinage avec les disciplines anthropologiques, ne saurait constituer un savoir véritable, puisque les ruptures qu'elle opère par rapport à la foi commune laissent néanmoins subsister une complicité pleinement revendiquée avec elle, ce qui est inadmissible pour la science[21]. Au contraire, pour Dumont, cette complicité que postule la théologie recèle un enjeu fondamental, qui concerne la définition même de la vérité, l'accès à une « vérité plus englobante, et qui se situe au niveau même de l'expérience, une vérité qui découle de la pertinence et qui, par là, n'élimine pas le sujet concret de l'expérience au profit d'un sujet abstrait, général, épistémologique[22] ».

LA RÉFÉRENCE CHRÉTIENNE

L'originalité de la situation du théologien par rapport à celle des autres anthropologues résiderait donc avant tout dans son appartenance revendiquée à la communauté des croyants, à sa *référence*. C'est dans *L'Institution de la théologie* que Dumont fait intervenir pour la première fois[23] son concept de référence, qui occupera, comme on l'a vu, une place centrale dans *Genèse de la société québécoise*. Si bien qu'il pourrait sembler inutile de revenir sur les attributs de ce concept, d'autant que, dans les pages de *L'Institution de la théologie* où il en est question, c'est la nation qui est donnée pour exemple de groupements par référence[24]. Reste que ce qui l'intéresse

21. Soit dit en passant, c'est probablement ce qui explique, du moins en partie, pourquoi tant de facultés ou de départements de théologie se sont, au fil du temps, « convertis » (si j'ose dire) en facultés ou départements de sciences religieuses…
22. IT250 (OCIV376).
23. Notons que le concept de référence, sans qu'il soit encore nettement formulé, affleure dans des textes antérieurs, notamment dans un article de 1979 : « Mouvements nationaux et régionaux d'aujourd'hui », *Cahiers internationaux de sociologie*, 66, 1979, p. 5-17.
24. IT42-46 (OCIV184-188).

ici, c'est l'Église[25], c'est-à-dire une communauté par référence qui dépasse les différentes références nationales, qui les subsume en quelque sorte dans une même référence supranationale, une référence universelle. Mais qu'est-ce qui, en dépit de sa diversité culturelle et de sa dispersion géographique, confère, ou plutôt *conférait*[26], à la référence chrétienne son statut de culture, sa cohérence culturelle propre, s'il est vrai par ailleurs, comme Dumont l'affirme, que « la culture chrétienne n'a jamais été unifiée[27] », qu'elle est par essence plurielle ? Ce ne peut être, comme on l'a vu à propos de la référence nationale, qu'une symbolique ; l'Église comme référence, c'est « l'heureuse prolifération d'une même symbolique fondamentale[28] », par laquelle les pratiques chrétiennes parviennent à s'interpréter, une symbolique assez forte pour composer avec la multiplicité des cultures nationales et leurs expressions particulières de la foi chrétienne. Toutefois, cette symbolique n'est pas pour lui « un *donné* dont il suffirait de faire écho dans des pratiques » ; elle « ne désigne pas une dictée du sens, un *dépôt* figé de significations[29] ». Il n'y a de référence que vivante, que par les pratiques qu'elle justifie et qui la confirment. À cet égard, la Bible sert pour ainsi dire de

25. Une certaine ambiguïté entoure l'usage du terme « Église » chez Dumont. Quelle Église désigne-t-il au juste ? Il semble qu'il s'agisse par-dessus tout de l'Église catholique. Mais il n'est pas interdit de penser que le terme vise plus généralement la communauté de ceux et celles qui, par-delà la séparation entre les différentes confessions chrétiennes, partagent la même foi en Jésus-Christ. C'est d'ailleurs selon cette acception plus englobante que Gregory Baum comprend l'emploi du terme « Église » chez Dumont. Pour Baum, « lorsque Fernand Dumont parle de l'Église catholique, il n'entend pas la distinguer des Églises protestantes […]. En s'interrogeant sur les raisons qui expliquent la séparation, il se demande si la rupture n'a pas été le fruit de l'idéologie ecclésiastique. Après tout, ce que voulaient les chrétiens ordinaires, catholiques aussi bien que protestants, c'était de vivre une vie de foi, d'espérance et de charité, mais on leur a donné des modèles d'interprétation qui ont engendré des différences irréconciliables » (*Fernand Dumont. Un sociologue se fait théologien*, Montréal, Novalis, 2014, p. 171).
26. *Conférait*, car, pour Dumont, il est évident que la culture chrétienne traditionnelle est révolue et qu'une nouvelle culture chrétienne, aussi souhaitable soit-elle à ses yeux, n'a absolument rien de certain. Comme il l'écrit à la fin du chapitre V : « À part quelques bizarres défenseurs de traditions, tout le monde constate qu'une culture chrétienne s'est évanouie. Mais, ajoute-t-il, on ne change pas de culture comme on change de méthode. Une nouvelle culture chrétienne est-elle indispensable ? Il me semble que le cheminement du présent chapitre incite à pencher vers l'affirmation. Une nouvelle culture chrétienne est-elle possible ? Mieux vaut avouer que nous n'en savons rien. » IT 221-222 (OCIV350).
27. IT50 (OCIV191).
28. IT51 (OCIV192).
29. IT272 (OCIV396).

garde-fou, puisqu'elle n'achève pas dans un système les pratiques et les discours de la communauté. Loin d'économiser ou de court-circuiter les pratiques et les discours des croyants, elle commande plutôt l'ouverture à ceux-ci. Aussi Dumont voit-il dans la Bible un modèle qui préfigure l'emplacement du théologien, sa situation particulière dans la culture.

Cela dit, la référence chrétienne, la « symbolique fondamentale » qui constitue, ou plutôt constituait, l'Église n'aurait jamais pu prendre forme et se perpétuer sans la mise en œuvre de puissants mécanismes d'intégration en mesure de définir, comme dans toute organisation complexe, les règles, les statuts et les rôles auxquels doivent se conformer les individus qui en font partie. En d'autres termes, il n'y a pas de référence sans norme. Dumont insiste cependant sur le rapport ambigu que la norme entretient avec l'expérience et l'expression, aussi bien dans les groupes par *appartenance* et les groupements par *intégration* que dans les groupements par *référence*. Dans chacun de ces types de groupements, en effet, la norme peut ou bien indiquer la visée de l'expression tout en restant ouverte « à des remaniements et à des redéfinitions », ou bien, au contraire, « figer l'expression dans la formule » et ainsi « empêcher la montée de l'expérience vers son langage propre[30] ». Dans ce dernier cas, à l'*autorité*, qui « répond aux requêtes de l'unité » et édicte des normes « moins par volonté de puissance que par nécessité », se substitue le *pouvoir* qui « s'appuie avant tout sur la contrainte, physique ou morale » et sur la norme que le pouvoir impose et dont peuvent du reste s'accommoder « ceux qui l'adoptent sans trop d'examen », car « la norme fermement affirmée est rassurante [et] dépouille de l'inquiétante recherche au profit de la sécurité apaisante[31] ».

Or Dumont souligne à quel point cette conception de la norme comme pouvoir – *l'orthodoxie* – a prédominé à l'intérieur de l'Église, au détriment de la conscience et de la communion des croyants que

30. IT85 (OCIV225).
31. Voir IT87 (OCIV226). Bien qu'il prenne bien soin de distinguer l'autorité du pouvoir, Dumont ne conçoit pas les deux concepts comme radicalement exclusifs l'un de l'autre, à la différence, me semble-t-il, de Gadamer (voir *Vérité et méthode*, trad. 1996, *op. cit.*, p. 298-301). « Il n'est point, écrit Dumont, de pouvoir dépourvu d'autorité, sans quoi sa légitimité ne pourrait longtemps subsister. Il n'est point d'autorité coupée du pouvoir, sans quoi la vie diffuse de la communauté accoucherait de normes contradictoires. » IT87 (OCIV226-227).

la norme avait pourtant pour fin de servir[32]. En privilégiant les mécanismes d'intégration, l'Église est devenue, au fil des siècles, moins un groupement par *référence*, moins une référence vivante pour les chrétiens, qu'un groupement par *intégration*, préoccupé avant tout par le fonctionnement et la préservation d'un système. « Dans l'Église, la prédominance des mécanismes d'*intégration* de la communauté a provoqué un appauvrissement de l'*expression* de l'expérience et, en conséquence, une plus grande rigidité de la *référence* dans un discours idéologique qui méconnaît la symbolique plus quotidienne de la vie chrétienne[33]. »

Ce diagnostic fait écho au jugement sévère que, vingt-trois ans plus tôt, Dumont portait sur l'Église dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*. Dans ce livre, on s'en souviendra, il faisait remonter l'origine des mécanismes d'intégration dans l'Église aussi loin qu'au début de l'ère constantinienne, lorsque le christianisme est devenu, au IVe siècle, la religion d'État de l'Empire romain. Or, avec la réforme grégorienne du XIIe siècle et les réformes protestante et catholique du XVIe siècle, ces mécanismes n'ont fait que croître, au point où l'Église en est venue « à se contracter en un système qui contrôle l'expression de la foi » au profit des « titulaires du magistère », lesquels sont devenus au fil du temps « les uniques responsables de l'*expression*, les seuls définiteurs de la *référence*[34] ». D'où, malgré les efforts du concile Vatican II, la tendance centralisatrice, autoritaire et bureaucratique qui s'est maintenue dans une Église soumise, depuis des siècles, à l'*institutionnalisation*.

L'AMBIGUÏTÉ DE L'INSTITUTIONNALISATION ET LE THÉOLOGIEN

Avec les concepts de référence, de médiation et d'interprétation, celui d'institutionnalisation occupe une place centrale dans *L'Institution de la théologie*. Dumont en fait même le « fil directeur » de cette

32. « Il ne saurait y avoir de communion et d'expression du consensus qu'elle suppose sans une autorité qui en fait son souci premier ; il n'y a pas de norme, au sein du pluralisme, sans pouvoir de définir. Cependant, il n'y a pas de discernement de la part de l'autorité et du pouvoir sans cette réticence qui vient à la parole quand elle se revêt de la puissance. » Si bien, poursuit Dumont, qu'« il convient que le pouvoir reflue vers ce qui confère autorité pastorale et que la communauté des croyants le presse de s'en souvenir ». IT94 (OCIV233).
33. IT58 (OCIV199).
34. IT59 (OCIV200).

culture occidentale que le christianisme aurait, selon lui, contribué à édifier[35]. Que recouvre au juste ce concept dont il faisait déjà un ample usage quatre ans plus tôt dans le texte de sa conférence d'ouverture au Congrès mondial de philosophie, mais sans en fournir alors une définition explicite[36] ? Or voici comment il définit ici l'institutionnalisation :

> Dans les sociétés, tout est institution de quelque manière : des façons de se nourrir ou de dire ses sentiments aux formules de politesse, de la relation amoureuse aux procédures juridiques. Mais les enchaînements qui lient les institutions sont plus ou moins explicites, les discours qui les justifient plus ou moins systématiques, les pouvoirs qui les soutiennent plus ou moins fermes. L'institutionnalisation accentue les enchaînements, le poids des discours et des pouvoirs. De sorte que se constituent des systèmes d'institutions avec leurs gestionnaires, leurs bureaucraties, leurs idéologies[37].

L'*institutionnalisation* correspondrait en gros à ce que la sociologie d'inspiration wébérienne appelle la rationalisation ; elle représenterait une sorte d'hypertrophie de l'institution. Il va sans dire que le phénomène n'est pas propre à l'Église. Celle-ci, souligne-t-il, a « été prise dans un plus vaste mouvement d'institutionnalisation qui a gagné les différentes sphères de la vie sociale : l'État, l'économie, la science, la médecine, l'enseignement scolaire, etc.[38] ». Toutefois, plus loin dans *L'Institution de la théologie*, il soutiendra que, loin de n'avoir qu'« obéi à une tendance de notre civilisation », l'Église « a été l'une des initiatrices » de l'institutionnalisation, qu'elle en a même, « à un certain moment de l'histoire, […] commandé l'allure », avant que, « mise en marge par l'institutionnalisation concurrente de l'État, de l'économie, de la culture », elle ne poursuive « sa propre institutionnalisation parallèle ». Et Dumont d'ajouter : « Voici que maintenant cette deuxième phase fait place à une troisième : l'Église menace de s'effriter comme institution… » Elle « risque de ne plus représenter qu'un rassemblement hétéroclite de croyants[39] ».

35. Voir IT177 (OCIV309).
36. Voir « Mutations culturelles et philosophie », *Les Cahiers Fernand Dumont, op. cit.*
37. IT60 (OCIV201).
38. IT60 (OCIV200).
39. IT184 et 186 (OCIV316 et 317).

Ce qu'il envisage ici très lucidement, c'est la possibilité d'une foi chrétienne sans institution, d'un christianisme sans Église[40]. Vu le rôle prépondérant que, d'après lui, le christianisme a joué dans le processus d'institutionnalisation, il serait tentant de conclure qu'un tel destin n'est pas tout à fait immérité… Ce qui n'est évidemment pas la conclusion à laquelle il en arrive. La perspective d'une lente désagrégation institutionnelle de l'Église suscite plutôt chez lui un fort sentiment d'inquiétude. Parce qu'il est chrétien bien sûr, et qu'il conçoit difficilement comment la foi chrétienne pourrait subsister à long terme sans un soutien institutionnel, sans une Église[41]. Mais, plus encore peut-être, son inquiétude porte sur la menace que la désinstitutionnalisation en général fait peser sur le mouvement même de l'institutionnalisation, entendue cette fois en un sens positif. Car il s'en faut de beaucoup que l'institutionnalisation soit un phénomène exclusivement négatif : « Incontestablement, l'institutionnalisation a une portée positive. Je l'ai souligné à la suite d'Aristote : elle est inscrite dans la dynamique des communautés qui, du sein de leurs particularités, impliquent le dégagement d'une existence sociale plus large et plus rationnelle […]. S'il y a quelque *progrès* [le mot est en italique] dans l'histoire des sociétés humaines, là [dans l'institutionnalisation] il se reconnaît sans doute[42]. »

Comment concilier un tel point de vue sur l'institutionnalisation avec la critique extrêmement sévère à laquelle Dumont la soumet par ailleurs ? En reconnaissant ce que lui-même appelle « l'équivoque foncière de l'institutionnalisation[43] ». Celle-ci est en effet un phénomène ambigu dans la mesure où, en même temps qu'elle est la condition même du passage du particulier à l'universel – la condition du « mouvement d'universalisation par lequel les individus et les groupes sont enlevés à leur particularité et insérés dans des réseaux de plus en plus englobants de solidarité et de réciprocité où ils trouvent une réalisation d'eux-mêmes dans le partage d'un contenu commun de vie et de valeurs[44] » –, l'institu-

40. Voir à ce sujet « Une foi sans institution ? », dans TH161-174.
41. « D'abord, il faut trouver dans l'Église une société à l'intérieur de la grande société, parce qu'on ne peut vivre en croyant solitaire dans le monde. Notre Église en arrivera-t-elle à une vie communautaire authentique où chacun trouvera des références pour sa foi ? » (« Une foi sans institution ? » TH162).
42. IT180 (OCIV312).
43. IT183 (OCIV314).
44. Selon les termes de Jean Ladrière, cités par Dumont, IT181 (OCIV312-313).

tionnalisation comporte aussi le risque d'engendrer un *universel abstrait* où les valeurs et les idéaux de solidarité que vise en principe l'institutionnalisation sont dissous dans une idéologie normative, rigide et doctrinale qui soumet l'institution à sa propre loi, à son propre arbitraire. Or n'est-ce pas ce danger propre à l'institutionnalisation qui est à l'œuvre dans la crise de la culture moderne mise en relief dans *Le Lieu de l'homme* ? L'institutionnalisation, au sens négatif du terme, n'est-ce pas précisément ce processus par lequel la *culture seconde* s'abstrait de la *culture première* pour revenir ensuite sur elle et la transformer, la rendre « rationnelle » ? Le résultat de ce processus d'abstraction ou de déracinement de la culture, c'est ce que Dumont appellera, dans le texte de sa conférence d'ouverture au Congrès mondial de philosophie, « l'institutionnalisation généralisée de la culture », qui, en « brouillant » la distance entre la culture première (la culture comme milieu) et la culture seconde (la culture comme horizon), a pour effet de compromettre la dialectique même de la culture.

> En dépit des idéologies persistantes, cette distinction [entre la culture première comme milieu et la culture seconde comme horizon] s'est de plus en plus brouillée. Sans doute, il est de l'essence de l'homme d'être éternellement séparé entre milieu et horizon. Force nous est néanmoins de constater que, dans l'état présent des choses, l'horizon n'est plus une construction aisément discernable, qu'il est impossible de tenir sous le regard les œuvres irrémédiablement dispersées au gré de la spécialisation et de l'industrialisation de l'art et de la science. Parallèlement, les milieux, les héritages s'effilochent ; les coutumes ne parviennent plus à donner cohésion aux modes de vie. Du même mouvement où l'horizon se défile, le milieu se défait. Les deux cultures s'entremêlent dans une problématisation extrêmement fluente[45].

45. « Mutations culturelles et philosophie », *loc. cit.*, p. 142. Cette « institutionnalisation généralisée de la culture », avec le « brouillage » de la distance entre la culture première et la culture seconde qu'elle implique, ne me paraît pas très éloignée ce que Marcel Gauchet appelle de son côté « le nouveau monde » dans son livre du même nom. Le nouveau monde, c'est-à-dire le monde du « capitalisme généralisé », où « l'enfermement obsessionnel dans l'économie » trahit « l'ambition inconsciente d'édifier un anthropocosme où l'homme serait maître du cadre dans lequel il lui est donné de vivre » ; un monde qui, « sous-jacent […] depuis que l'âge industriel avait commencé à multiplier les objets techniques et à élargir leur rôle », se manifeste au grand jour « quand l'artifice technique prend le dessus et se substitue à l'artifice symbolique » (*Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie, IV*, Paris, Gallimard, 2017, p. 468 et 466).

Dans quelle mesure, malgré leur marginalisation par « l'institutionnalisation concurrente de l'État, de l'économie, de la culture », la théologie et le théologien devraient-ils être tenus responsables de cette « institutionnalisation généralisée de la culture » qui confine à la limite à sa désinstitutionnalisation et à l'*idéologisation* de la référence ? Sans répondre directement à la question, Dumont définit néanmoins le théologien soit comme « l'artisan de la référence », soit comme le « fonctionnaire de la référence[46] ». On se doute bien que ces deux définitions ne sont pas équivalentes. Aux prises depuis les origines du christianisme avec l'ambiguïté de l'institutionnalisation, le théologien est déchiré entre deux conceptions de son travail : contribuer à la construction d'un discours de la référence qui soit l'expression de « la diversité de ceux qui s'y reconnaissent[47] », ou, au contraire, élaborer un discours de la référence où le report à la communauté chrétienne relève à la limite d'une entreprise d'endoctrinement dévolue à une théologie prétendument pastorale.

Selon Dumont, l'histoire de la théologie est celle d'« un flottement entre ces deux tâches[48] » dont les modalités varient en fonction des conditions sociologiques dans lesquelles se trouvent placés la théologie et le théologien. Au Moyen Âge, la théologie trône au sommet du savoir et les *docteurs* (les théologiens), qui jouissent alors d'une grande autonomie, occupent une place prééminente dans la construction des normes de la foi. Mais nous sommes alors dans une société chrétienne où, à l'écart de la culture savante, « la masse des croyants ne risque guère de menacer l'édifice ainsi conçu[49] ». À l'époque moderne, alors que l'Église devient une société à part, le théologien se voit de plus en plus relégué au statut d'*expert*[50] sous le contrôle du magistère. Celui-ci, tout en consacrant « un système philosophique et théologique [le thomisme] dans l'unique fonction légitime d'interprétation », va s'appliquer à « contrecarr[er] la libre recherche théologique[51] ». Bien qu'il reconnaisse que ce

46. Voir IT66-73 (OCIV206-212).
47. IT67 (OCIV207).
48. IT69 (OCIV209).
49. IT107 (OCIV245).
50. « L'expert se détourne des hommes qu'il est censé servir pour fixer son attention sur l'institution ; il finit par restreindre encore son regard pour n'être plus préoccupé que par le cercle des experts […]. C'est ainsi que, comme l'écrit un théologien contemporain, la théologie est devenue "une occupation d'école, et non une tâche d'Église". » IT71 (OCIV210).
51. IT109 et 112 (OCIV247 et 249).

statut d'expert s'est considérablement modifié avec Vatican II, Dumont soutient qu'il n'a pas disparu pour autant : le théologien est demeuré un expert subordonné au magistère. « Malgré le Concile et un nouveau climat de la recherche, le problème engendré par le contrôle du magistère sur la situation et l'autorité du théologien subsiste donc[52]. »

De quel problème s'agit-il ? Du problème du théologien en tant que médiateur de l'expérience commune de la foi. Médiation : il s'agit là, je le rappelle, d'un concept clé chez Dumont. Il le définit ainsi dans *L'Institution de la théologie* : « La notion de médiation est d'un vaste usage. Dans son acception la plus abstraite, elle désigne un concept-lien entre deux concepts. Concept générateur, donc, qui exprime le dynamisme de la production de la pensée. D'une manière plus concrète, médiation désigne une chose ou un agent : un médiateur. En bref, d'un donné, la médiation fait surgir un donné nouveau ; la médiation est une action ; quelque chose ou quelqu'un en est responsable[53]. » Ailleurs dans le livre, Dumont souligne « l'emploi ambigu de la notion de *médiation*[54] » en théologie, en ce sens que la notion fut souvent comprise comme si le théologien n'était que le relais entre le magistère et la foi des fidèles, alors que la responsabilité du théologien consiste plutôt à « empêcher que ne se referment les sources d'où vient à la *référence* de l'institution le défi de l'interrogation », ce qui implique « un retour de la théologie constituée par l'institution à une réflexivité sur cette constitution même[55] ».

Telle serait donc la tâche originale du théologien : examiner les conditions historiques et sociologiques de constitution de la théologie de premier degré que le théologien partage avec les autres croyants ; éclairer le dynamisme de cette constitution en mettant en évidence ses conditions « dans le provisoire des lieux et des temps ». C'est en assumant cette tâche que le théologien pourrait apporter « une contribution irremplaçable à l'institution de la vérité dans une communauté qui doit être aussi vivante que la vérité elle-même[56] ».

52. IT113-114 (OCIV251).
53. IT241-242 (OCIV368).
54. IT117 (OCIV253).
55. IT118 et 121 (OCIV254 et 258).
56. IT123 (OCIV259).

LA DÉSINSTITUTIONALISATION DE LA FOI CHRÉTIENNE ET LE DÉFI DU THÉOLOGIEN

Reste que, dans le contexte de la désinstitutionalisation de la foi chrétienne qui prévaut un peu partout en Occident, face à ce qu'un Marcel Gauchet appelle « la sortie de la religion », il semble que la médiation du théologien soit désormais sans objet, qu'il n'y ait plus grand-chose à médiatiser, faute de communauté… Mais, homme de foi et d'espérance, Dumont ne se satisfait pas d'un tel constat. Aussi menacée soit-elle par la désinstitutionnalisation, l'Église n'est pas morte ; elle respire encore par les pores de la Tradition dont elle se nourrit. Quant au théologien, pour précaire que soit sa situation (et comment pourrait-il en être autrement ?), celle-ci s'est pour ainsi dire décantée. Poussé dans ses derniers retranchements, le théologien est confronté à sa condition fondamentale d'existence, à savoir celle d'être « un travailleur de la référence[57] », mais dans un monde où celle-ci, comme la Tradition à laquelle elle renvoie, ne peut désormais subsister qu'à la condition que sa symbolique millénaire soit rechargée de sens, rajeunie, réactualisée.

C'est sciemment que j'ai orthographié Tradition avec un grand T, car, pour Dumont, la Tradition chrétienne ne se confond pas avec les traditions chrétiennes. Que celles-ci soient le support de celle-là, on ne peut le nier ; il n'en demeure pas moins que la Tradition chrétienne témoigne « d'une plus vaste conscience historique de la foi », qui se manifeste « quand des circonstances troublent le cours habituel des traditions », bref « quand il y a crise des traditions ». De cette prise de conscience de la Tradition, Dumont donne pour exemple sa propre expérience, lorsque la crise religieuse qui a ébranlé le Québec au milieu du XXe siècle fut pour lui l'occasion de « dépasser les traditions, sans les renier, mais pour accéder à une conscience historique de la foi ». Sans les renier, dit-il, car « les traditions ne sont pas rendues caduques par l'émergence d'une conscience historique de la foi. Elles en sont rajeunies ». Ce rajeunissement, précise-t-il, s'effectue « par la vertu de la distance conquise » grâce aux traditions et envers elles[58].

Là encore, il y a une forte homologie entre, d'une part, le rapport qu'entretiennent les traditions et la Tradition et, d'autre part, la

57. IT81 (OCIV221).
58. Voir IT137-139 (OCIV272-274).

dialectique de la culture première et de la culture seconde. Celle-ci, comme Dumont l'écrit dans *Le Lieu de l'homme*, « est véritablement une implication de la culture première[59] » ; elle résulte de la distance que la culture première prend par rapport à elle-même et par laquelle elle se dédouble, ce dédoublement, ce dépassement, ayant pour effet d'expliciter le *sens* qu'elle comportait déjà implicitement. Ainsi en est-il des traditions, qui, en prenant distance par rapport à elles-mêmes, permettent d'accéder à la Tradition, à la conscience historique de la foi. Elles le font grâce au discours, en l'occurrence celui de l'Écriture, qui, impliquée par les traditions, les interroge en retour.

En langage hégélien[60], ce dédoublement correspond au « travail du négatif » où « le fini [ici les traditions, la culture première] n'est pas borné simplement du dehors, mais se supprime de par sa nature propre et de par lui-même passe en son contraire[61] ». Or, pour Dumont, aussi bien que pour Hegel lui-même, cette suppression du fini (les traditions, la culture première) dans son contraire (la Tradition, la culture seconde) demeure abstraite aussi longtemps qu'elle se conçoit comme séparation et opposition du fini et de son contraire. N'est concret que le moment de la réconciliation des deux pôles – jamais définitive, jamais pleinement effective pour Dumont, sans cesse à refaire, au contraire de chez Hegel.

En somme, pas plus que celle qui intervient entre la culture première et la culture seconde, la dialectique entre la foi commune et la conscience historique de la foi ne constitue, en principe, un processus abstrait qui imposerait une forme immuable à l'histoire ; elle est un mouvement qui engage la liberté humaine et qui, pour cette raison même, risque toujours, selon Dumont, de se dévoyer, « la conscience historique se coup[ant] [alors] de la source qui la nourrit ». Aussi faut-il « replacer constamment l'Écriture dans le contexte d'une phénoménologie de la mémoire de la foi[62] ». Car l'Écriture n'est pas un système de la foi. La concevoir ainsi ne peut qu'entraver la référence chrétienne, laquelle est « souvenir d'une identité qui consent au risque des événements et des crises »,

59. LH76 (OCI34).
60. Mentionnons que Dumont fut un grand lecteur de Hegel. Voir notamment « Itinéraire sociologique », *loc. cit.*, p. 258.
61. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, La Science de la logique, Paris, Vrin, p. 313.
62. IT139 (OCIV274).

autrement dit une « institution de la mémoire[63] ». Que cette institution de la mémoire puisse s'aliéner dans son institutionnalisation (au sens péjoratif du terme), Dumont en veut pour exemple l'orientation prise par l'Église avec le concile de Trente, lorsque, « mise à l'écart de la communauté, la conscience historique s'est conservée dans les enclos du magistère et des spécialistes », dans une « doctrine figée en formules de catéchisme[64] ». On comprend mieux dès lors pourquoi, selon lui, le théologien d'aujourd'hui ne saurait se satisfaire d'une « théologie automatique » (selon une expression qu'il emprunte à Charles Wackenheim), c'est-à-dire d'une théologie en vase clos qui n'est pas à « l'écoute de ces responsables de la Parole qui, par en bas, vivent la dénégation de l'idéologisation de la foi[65] ». Plutôt que de se conformer aux préceptes de cette « théologie automatique », Dumont exhorte le théologien à « consentir à ce que la pratique au ras du sol, dont les pasteurs, les catéchètes, les prédicateurs, les conseillers sont les artisans, devienne la source d'une élaboration de la théologie surgissant de l'expérience et de l'expression plutôt que de la survoler[66] ».

Mais comment, à partir de cette « pratique au ras du sol », élaborer une théologie qui soit l'expression de l'expérience de la foi ? Autrement dit, comment passe-t-on de cette expérience à la norme sans que, dans ce passage, la norme de la foi, qui est une sorte de savoir, s'institutionnalise par elle-même, prédomine sur la foi, en se substituant insidieusement à l'expérience qu'elle a pour fonction de médiatiser ? Car il ne s'agit plus de construire, comme jadis, une « *culture chrétienne* à part de la culture plus vaste » ni de consolider une « *société chrétienne* en marge de la plus grande société[67] ». Prenant acte de l'évanouissement de l'une comme de l'autre, le théologien est appelé à élaborer « une théologie de la mémoire et de l'héritage, une théologie de l'histoire[68] ». Une théologie de l'histoire ? Une telle expression et le projet qu'elle

63. IT144 et 145 (OCIV278 et 279). Cette institution de la mémoire, Dumont la voit à l'œuvre aussi bien dans le maintien de l'héritage d'Israël dans le christianisme que dans l'existence d'évangiles diverses qui témoignent de « la teneur proprement historique de l'expérience que firent de la Révélation les croyants des origines ». IT146 (OCIV280).
64. Voir IT155 (OCIV288).
65. IT77 (OCIV216).
66. IT78 (OCIV217).
67. IT103 (OCIV241).
68. IT266 (OCIV391).

implique ne trahissent-ils pas un retour en arrière, n'engagent-ils pas à une lecture providentielle de l'histoire ?

Pour Dumont, une théologie de l'histoire n'est pas « un système d'interprétation du passé où, par une *évolution* guidée par la Providence, le croyant discernerait une sorte d'explication du devenir des événements historiques ». Un tel système, où les théologiens auront longtemps « cherché un fil directeur qui conférât une signification homogène au passé », est définitivement révolu, même si la tentation persiste d'y recourir encore. « Nous sommes donc voués à la relativité dans la récollection de la mémoire et de l'héritage[69]. » Mais comment, à partir de cette relativité, pourrait-on accéder à une théologie de l'histoire ? Où celle-ci trouvera-t-elle son point de départ, l'assise de sa lecture de l'histoire, aussi relative et incertaine soit-elle ? Dans le présent, répond Dumont, dans le présent et l'*absence* où il nous jette. Façon de dire que la recherche d'une conscience historique chrétienne pour aujourd'hui commence là où s'arrêtent les réponses que les philosophies ou les théologies ont cru apporter à l'énigme de l'histoire et de l'homme. Elle commence là où il n'y a plus que la question que l'homme est pour lui-même, où ne subsiste que cette *interrogation* dont il avait fait, à la fin de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, la seule contrepartie à l'absence. La théologie de l'histoire de Dumont commence là où elle recommence, car, loin de n'être qu'une « lumière projetée sur l'histoire », la révélation se veut « indissociable des situations historiques des hommes qui se mettent à son écoute et qui, joignant cette écoute à leur propre parole, la font exister justement comme conscience historique, comme vivacité de la mémoire et de l'héritage[70] ».

De quoi la révélation est-elle l'écoute ? Où chercher le ferment de cette « vivacité de la mémoire et de l'héritage » ? Nulle part ailleurs que dans le « souvenir du destin du Christ voué à la croix ». Car

> Jésus crucifié, ce n'est pas la plénitude de l'histoire humaine, mais son *creux*, la remise en question qui en promet l'achèvement dans la *plénitude* de la résurrection. Jésus s'est refusé à poursuivre un destin que pourtant l'histoire semblait lui indiquer : le règne sur le monde, l'histoire devenue royaume et réconciliée avec un devenir harmonieux et entièrement intelligible. Pour un croyant, pour un théologien, interpréter l'histoire, c'est donc prendre acte au départ de cet échec

69. Voir IT266 et 267 (OCIV391).
70. IT268 (OCIV392).

paradoxal. La lecture théologique de l'histoire, bien qu'elle doive s'alimenter à ce que la science historique et sociologique lui en apprend, trouve là sa différence et sa spécificité[71].

DE L'AVENIR DU CHRISTIANISME À L'AVENIR DE LA TRANSCENDANCE

Mais, quoi qu'on puisse penser de cette « lecture théologique de l'histoire », une question toute prosaïque se pose : l'Église a-t-elle encore un avenir ? Ébranlée dans ses assises institutionnelles par le mouvement même de l'histoire, débordée par l'institutionnalisation généralisée de la culture, délestée de ses anciens pouvoirs, l'Église a-t-elle encore sa place dans le monde actuel ? *Le christianisme va-t-il mourir ?*, demandait naguère Jean Delumeau[72]. Dumont aussi envisage une telle éventualité, qui risque de se réaliser si l'Église ne confie son avenir qu'à des consciences individuelles ou à des groupes d'appartenance. À moins, conjecture-t-il, que des théologies politiques assument la tâche d'institutionnalisation (au sens positif) en faisant de l'Église une « institution critique ». C'est là une possibilité que Dumont évalue sérieusement, en prenant pour modèle la théologie de la libération, qui, par rapport à la théologie politique européenne, « a le mérite certain de renvoyer le théologien à l'existence des communautés croyantes et, par là, à une tradition chrétienne qui ne se réduit pas à un enchaînement de doctrines ». Cette possibilité lui inspire cependant une certaine réticence, car, « à pénétrer aussi en profondeur la chair des sociétés, la théologie ne risque-t-elle pas de se perdre dans des analyses sociologiques qui dépendent de critères étrangers aux siens ?[73] » Non pas bien sûr que

71. IT175 (OCIV306 et 307).
72. *Le christianisme va-t-il mourir ?* (Paris, Hachette, 1977). Les idées de Delumeau sur la chrétienté d'hier et sur l'avenir du christianisme concordent d'ailleurs avec celles de Dumont, comme en témoigne le passage suivant : « Surtout, écrit Delumeau, ne regrettons pas le passé. Car la chrétienté de jadis a trop souvent été une dérision du christianisme. Les chrétiens doivent avoir le courage de la lucidité, et notamment comprendre pourquoi tant de nos contemporains éprouvent vis-à-vis de l'Église répulsion et rancune. Dans la mesure où elle a été pouvoir, elle a constamment démenti l'Évangile. Il nous faut donc dénoncer cette contradiction et cette énorme déviation. Non par masochisme, mais pour déblayer la route de l'avenir […]. Appelons-en résolument de l'Église à l'Évangile pour refaire une Église neuve. Mais que cette démarche soit une libération, afin de dégager des scories une Bonne Nouvelle qui a conservé intacte sa charge inépuisable d'espérance […]. Il [le Dieu de l'Évangile] n'a jamais été au pouvoir et il n'y sera pas avant la fin des temps » (p. 9-10).
73. IT198 (OCIV328).

les solidarités humaines et les solidarités des croyants soient incompatibles ; mais elles risquent de se contredire à propos de l'enjeu de la référence chrétienne à l'époque moderne, à savoir l'affirmation d'une transcendance au sein de la culture même. Sans compter qu'une telle affirmation, qui anime sans doute les théologiens de la libération, se heurte aux postulats fondateurs de la culture moderne, au dogme de l'immanence qui la gouverne et qui résulte du « vide creusé par notre culture[74] ». De plus en plus désespérément, le besoin de transcendance se cherche et se perd dans la distance sans cesse grandissante « entre le sens comme événement et le sens comme avènement[75] ». Comment surmonter pareille distance ? Comment, à partir de ce vide, de l'absence, passer à la présence ? À cette question, Dumont n'a pas de réponse, ou plutôt sa réponse ne relève ni de la philosophie, ni de la sociologie, ni même de la théologie ; elle tient à l'avenir inconnaissable de cet « infini » qui « habite l'homme comme une hantise immense[76] ». Or c'est de cet infini, qu'il appelle aussi la *transcendance sans nom*, qu'il importe par-dessus tout de préserver la présence en l'homme et dans la culture. Car « ce qui est décisif, dit-il, c'est la persistance millénaire d'un lieu de la Transcendance, d'une césure par laquelle la collectivité ou l'individu pouvaient interpréter leur immanence en la réfractant sur un autre monde[77] ».

Où se trouve le lieu de cette transcendance dans la société moderne ? Comme il l'écrira quelques années plus tard dans *Raisons communes* : « Lorsqu'on quitte le terrain relativement éclairé des institutions et des idéologies, la présence de la transcendance dans une société fait appel à la sensibilité collective, à des valeurs plus difficiles à jauger[78]. » C'est par rapport à ces valeurs-là, théoriquement indéterminables et qui touchent au fond le plus secret des sociétés humaines, que Dumont, dans *L'institution de la théologie*, adopte son point de vue si singulier sur les thèses antagonistes de Marcel Gauchet et de Paul Valadier sur l'essence de la religion[79].

---

74. IT208 (OCIV337).
75. LH257 (OCI146).
76. IT244 (OCIV370).
77. IT208 (OCIV338).
78. RC225 (OCIII710).
79. Voir IT208-210 (OCIV338-339). Dans ces pages, Dumont se réfère à deux articles, celui de Marcel Gauchet, « Fin de la religion ? », paru dans *Le Débat* (n° 28, 1984) et celui de Paul Valadier, « La sécularisation en question », paru dans *Études* (359, 1983). Soulignons que Dumont ne fait ici aucune allusion à l'échange entre Gauchet et Valadier

Avant d'exposer ce point de vue, il me paraît judicieux de reproduire un court extrait de la journée d'étude tenue en février 1986 autour du *Désenchantement du monde*, et à laquelle participait entre autres, outre Gauchet lui-même, le jésuite Paul Valadier[80]. Pendant la discussion, ce dernier, après avoir évoqué un passage du *Désenchantement du monde* dans lequel Gauchet affirme que « le lien des hommes est concevable et praticable sans les dieux », lui demande : « L'est-il sans éthique ? Par l'éthique la religion n'a-t-elle pas un autre rôle possible que celui que le livre [de Gauchet] lui attribue ?[81] » Il n'est pas indifférent qu'à cette question Gauchet n'ait pas répondu, ce silence trahissant peut-être la limite de l'approche de la religion qui était la sienne à l'époque. Pour celui que l'on pourrait appeler, un peu abusivement peut-être, le premier Gauchet, tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir d'autre rapport possible de la religion au social que structurant, totalisant et… aliénant, si bien que, lorsqu'un tel rapport ne joue plus, quand, autrement dit, la religion n'est plus fondatrice du lien social, celle-ci se trouve dès lors condamnée à devenir progressivement une affaire strictement individuelle ou privée. Bref, comme le remarquait lui-même Valadier dans l'échange plutôt viril reproduit dans *La démocratie contre elle-même*, « lorsque le christianisme perd son emprise sociopolitique, il ne peut que se replier, selon Gauchet, sur la subjectivité des individus, sans tâche éthique[82] ».

Or ce silence de Gauchet sur la dimension éthique de la religion, Dumont le relève également dans *L'Institution de la théologie*. Non pas toutefois pour le condamner, mais pour porter plus loin l'inter-

---

dans les pages de la revue *Le Débat* en 1984, échange que Gauchet a reproduit dans son livre *La démocratie contre elle-même* (Paris, Gallimard, 2002) : « Sur la religion. *Un échange avec Paul Valadier* », p. 67-90.

80. Les actes de cette journée d'étude, qui s'est tenue à l'Institut catholique de Paris le 1er février 1986, ont paru sous le titre *Un monde désenchanté ?* aux éditions du Cerf en 1988, avant d'être repris, avec d'autres textes de Gauchet, dans la première partie d'*Un monde désenchanté ?* (Éditions de l'Atelier, 2004, p. 21-99). C'est à cette dernière édition que je renvoie.

81. *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p. 83-84.

82. *La démocratie contre elle-même, op. cit.*, p. 83. Tout indique que, bien qu'il n'y ait pas répondu en 1986, Gauchet a néanmoins tenu compte de la critique de Valadier. En effet, à l'occasion de son débat avec Luc Ferry, s'agissant de spécifier le travail de recomposition du noyau anthropologique en dehors de la religion, Gauchet invoque, à côté d'autres types d'expériences (esthétique, imaginaire, cognitive, psychologique), « l'expérience éthique, qui m'avait échappé à l'époque » (Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2004, p. 110).

rogation sur la sortie de la religion. Accordant à Gauchet que la religion est « un *négatif* de la condition humaine », il soulève cependant la question de savoir si la collectivité, comme l'individu, peut faire l'économie d'une telle négativité, qui, sous le nom de religion, leur a permis pendant des millénaires d'« interpréter leur immanence en la réfractant sur un autre monde ». Peut-être encore sous l'emprise de son « optimisme rationaliste », pour parler comme Valadier[83], Gauchet ne semblait pas alors, dans son article de 1984, se préoccuper d'une telle question[84], comme si les Modernes que nous sommes n'avaient d'autre choix que d'apprendre à faire leur deuil, non seulement de cette négativité religieuse, mais de toute négativité, de ce que Dumont appelle « cette vue en miroir de la condition humaine[85] ». Comme si ce deuil constituait pour ainsi dire la rançon de l'« originalité de notre monde en regard de ceux qui l'ont précédé[86] ».

Mais Dumont évoque une autre possibilité, qu'il illustre par une citation de Valadier : convertir *librement* la négativité religieuse en positivité éthique. Or il est frappant que le croyant Fernand Dumont refuse de donner raison au jésuite Paul Valadier contre le non-croyant Marcel Gauchet : « Je me garderai, écrit-il, de trancher en faveur de l'un ou de l'autre ; car il importe de se persuader que la tâche de maintenir l'ouverture à la transcendance, et à la *religion*, est une entreprise polémique. Polémique où les arguments n'ont de portée qu'en restant au plus près des exigences que la culture laisse entrevoir[87]. »

Autrement dit, dans une société laïcisée ou sortie de la religion, dans une société où la transcendance n'est plus donnée dans la culture, la transcendance doit devenir l'enjeu d'un combat à mener

83. Voir *La démocratie contre elle-même, op. cit.*, p. 78.
84. Mais cette question se pose-t-elle aujourd'hui en dépit de ce que l'on pourrait appeler, un peu abusivement peut-être, le « tournant » éthique de Gauchet dans les années 1990 ? Peut-elle même se poser dans le cadre de son « anthroposociologie transcendantale », où la religion se réduit, *in fine*, à « une propriété de structure de notre intellect » et au « plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir » (*Le Désenchantement du monde, op. cit.*, p. 296 et 300). Cette question demeure ouverte.
85. IT208 (OCIV338).
86. Gauchet cité par Dumont IT209 (OCIV338).
87. IT210 (OCIV339).

« dans l'histoire elle-même, par l'affirmation des communautés et de l'originalité de leurs pratiques[88] ».

Voilà ce qu'au fond j'entendais par le titre que j'ai donné à cette dernière partie de mon interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont : *une théologie au risque de la culture*. Ce titre suggère un déplacement du débat sur la religion de la théorie à « l'histoire elle-même ». C'est ce déplacement qu'accomplira le dernier livre paru de son vivant : *Une foi partagée*.

88. IT184 (OCIV316).

Chapitre XVII

Un testament spirituel

Croire, c'est conserver au cœur de l'assentiment l'interrogation qui l'a suscité.

FERNAND DUMONT[1]

Qui fut le premier à qualifier *Une foi partagée* de testament spirituel de Fernand Dumont ? Peu importe, car l'expression est juste. Non pas que dans ce livre, paru quelques mois avant sa mort[2], Dumont ait voulu minimiser la portée proprement chrétienne de sa foi au profit d'une spiritualité plus englobante. C'est bien dans l'horizon de la « spiritualité chrétienne » qu'il inscrit sa foi, sauf que, telle qu'il la concevait et qu'il aura cherché à la vivre et à la transmettre tout au long de sa vie, celle-ci ne se confond pas avec l'adhésion à une doctrine : « J'essaie de garder méfiance envers les dogmatismes, d'où qu'ils viennent », déclare-t-il d'entrée de jeu[3]. Loin de procéder de quelque vérité abstraite, la spiritualité chrétienne signifiait d'abord pour lui « l'exploration hasardeuse, en avant des formules, dans une expérience dont les balises n'ont pas de noms chrétiens[4] ».

1. FP19 (OCIV420).
2. Paru à la fin de 1996, *Une foi partagée* est composé en partie de « fragments épars » dont certains remontent aussi loin qu'aux articles que Dumont écrivit dans la revue *Maintenant* au début des années 1970.
3. FP11 (OCIV413).
4. FP123-124 (OCIV480).

Mais qu'y a-t-il « en avant des formules » ? Qu'y a-t-il « au-delà de la théorie » ?, si je puis me permettre de citer les mots que Dumont écrivit de sa main dans la dédicace de l'exemplaire d'*Une foi partagée* qu'il m'offrit en novembre 1996. En avant des formules, au-delà de la théorie, par-delà la raison raisonnante, il y a encore et toujours la raison, celle que présupposent toutes les autres, la raison des raisons, c'est-à-dire la croyance plantée au cœur de l'expérience de la raison. Voilà pourquoi il est impossible selon lui « de tracer une ligne de démarcation qui séparerait avec rigueur croyants et incroyants ». Parce qu'« il n'y a pas la croyance d'un côté et son absence de l'autre ». Parce que « la croyance est constitutive de l'existence[5] ».

Sans doute, comme il est le premier à l'admettre, la foi religieuse ne se confond pas avec cette croyance constitutive de l'existence. Reste qu'elle n'est pas non plus la négation de la raison ; elle en confirme plutôt l'« irrémédiable ouverture[6] ». Ouverture à quoi ? À rien que l'on puisse d'abord nommer. À ce qui n'a peut-être été, au commencement de l'homme et du monde, qu'« un long cri jeté dans une nuit sans frontières[7] ». À la *transcendance sans nom*, comme Dumont désigne encore cette ouverture. « Le courage premier, n'est-ce pas d'affronter cette transcendance et les interrogations qui s'ensuivent ?[8] »

Un tel courage n'est guère différent de celui qu'invoque un philosophe athée comme André Comte-Sponville[9]. Ce dernier a beau vouloir se maintenir dans l'immanence, il n'en assume pas moins des interrogations qui, elles aussi, engagent à ce que Dumont appelle une « exploration hasardeuse » sur le sens de la condition humaine et, par conséquent, à des valeurs irréductibles au simple fait d'exister. Que l'exploration de Dumont l'ait conduit là où Comte-Sponville, lui, s'est refusé à aller, qu'il ait donné un nom chrétien à ce qu'il croit et qui le dépasse, encore faut-il reconnaître que ce saut dans la foi religieuse s'effectue chez lui en toute lucidité. Que l'on en juge par le passage suivant :

> Nous avançons dans l'existence sans repères assurés. Chrétiens et agnostiques ne sont plus des adversaires irréductibles puisqu'ils

5. FP17 (OCIV419).
6. FP20 (OCIV421).
7. LH25 (OCI3).
8. FP19 (OCIV420).
9. Voir André Comte-Sponville, *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 457 et suiv.

> partagent la même inquiétude au sujet de la figure de l'homme qui s'évanouit. Dieu s'éloigne ; l'homme aussi se défait. Désormais, toute preuve de l'existence de Dieu sera solidaire des preuves de l'homme. La distance est de plus en plus réduite entre nos engagements pour la restauration d'un visage de l'humanité et le regard que certains d'entre nous portent encore furtivement sur le Témoin d'une tâtonnante recherche[10].

Plus loin, il pousse même son « courage premier » jusqu'à écrire : « Ce ne peut être que dans la volonté de faire l'histoire avec autrui, et en vue de la communauté, que Dieu paraît. » Ce qu'il répétera en d'autres mots à la fin du livre : « il n'est pas plus aisé de croire en l'homme que de croire en Dieu […]. On ne nie rien, on n'affirme rien de Dieu dans une sphère appropriée à cet effet. Il n'y a pas de secteur de la vie où l'on ait le loisir de se concentrer sur la question de l'existence ou de l'inexistence de Dieu[11] ».

Chrétien jusqu'au bout, fidèle jusqu'à la fin à ce « hasard transformé en destin par un choix continu », pour parler comme Paul Ricœur[12], Dumont n'en était pas moins conscient que sa foi chrétienne avait perdu ses assises culturelles et sa crédibilité sociale, et que la seule foi qui puisse être dorénavant « partagée » est, selon ses propres mots, « la foi anthropologique », la « foi en l'humanité[13] ». Mais, en même temps, cette foi-là ne répond-elle pas au premier et plus permanent message du christianisme, celui que, aujourd'hui comme hier, il adresse à tous les hommes, et auquel, dès son essai de 1964, Dumont exhortait l'Église à se convertir[14] ? Message qui est celui d'une religion de l'histoire, d'une religion qui, plus qu'aucune autre sans doute, assume, comme le Christ lui-même, le risque de l'histoire. Message que l'histoire elle-même se charge de rappeler au christianisme, en le « renvoy[ant] impitoyablement d'une spiritualité apparemment acquise à des engagements qui n'ont pas de *spiritualité* avouée ». Car c'est l'histoire humaine, dans son déroulement imprévisible, dans sa signification toujours incertaine, qui

10. FP48 (OCIV437).
11. FP60 et 300 (OCIV443, 583 et 584).
12. Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, *op. cit.*, p. 99.
13. FP240 et 299 (OCIV550 et 583).
14. Comme le déclarait de son côté Jean Delumeau dans une entrevue, « le christianisme a besoin de renouer avec sa signification la plus profonde, qui est un humanisme » (« Entretien avec Jean Delumeau », *Études*, 2004/5, tome 400, p. 694, [En ligne], https://www.cairn.info/revue-etudes-2004-5-page-689.htm).

« déporte en deçà des énoncés, même religieux, vers la foi des commencements qui est celle de l'Évangile[15] ».

TÉMOIGNAGE ET TÉMOINS

On se méprendrait grandement si l'on réduisait cet appel à « la foi des commencements », à un énoncé théologique renvoyant à un passé mythifié, puisque cette foi des commencements, Dumont en reconnaît la présence ici et maintenant à travers le témoignage. Ce sur quoi il avait maintes fois insisté, notamment dans *L'Institution de la théologie* : « Il s'avère que la modalité de la Révélation est celle du témoignage […]. Témoigner, ce n'est pas dire une opinion ; ce n'est même pas d'abord transmettre une doctrine. C'est manifester, par son existence même, ce qui donne sens à l'existence[16]. » Ce qui caractérise toutefois le discours d'*Une foi partagée*, c'est que la notion de témoignage se trouve ici personnifiée, illustrée par des témoins en chair et en os, car, dit-il, il serait « inconvenant de parler du témoignage si on n'invoquait des individus dont on puisse retracer l'itinéraire particulier[17] ».

Les témoins de Dumont appartiennent à divers milieux et sont choisis en fonction de ce qu'ils ont apporté à sa foi, de l'exemple qu'ils furent et demeurent pour lui. Je les présente brièvement[18] :

Jacques Couture, un jésuite qui fut missionnaire et prêtre-ouvrier avant de se laisser convaincre d'assumer une tâche proprement politique, d'abord au niveau municipal, ensuite comme ministre du Travail et, un peu plus tard, de l'Immigration et des Communautés culturelles dans le premier gouvernement du Parti québécois. Raymond Lavoie, le « curé téméraire » de la paroisse Saint-Roch à Québec, qui « a partagé la vie quotidienne de ses paroissiens, proche de tous, surtout des déshérités et des humiliés ». Laurette Lepage-Boulet, qui, née dans la pauvreté, connut quelque temps la richesse avant d'entendre le message de l'Évangile et de se faire pauvre parmi les pauvres, dans une favela de Recife, puis dans la basse-ville de Québec. Louise Carrier, une artiste-peintre morte d'un cancer à 51 ans et dont Dumont, qui noua avec elle une amitié

15. FP124 (OCIV480).
16. IT135 (OCIV270).
17. FP163 (OCIV505).
18. Voir FP164-188 (OCIV506-519).

de jeunesse[19], trace un portrait émouvant. Emmanuel Mounier, ce « croyant irréductible », fondateur du mouvement Esprit, que Dumont n'a jamais rencontré, mais dont la « pensée combattante » lui aura servi de modèle. Enfin celle à qui j'ai réservé une place prépondérante dans ce livre : Simone Weil, cette « gardienne du seuil », cette grande intellectuelle d'origine juive qui, tout en se refusant jusqu'à la fin à faire partie de l'Église, donna sa vie au Christ.

Pour Dumont, ces six personnes témoignent, sur les ruines de la *chrétienté*, d'« un Dieu à la fois absent et présent[20] » ; elles incarnent la « dramatique du christianisme » et la promesse de sa redécouverte dans le présent, la possibilité d'« une autre culture chrétienne qui soit médiation entre l'Évangile et le monde[21] », une culture fondée sur « une foi partagée », la seule susceptible de rendre le christianisme à nouveau pertinent.

Si cette nouvelle culture chrétienne commande la critique de la culture actuelle, elle n'implique pas pour autant son rejet pur et simple. Sans doute reconnaît-il que l'hostilité de l'Église envers le monde moderne reposait sur « des inquiétudes qui n'étaient pas dénuées de tout fondement[22] », mais Dumont a trop souvent dénoncé la fin de non-recevoir que l'Église a opposée au monde moderne pour qu'on puisse le soupçonner de vouloir à la fin reconduire la même opposition. Il juge plutôt que l'Église actuelle souffre de la même maladie du déracinement que la culture moderne, qu'elle participe de « l'évanouissement de la culture dans la liberté qu'elle veut prendre par rapport à nos vies empiriques[23] ». Aussi ne saurait-elle échapper au « prodigieux défi » que doivent relever la culture et l'homme modernes :

> Hommes et femmes de ce temps, nous avons dénoncé les anciennes sujétions à des pouvoirs personnels et souvent odieux. Nous avons liquidé les vieux asservissements des mythes. Nous avons brisé ces pellicules superficielles du langage commun et de la conscience claire.

---

19. Un dessin de Louise Carrier, représentant un visage de femme, ouvre *L'ange du matin*, le premier recueil de poèmes et le premier livre de Dumont paru en 1952. Le même dessin fut repris dans *La part de l'ombre. Poèmes 1952-1995*, Éditions de l'Hexagone, 1996.
20. FP163 (OCIV505).
21. FP106 (OCIV470).
22. FP250 (OCIV555).
23. LH258 (OCI147).

> Nous avons appris à construire le monde plutôt que de le subir. Nous avons bouleversé les formes figées de la société et de la culture pour que les techniques se développent. *Tout cela devait être tenté*. Mais nous voilà devant un prodigieux défi : nous ne savons plus mettre ensemble ce que l'évanouissement de l'ancien monde nous a permis d'édifier ; nous ne savons plus où se trouve le sens de nos entreprises scientifiques, de nos techniques, de nos institutions elles-mêmes[24].

Il importe donc de le dire et de le redire : Dumont ne maudit pas le monde moderne au nom de valeurs plus hautes, transcendantes, que le christianisme garderait jalousement par-devers soi. Le christianisme est lui-même embarqué dans la « misère fondamentale » du monde moderne et dans l'insignifiance des actions que nous y poursuivons, celles qu'ont mises à nu, au XXe siècle, les œuvres de Kafka, d'Ionesco, de Beckett et de tant d'autres. Dès lors, c'est au ras du sol, comme la culture moderne où il s'inscrit *volens nolens*, que le christianisme doit chercher les conditions de sa renaissance, en refusant de laisser à la nature ou à l'histoire « le soin de faire à l'homme son destin, de tenir lieu de ses espoirs[25] ».

UNE THÉOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPÉRANCE

Un des sous-chapitres d'*Une foi partagée* s'intitule « L'espérance[26] ». Comme on le sait, celle-ci constitue, avec la foi et la charité, l'une des grandes vertus chrétiennes. Or il est frappant que, dans son *Petit traité des grandes vertus*[27], où figurent pourtant plusieurs vertus chrétiennes, André Comte-Sponville, que j'ai évoqué plus haut, ne fasse aucune place à l'espérance. À première vue, dans la perspective athée qui est la sienne, une telle absence paraît justifiée. En effet, si Dieu n'existe pas et s'il n'existe qu'un seul monde, alors l'espérance ne peut être qu'une illusion, qu'un miroir aux alouettes sur lequel l'homme projette ses espoirs et ses rêves, au détriment de la seule tâche qui lui incombe en ce monde, celle d'y vivre le plus humainement, le plus moralement possible, en cherchant à en connaître les lois, celles que lui dicte sa raison.

---

24. FP254 (OCIV557). L'italique est de moi.
25. FP33 (OCIV428).
26. FP28-34 (OC425-428).
27. André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

L'espérance n'aurait ainsi nulle utilité, nulle légitimité anthropologique. Voilà ce que Dumont ne saurait accepter. Il refuse aussi bien d'abandonner son espérance que de l'agrandir « en la dissolvant dans les nécessités sans nom[28] ». Dans l'espérance telle qu'il la conçoit, l'homme accepte de n'être qu'un homme, qu'« un milieu entre rien et tout », selon la formule de Pascal. Qu'accepte-t-il au fond ? Le temps, mais pour autant qu'il est irréductible à celui des horloges, pour autant que la question du temps « ne se limite pas à la question : que faut-il faire du temps ? », mais renferme une autre question : « qu'est-ce que le temps est susceptible de faire de nous ?[29] »

Ne comptant que quelques pages, le sous-chapitre sur l'espérance dans *Une foi partagée* risque cependant de laisser le lecteur sur sa faim. C'est pourquoi, afin de mieux saisir le sens du rapport que Dumont postule entre le temps et l'espérance, il importe de prêter attention au contenu d'un article plus long et plus substantiel, tiré de la conférence d'ouverture qu'il a prononcée à l'occasion d'un congrès de la Société canadienne de théologie en 1971[30]. Dans cet article, il esquisse une phénoménologie de l'espérance humaine qui marque selon moi un déplacement crucial par rapport à la question kantienne *Was darf ich hoffen ?* (Que m'est-il permis d'espérer ?). En effet, l'espérance ne porte plus ici sur un quelque chose (*was*), mais sur un comment (*wie*) qui vise l'originalité, l'essence même de l'acte d'espérer. Il s'agit, autrement dit, de s'interroger non plus sur le contenu de l'espérance, mais sur sa *forme*, sur la manière dont les hommes espèrent plutôt que sur ce qu'ils espèrent. Aussi longtemps que l'attention s'attache au contenu de l'espérance, celle-ci, affirme Dumont, « dérive vers autre chose qu'elle-même[31] » et s'épuise dans l'objet qu'elle se donne, alors qu'au contraire le phénomène de l'espérance – ou l'espérance entendue en un sens phénoménologique – désigne une attente dont la fin se déplace « à la mesure du cheminement ». Elle « donne forme aux désirs et aux objectifs à partir d'un enracinement au plus creux de la temporalité[32] ».

---

28. FP33 (OCIV428).
29. FP29-30 (OCIV426).
30. « Préalables à une théologie de l'espérance », dans *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé* (travaux du congrès de la Société canadienne de théologie tenu en 1971), Montréal, Fides, 1971, p. 9-23.
31. *Ibid.*, p. 10.
32. *Ibid.*, p. 10 et 12.

Pour illustrer son concept phénoménologique d'espérance, Dumont recourt à un exemple quelque peu étonnant : le « grand amour ». Qu'est-ce qu'un grand amour ? Un amour qui dure, serait-on porté à répondre, même si, comme nous le savons bien, les unions qui durent n'ont pas toutes l'amour pour motif. Il existe pourtant des couples qui, après cinquante ans de vie commune, affirment s'aimer encore. Quelle condescendance ou quel cynisme nous ferait mettre en doute la parole de ces vieux couples ? Mais sur quoi pourrait bien reposer la durabilité de leur amour ? S'il dure, répond Dumont, c'est parce qu'il dépasse « les figures que s'en étaient données les promesses d'hier », parce que, au contraire du donjuanisme, il échappe à « la dialectique infernale de la répétition, de la naissance et de la mort de l'aspiration ». Dans le grand amour, poursuit-il, le désir « n'y admet plus sa première équivalence avec l'assouvissement épisodique […] n'y accepte plus de laisser place indéfiniment à d'autres désirs ». Qu'est-ce donc qui empêcherait le désir de suivre sa pente naturelle, de s'abandonner à la « dialectique infernale de la répétition » ? L'espérance. « Dans l'espérance, le désir consent à se transformer éventuellement en un autre désir qui, celui-là, ne cherche pas une proie après toutes les autres. » Que cherche cet « autre désir », ce désir non prédateur, ce désir désintéressé ? Rien de tangible. Le désir que met en jeu l'espérance n'a pas d'objet, pas de contenu propre, car il « se situe dans une autre temporalité que celle où se déterminent strictement le désir et le but » ; il « suppose un autre usage du temps que celui du désir et de l'objectif[33] ».

Cet autre usage du temps qui fonde la phénoménologie dumontienne de l'espérance ne se limite pas à l'expérience individuelle ; il serait présent dans la vie collective et la culture. Mais « quelles *formes* notre civilisation donne-t-elle à l'espérance ?[34] »

Afin de pouvoir répondre à cette question, il importe d'abord de relativiser l'opposition trop rigide entre, d'une part, « l'*espérance verticale*, celle qui vise un *en-haut* » et qui caractérise les civilisations du passé et, d'autre part, « l'*espérance* horizontale, celle qui vise un *en-avant* » et qui caractérise nos sociétés modernes[35]. Cette opposition n'est pas fausse. Dumont a lui-même insisté, notamment dans *Le*

33. Voir *ibid.*, p. 10-12.
34. *Ibid.*, p. 12.
35. *Ibid.*

Lieu de l'homme, sur le fait que nos sociétés modernes, à la différence des sociétés traditionnelles, se projettent vers l'avant, valorisent l'avenir, le faire, la technique. Sauf que, conçue trop rigidement, trop abstraitement, cette opposition se révèle trompeuse dans la mesure où elle laisse échapper ce qui subsiste d'un pôle historique à l'autre et qui témoigne d'« une plus grande épaisseur du temps[36] », celle de la mémoire où loge précisément l'espérance. Que celle-ci ne soit pas « purement et simplement projetée vers l'avant[37] », qu'elle renvoie aussi au passé, c'est ce que montreraient, par exemple, ces « espoirs cycliques » que représentent les vacances ou les fêtes de fin d'année, qui, dit-il, inspirent bien plus la vie de nos contemporains que « les perspectives, de moins en moins nettes, du progrès historique[38] ». Plus profondément encore, l'espérance se manifesterait dans « la lancinante présence de l'enfance tout au long de la vie », comme si la naissance « faisait de l'homme une perpétuelle inadéquation où l'espérance est tout autant tournée vers l'*avant* que vers l'*après*[39] ».

Sans doute de telles *formes* de l'espérance se manifestent-elles dans l'existence personnelle, mais elles s'appuient sur des symboliques sociales, « sans quoi elles ne pourraient que s'atrophier ou encore se transmuer en des résidus pathologiques ». Cela dit, Dumont fournit un « exemple proprement collectif » de l'espérance : la nation. Celle-ci – qui, comme on l'a vu, sert de modèle à son concept de *référence* – suscite un sentiment d'appartenance où intervient une « dialectique du souvenir et de l'attente » semblable à celle qui sous-tend le christianisme, « comme si l'attente prenait sens par lecture renouvelée du passé ». C'est dans cette réversibilité du temps, dans cette « temporalité épaisse », que loge l'espérance, pour laquelle

36. *Ibid.*, p. 15.
37. *Ibid.*, p. 16
38. *Ibid.*, p. 14.
39. *Ibid.*, p. 14. Que l'espérance renvoie tout autant vers l'avant que vers l'après et se nourrisse de « la perpétuelle inadéquation » de la naissance, c'est ce que soutenait également Hannah Arendt. Bien qu'elle était incroyante, celle-ci donnait néanmoins au christianisme le crédit d'avoir mis en évidence le lien intrinsèque qui unit la naissance – le « fait de la natalité » – à l'espérance : « C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur "bonne nouvelle" : "Un enfant nous est né" » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 278).

« il n'y a pas que l'avenir qui soit irrémédiablement ouvert ; le passé aussi n'est jamais mort, il n'a pas dit son dernier mot[40] ».

Qu'en est-il aujourd'hui de ces *formes* collectives de l'espérance ? Elles subsistent, mais transmuées en utopies qui sont « des lectures du devenir en tant que tel », où espérer n'est « ni dans l'avant ni dans l'après, mais dans le changement qui fait l'entre-deux[41] ». Certes, les utopies nous sont « aussi indispensables que les philosophies de l'histoire, dont elles sont les corollaires obligés[42] » ; elles peuvent du reste mobiliser d'énormes énergies collectives, comme le montre l'histoire du XXe siècle ; les utopies ne sont pas pour autant des espérances, selon Dumont. Que leur manque-t-il donc pour en être ? Il leur manque des *emplacements*, des *enracinements*, des *communautés* où l'espérance pourrait se vivre et se formuler. D'où « le désespoir typique de notre temps[43] », qui est désespoir du *possible*, désespoir d'une *société expérimentale* dont l'activité même consiste, comme l'expérience scientifique moderne elle-même, à « manifester du possible », en s'opposant à « la position des fins puisque celles-ci, par définition, ferment l'aire des éventualités par un choix[44] ». Or : « Pour espérer en l'avenir des hommes, il faut que des espoirs plus limités soient concrètement vécus et éprouvés comme dans une sorte de vérification[45]. » Il faut, autrement dit, des *raisons communes*.

LE CATHOLICISME QUÉBÉCOIS

Revenons pour finir à *Une foi partagée*. Le dernier chapitre de l'essai porte sur le « catholicisme québécois », celui dont Dumont a connu dans sa jeunesse l'apparent triomphe et dont il a assisté, à l'âge adulte, au déclin aussi rapide que tranquille. Comment explique-t-il cette soudaine marginalisation de l'Église ? Son diagnostic reprend, en le précisant, celui qu'il avait ébauché l'année précédente dans *Raisons communes*. En gros, l'Église québécoise fut remise en question par la société dont elle avait largement contribué à définir l'identité, mais qui, en se transformant en profondeur avec la Révolution tranquille, a disqualifié le langage par lequel l'Église

40. « Préalables à une théologie de l'espérance », *op. cit.*, p. 15.
41. *Ibid.*, p. 18.
42. RÉ206 (OCV394).
43. « Préalables à une théologie de l'espérance », *op. cit.*, p. 21.
44. *Ibid.*, p. 20.
45. *Ibid.*, p. 20-21.

avait rendu significative la société d'avant. Cette disqualification du langage religieux s'est traduite par une baisse spectaculaire de la pratique religieuse, à tel point que, si aujourd'hui la plupart des Québécois francophones se déclarent encore officiellement catholiques, leur catholicisme se limite le plus souvent, quand il n'a pas complètement disparu, aux grands événements de la vie : naissance, mariage et… funérailles. Ce déclin apparemment irrésistible d'une religion qui avait largement permis aux Québécois d'antan de donner un sens à leur culture, à leur existence aussi bien collective qu'individuelle, emportera-t-il avec lui la foi que cette religion culturelle avait largement contribué à entretenir ? Il y a là une forte probabilité, et que Dumont prend très au sérieux : « Il n'y a pas de foi sans qu'elle tisse de liens avec la culture ; mais lorsque la foi n'a pas su insister sur son irréductibilité aux coutumes qui la soutiennent, elle risque de s'évanouir dans les transformations que subissent les sociétés[46]. »

Ce destin n'est pourtant pas fatal. Selon lui, ni l'avenir de la foi chrétienne ni même celui de l'Église catholique au Québec ne sont définitivement joués. Mais à quel autre avenir pourraient-elles être promises ?

Face à cette question, Dumont fait appel à « une histoire souterraine » qui ferait apparaître « la convergence du cheminement de l'Église et de celui de la collectivité tout entière[47] ». Car, selon lui, aussi dissociées qu'elles puissent paraître l'une de l'autre aujourd'hui, l'Église catholique et la société québécoise n'en demeureraient pas moins toujours solidaires. Quelle étrange solidarité Dumont a-t-il à l'esprit ? Celle qui résulte de la dissociation même de l'Église catholique et de la société québécoise : « L'Église est encore intégrée à la collectivité : non plus comme support et structure, mais comme participante à une plus vaste recherche. Les incertitudes qu'elle éprouve, les hésitations qui sont les siennes ressemblent à celles de toutes les institutions et de toutes les personnes en ce pays ; elles en sont le contrecoup, la répétition à un autre registre[48]. »

Il n'en demeure pas moins que l'Église catholique québécoise semble aujourd'hui prisonnière d'un dilemme : ou elle assume ses incertitudes et ses hésitations en maintenant « le cap sur la crise », au

46. FP280 (OCIV572).
47. FP292 (OCIV578).
48. FP292 (OCIV578).

risque de « se perdre plus encore dans l'aventure commune », ou elle choisit de « se refermer sur ses frontières [...] de se cantonner sur des problèmes internes », au risque de « devenir une secte parmi d'autres[49] ».

Comment l'Église catholique québécoise parviendra-t-elle à surmonter pareil dilemme ? À cette question, la réponse de Dumont est, encore une fois, qu'il n'y a pas en *théorie* de réponse. Comme il le faisait déjà entendre à propos de l'opposition entre Valadier et Gauchet que j'ai évoquée au chapitre précédent, la réponse relève de « l'histoire elle-même, [de] l'affirmation des communautés et de l'originalité de leurs pratiques ». Dumont ne sait pas plus que quiconque ce que l'avenir réserve au catholicisme québécois, même si, comme à peu près tout le monde, il constate que celui-ci traverse une crise très profonde, une crise qu'il caractérise comme « une dissociation entre l'Église et la croyance au Christ, entre l'Église et l'Évangile de Jésus-Christ, entre l'Église et l'éthique chrétienne[50] ». Mais, en même temps, il *espère*. En quoi espère-t-il au juste ? Il n'en sait trop rien, car il ignore ce qui peut résulter de cette dissociation entre l'Église et l'éthique chrétienne, de cette désinstitutionnalisation de la foi. Et d'ailleurs, ce n'est pas en quelque chose de précis, dans un événement temporel qu'il place son espérance, mais dans le temps lui-même, dans ce que celui-ci est « susceptible de faire de nous », dans « ce qui, dans l'attente même, dépasse ce qui est attendu ». Une telle espérance ne confine pas au fatalisme ou à la résignation devant les événements du monde. Au contraire, dit-il, « le christianisme n'a pas à s'*adapter*. Il doit pousser très loin la critique des désirs et des projets des hommes pour trouver leurs questions de fond et les siennes propres[51] ».

Cette espérance-là, où se conjuguent passé, présent et avenir, il la voit à l'œuvre non seulement chez les témoins ci-haut mentionnés, mais dans « l'extraordinaire mouvement communautaire qui se ramifie dans l'Église québécoise depuis quelques années[52] ». Là, « l'Évangile s'est remise à circuler librement, sans trop de soucis

49. FP292 (OCIV578). Mais le dilemme de l'Église catholique québécoise n'est-il pas, là encore, solidaire de celui avec lequel la société québécoise tout entière semble aux prises aujourd'hui, entre l'ouverture aux grands vents de l'histoire et la fermeture sur elle-même ?
50. TH170.
51. « Préalables à une théologie de l'espérance », *op. cit.*, p. 23.
52. FP295 (OCIV580).

pour les frontières et les terrains accoutumés ». De plus en plus, en effet, l'Évangile vit en marge de l'Église officielle. « Et si c'était là aussi, demande Dumont, la promesse de sa renaissance ?[53] »

Renaissance de l'Église catholique au Québec ? N'est-ce pas là le vœu pieux d'un catholique nostalgique ? Mais qui sait demain le visage que pourra prendre une « foi partagée » ? Le « destin de l'Église, comme celui de son Seigneur » n'est-il pas fait « de mort et de résurrection[54] » ?

53. FP294 (OCIV580).
54. FP297 (OCIV581).

Conclusion

Aujourd'hui, les grandes œuvres de l'esprit mènent une double vie : celle que leur prescrivent comme à toute autre « marchandise culturelle » les lois d'un marché axé sur l'impératif catégorique du nouveau et du consommable, puis celle, souterraine, où elles s'entêtent à durer, à ne pas se laisser réduire aux circonstances de leur apparition, témoignant ainsi, à travers l'étrange puissance qui les habite, de cette modalité de l'être historique envers laquelle notre époque se montre si peu accueillante : l'immortalité, dont le poète Rainer Maria Rilke disait au début du XXe siècle qu'elle « dort sans abri ».

Cette vie souterraine est celle que poursuit l'œuvre de Fernand Dumont, qui, après s'être imposée comme l'un des très rares classiques de la pensée québécoise, semble, une vingtaine d'années après la mort de son auteur, n'avoir plus grand-chose à nous apprendre sur nous-mêmes et sur notre monde. Dans ce livre, je me serai employé à administrer la preuve du contraire, en montrant sa persistante actualité, eu égard à la question fondamentale du déracinement de la culture moderne, que, mû par sa propre expérience de l'*émigration*, Dumont n'a eu de cesse d'approfondir en tant que sociologue, théologien et, avant tout, comme philosophe de la culture. Toutefois, aussi légitime qu'elle me paraisse, l'approche singulière que j'ai adoptée ici ne comporte-t-elle pas ses limites ?

Au terme de cet essai, je suis partagé entre deux sentiments contradictoires : d'une part, la satisfaction d'avoir pu contribuer, dans la mesure de mes moyens, à éclairer la signification et la portée

universelles de l'œuvre dumontienne ; d'autre part, l'impression quelque peu navrante que cet éclairage demeure malgré tout partiel et partial, et qu'il laisse dans l'ombre des aspects qui eussent pu infléchir peu ou prou ma perspective. Pourtant comment ne pas reconnaître en même temps que le sentiment d'inachèvement que j'éprouve constitue la rançon inéluctable de ma décision initiale de m'engager dans un *essai d'interprétation* ? Car, ce faisant, je me trouvais forcément, malgré ma ferme volonté de demeurer fidèle à l'intention ou au pari de Fernand Dumont, à assumer la distance irréductible qui sépare tout interprète de son objet. D'ailleurs – et pour reprendre une distinction qui lui était chère –, chercher à restituer la *vérité* de l'œuvre dumontienne, n'était-ce pas au fond montrer la *pertinence* qu'il y a pour nous, ici et maintenant, à la chercher ? Non pas qu'il y aurait autant de vérités sur cette œuvre qu'il existe de points de vue. Mais le dialogue auquel elle se prête, et que Dumont lui-même encourageait, condamne à l'avance l'idée d'une vérité indiscutable. Comme l'écrivait Benjamin Constant : « La vérité est surtout précieuse par l'activité qu'inspire à l'homme le besoin de la découvrir[1]. »

Quoi qu'il en soit, je voudrais, dans cette conclusion, justifier une dernière fois l'effort que j'ai déployé dans ce livre, et dont j'ai la prétention de penser, quelles que soient les limites de mon interprétation, qu'il atteint l'enjeu fondamental de la pensée dumontienne. Dans ce dessein, on ne s'étonnera guère que mon attention se porte sur la dialectique de la culture première et de la culture seconde qui forme le noyau de cette pensée, ni que, pour me guider dans cette ultime tentative d'éclaircissement, je recoure encore une fois au parallèle avec Hannah Arendt, plus précisément à la distinction que celle-ci introduit, dans le premier chapitre de *Condition de l'homme moderne*[2], entre immortalité et éternité.

ÉTERNITÉ CONTRE IMMORTALITÉ

Nonobstant le rôle fondamental qu'Arendt attribue aux *événements* dans l'histoire, donc à la contingence, il serait à peine exagéré d'affirmer que, pour elle, le destin de la culture occidentale se joue

1. Cité par Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant. La passion démocratique*, Paris, Hachette littératures, 1997, édition dans Le livre de poche, p. 195.
2. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 26-30.

dès son commencement, chez les Grecs, à travers le sort qu'allait connaître la distinction entre immortalité et éternité, une distinction dont, selon elle, Socrate aurait été le principal responsable. Car, à peine découverte, cette distinction se serait aussitôt traduite chez Platon – le plus célèbre, le plus génial, mais aussi, aux yeux d'Arendt, le plus original et le moins fidèle disciple de Socrate – en une opposition rigide[3], si rigide en fait que la lutte sans merci que l'immortalité et l'éternité se livreront tout au long de l'histoire occidentale ne pouvait sans doute se conclure à l'époque moderne que par la défaite de l'une et de l'autre, de l'immortalité et de l'éternité, de l'action et de la contemplation[4]. Tâchons de résumer à grands traits l'argumentation d'Arendt.

Qu'entend-elle d'abord par *immortalité* ? « Immortalité signifie durée, vie perpétuelle sur cette terre, telle qu'en jouissent, dans la conception grecque, la nature et les dieux de l'Olympe […]. Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels[5]. » D'après Arendt, la *polis*, la Cité, fut la solution ou le remède *préphilosophiques* que trouvèrent les Grecs pour résoudre cette antinomie et, du même coup, donner un sens à leur condition de mortels dans un univers immortel. Comment la Cité parvient-elle à surmonter la contradiction entre mortalité et immortalité ? Par l'action politique et la mémoire conjuguées, les actes et les paroles politiques les plus remarquables nécessitant l'intervention de la mémoire pour échapper à l'oubli, pour transcender leur mortelle futilité et accéder ainsi à l'immortalité. D'où la définition de la Cité grecque comme « une sorte de mémoire organisée[6] ».

---

3. « Éternité contre immortalité » : tel est le titre d'un sous-chapitre de *Condition de l'homme moderne*, p. 26-30.
4. Voir à ce propos le dernier chapitre de *Condition de l'homme moderne*, p. 279-366.
5. *Ibid.*, p. 27 et 28.
6. « L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois – de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point la rendre méconnaissable – est une sorte de mémoire organisée. Elle promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que donne le fait d'être vu et entendu et, généralement, de paraître devant le public de ses semblables qui, hors de la *polis*, ne pouvaient assister qu'à la brève durée de l'acte auquel il fallait par conséquent Homère ou "ceux de son métier" pour le représenter aux absents » (*ibid.*, p. 222).

Or c'est cette « mémoire organisée » en laquelle consiste la Cité – cette mémoire organisée en vue de conférer une immortalité virtuelle à ces mortels que sont les hommes –, que la philosophie, dont Platon inaugure la tradition, remettra radicalement en question au nom de l'éternité. « Une chose est sûre : c'est seulement dans Platon que la préoccupation de l'éternel, la vie philosophique s'opposent foncièrement au désir d'immortalité, au mode de vie du citoyen, au *bios politikos*[7]. »

À suivre la trajectoire historique que dessine Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, il est difficile de ne pas y déceler la profonde empreinte qu'aurait laissée cette opposition foncière entre le désir d'immortalité et le désir d'éternité, entre « l'amour du monde[8] » et le souci d'un autre monde, du monde des idées, aussi invisible qu'intemporel. Une empreinte telle que l'opposition en question se serait traduite par un conflit insurmontable, insoluble, entre les deux désirs, dont aucun ne serait finalement sorti vainqueur. Ce qui aurait plutôt triomphé à l'époque moderne, c'est ce qu'Arendt appelle l'*animal laborans*, c'est-à-dire la vie sans autre repère que la vie elle-même, que le « métabolisme de l'homme avec la nature », que le travail et son indéfinie productivité. Si bien que, tout en demeurant aussi mortelle que celle de l'homme de la Cité grecque ou de la chrétienté médiévale, la vie individuelle de l'homme moderne n'aurait plus devant elle ni Cité terrestre pour la rendre virtuellement immortelle ni Cité céleste pour lui permettre de transcender le monde matériel et d'accéder ici-bas à une forme d'éternité. Car, dit Arendt, l'homme moderne « n'a pas gagné ce monde en perdant l'autre, et il n'a pas gagné la vie à proprement parler ; il y fut rejeté, enfermé dans l'intériorité de l'introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l'esprit[9] ».

7. *Ibid.*, p. 29.
8. Voir Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt : For Love of the World*, Yale University Press, 1982.
9. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 361.

DÉRACINEMENT ET MÉMOIRE

Apparemment, la distinction dumontienne de la culture première et de la culture seconde se situe sur un tout autre plan que la distinction arendtienne entre immortalité et éternité, de sorte qu'il n'aurait pas grand sens à les comparer. Force est cependant de constater la coïncidence des diagnostics que les auteurs tirent des avatars historiques de leur distinction. Car, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, pour Dumont non plus il n'existe aujourd'hui ni Cité terrestre ni Cité céleste qui puisse donner du sens à une existence humaine de plus en plus soumise à « l'institutionnalisation généralisée de la culture » et qui risque, par le fait même, de « couler dans les abîmes du moi », dans le « trou noir de la vie privée[10] », celui que Tocqueville avait entrevu il y a presque deux siècles. Comment les deux auteurs expliquent-ils cette victoire à la Pyrrhus de l'individu moderne ? Pour l'un comme pour l'autre, l'explication semble résider dans le mouvement par lequel une distinction fondamentale, constitutive de la condition humaine, en arrive à se concevoir et à s'interpréter, non pas comme une question positivement insoluble et qui appelle nécessairement un compromis dialectique, mais comme une opposition et un obstacle à surmonter : entre immortalité et éternité ou entre culture première et culture seconde. Avec pour résultat non seulement de rendre irréconciliables les deux désirs ou les deux modes d'existence, mais de les aliéner l'un par l'autre, au point d'embrouiller, sinon d'estomper, la distance qui les sépare et les relie.

C'est ce résultat que j'ai appelé, tout au long de cet essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont, le déracinement. D'où il ressort que ce qui fait de plus en plus défaut à l'homme contemporain, ce sont des racines culturelles ou, pour employer le vocabulaire de Dumont, des « médiations » entre la culture première et la culture seconde, « entre le tissu quotidien de la vie et les objets culturels qui nous interrogent de leur magnifique distance, entre nos actions ordinaires et la science qui les remet en question[11] ». Des médiations entre ce qu'Arendt appelle pour sa part l'immortalité et l'éternité, ces deux désirs irréductibles que, selon elle, Platon aurait, il y a 2 500 ans, radicalement dissociés.

---

10. Voir supra, p. 318 et p. 141.
11. LH268 (OCI153).

Mais, aussi admiratif fût-il de son aînée juive allemande, Dumont n'est pas Arendt. Qu'est-ce qui, pour l'essentiel, l'en distingue ? Je ne pense pas me tromper en affirmant que c'est le statut de la philosophie elle-même, le jugement que Dumont porte sur celle-ci et qui tranche avec la suspicion qu'Arendt entretenait à son endroit. « Je n'appartiens pas au cercle des philosophes […]. Je ne me sens en aucune façon philosophe[12] », disait celle-ci. Déclaration que plusieurs prirent *cum grano salis*, étant donné aussi bien sa solide formation philosophique que la nature de ses thèmes de réflexion et son mode de questionnement. Pourquoi alors Arendt refusait-elle qu'on la considère comme un philosophe ? Sans doute parce que, à ses yeux, la philosophie occidentale, aussi disparate que fût son histoire, était demeurée sous l'emprise de son point de départ platonicien et du déni de l'action politique qu'il impliquait[13].

Bien qu'il ne possédât aucune formation formelle en philosophie et qu'il appartînt encore moins qu'Arendt au cercle des philosophes, Dumont se sentait néanmoins philosophe, au point, comme on l'a vu, de témoigner sans la moindre équivoque, notamment à la fin du *Lieu de l'homme*, de sa foi philosophique. Mais, à l'instar de Jaspers (qui fut le maître de Hannah Arendt), Dumont ne rattachait celle-ci à aucune doctrine philosophique, platonicienne ou autre. De même qu'il fondait sa foi religieuse sur l'existence de témoins, sa foi philosophique reposait sur l'exemple de personnes vivantes, en premier lieu Socrate, ce « héros éponyme de notre humanisme », celui qui avait « foi dans un consensus, dans une unanimité de la parole fondamentale », celui qui croyait que « la prospection libre de la conscience trouve sa constante garantie, mais librement invoquée dans le langage de tous[14] ».

Certes, Arendt aussi admirait Socrate et le considérait comme une sorte de héros, semblable à celui qu'il était pour Dumont[15]. Néanmoins, le Socrate d'Arendt demeure quelque peu ambigu, dans la mesure où si, selon elle (peut-être sous l'influence de Heidegger), Socrate ne s'est jamais soucié de rédiger ses pensées,

---

12. Cité par Étienne Tassin, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 240.
13. Voir à ce sujet mon livre *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.
14. AAH74 (OCII65) et LH48 et 49 (OCI17).
15. Voir en particulier Hannah Arendt, « Philosophie et politique », *Les Cahiers du Grif*, 33, printemps 1986.

c'est parce qu'il avait « découvert l'éternité comme véritable centre de la réflexion strictement métaphysique » et qu'il s'inquiétait « en premier lieu de l'éternel[16] ».

Que Socrate ait découvert l'éternité comme centre de la réflexion métaphysique, cela est plausible ; ce qui, en revanche, le serait moins d'un point de vue dumontien, c'est que Socrate ait choisi de garder ses pensées en marge de l'écriture parce qu'il se préoccupait avant tout de l'éternel. Car le Socrate de Dumont ne s'inquiétait pas en premier lieu de l'éternel, mais de sa conjonction avec le monde commun, du rapport, rendu problématique par la crise de la Cité, entre la culture seconde et la culture première, entre l'horizon de la parole libérée et le milieu où elle doit malgré tout s'inscrire, le « langage de tous ». En outre, le souci de l'éternel se révèle à la fois plus humble et plus immédiat chez Dumont qu'il l'est chez Arendt. Il n'a pas sa source dans la philosophie ni même dans la religion, mais est donné avec la culture elle-même, en vertu du dédoublement qui la constitue intrinsèquement, de la tension irréductible entre une présence (un milieu) qui ne peut la combler et une absence (un horizon) qu'elle ne saurait combler[17].

Il n'en demeure pas moins que, malgré tout ce qui peut les séparer, Arendt et Dumont s'accordent sur un point essentiel : l'urgence à laquelle nous confronte aujourd'hui la rupture du fil de la tradition et que s'acharnent à dissimuler les pouvoirs à l'œuvre dans nos sociétés. Cette urgence, c'est celle de la mémoire, qu'Arendt, dans le sillage de Tocqueville, identifiait à la « profondeur » de l'existence humaine, sans toutefois expliciter la nature et le sens de cette profondeur. Or ce n'est pas le moindre mérite de Fernand Dumont d'avoir montré que la mémoire est ce qui, en médiatisant la distance que suppose toute culture par rapport à la nature, permet l'exercice de cette distance, lui offre l'objet, la référence qu'il lui faut pour ne pas s'élargir à l'infini et rompre par le fait même la dialectique qui l'anime et qui fait de la culture le lieu de l'homme, où l'homme, placé « entre rien et tout », comme disait Pascal, n'a pas de tâche plus digne de sa condition que de l'interpréter sans relâche.

---

16. *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 29.
17. Comme le soulignait de son côté Ferdinand Alquié, si « nous trouvons en nous une exigence d'éternité », ce n'est pas parce que la philosophie l'aurait déposée en nous, mais parce que « toute conscience humaine désire l'éternité », cette conscience de l'éternel n'étant « conscience que d'une absence » (*Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1943, p. 4 et 5).

Quant à la philosophie, si elle n'a pas en elle-même le pouvoir de sauver la mémoire de « l'ensommeillement » qui la guette, elle demeure néanmoins pour Dumont la gardienne de l'interrogation, celle-là même qui appelle l'homme d'aujourd'hui à réfléchir en profondeur sur le déracinement de la culture et à « chercher inlassablement des réconciliations », afin d'« empêcher que les sources se perdent[18] ».

18. PO174 (OCV168). Extraits d'un poème de Fernand Dumont, ces mots figurent sur son épitaphe au cimetière Saint-Michel-de-Sillery dans la ville de Québec.

La distance et la mémoire

Essai d'interprétation de l'œuvre de Fernand Dumont

Figure éminente de la pensée québécoise, Fernand Dumont (1927-1997) fut aussi, et par-dessus tout, un penseur universel, dont l'œuvre, malgré toutes les distinctions qu'elle a méritées, est loin d'avoir obtenu l'attention que commandaient sa profondeur et son originalité. C'est à cette lacune que s'efforce de pallier le présent essai à la lumière de la problématique du déracinement. Faisant fond sur l'expérience de l'émigration que Dumont lui-même désignait comme la clef de toute son œuvre, l'auteur établit un parallèle entre cette expérience-là et celle du déracinement qu'a connue, au fil de son développement historique, l'Occident moderne. Mais l'interprétation ne s'arrête pas là, puisqu'il s'agit avant tout de montrer comment, éclairée par sa théorie de la culture « comme distance et mémoire », cette œuvre veut répondre – un peu comme Hannah Arendt et Simone Weil – au défi anthropologique du déracinement de la culture, dont Dumont n'eut de cesse de reconnaître et de combattre les effets au cœur même des sciences de l'homme.

Professeur retraité de philosophie à l'Université du Québec à Trois-Rivières, **SERGE CANTIN** a fait partie du comité d'édition des œuvres complètes de Fernand Dumont (PUL, 2008). Outre de très nombreux articles, il est l'auteur de cinq ouvrages, dont *La souveraineté dans l'impasse* (PUL, 2014) et *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon* (PUL, 1992; prix Raymond-Klibansky 1993).

Aussi en version numérique

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-4374-5

9 782763 743745

PUL

Presses de l'Université Laval

Philosophie

Photographies de couverture :
Vue du village de Montmorency [1900], BAnQ Vieux-Montréal
Fonds Félix Barrière, P748, S1, P1353.
Vignette de Fernand Dumont : Renée Méthot