

Une entrée en fonction constitue une occasion privilégiée d'exposer certaines problématiques et certaines positions de départ, de dessiner l'environnement général d'un projet de travail, d'engager dès lors le dialogue et la discussion avec les pairs, voire de se soumettre ainsi à une sorte de première évaluation. Tels sont le contexte et l'objectif de la présente note : contribuer au cadrage d'un axe de recherche –*Culture et transcendance*– qui est inscrit dans la programmation scientifique de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture (INRS-UCS)<sup>1</sup> et dont le signataire a accepté le mandat d'animation et de pilotage.

L'objet est énorme, on le soupçonne d'emblée, et renvoie à des interrogations qui figurent parmi les plus complexes de l'histoire de la pensée. L'examen de la rubrique « transcendance » des dictionnaires généraux et spécialisés a d'ailleurs de quoi inviter à la modestie. C'est que le mot a été attiré dans des méandres sémantiques assez sinueux, qui ont parfois l'air de s'éloigner passablement des acceptions les plus immédiates et les plus courantes. Heureusement, même dans cet éclatement sémantique, le mot ne perd jamais totalement la signification étymologique originelle de son évocation spatiale. Transcender, c'est être « au-dessus de ». Pas nécessairement « supérieur à », mais toujours « autre que », « irréductible à », « au-delà de », s'imposant comme « réellement réel », voire comme « hors catégorie ». Du débat proprement épistémologique de la transcendance aux évocations religieuses d'un être transcendant le monde, une même intentionnalité de base : la transcendance désigne cet ordre de réalité qui, d'une manière ou d'une autre, évoque l'altérité, la référence, voire le dépassement et le fondement. C'est à l'élucidation de certaines des questions entourant cette « transcendance » comme objet de recherche que l'on veut ici contribuer.

On s'appliquera essentiellement à distinguer et à circonscrire trois registres concentriques du concept de « transcendance », les problématiques qui le sous-tendent et leurs rapports à la culture –la culture entendue dans son sens anthropologique le plus large. Le premier registre est d'ordre épistémologique et renvoie à la transcendance comme pôle de l'acte de connaître, lui-même engagé dans des rapports étroits avec l'immanence du sujet connaissant.

Le deuxième registre concerne la transcendance comme horizon dernier et condition ultime de possibilité de l'acte de connaître et du sujet lui-même, là où l'épistémologie devient anthropologie, où l'on évoquera les types d'investigation pouvant être pratiqués; un niveau, où on identifiera des domaines ou des lieux dans lesquels la Chaire pourrait utilement s'investir. Autant le dire d'entrée de jeu, le propos est donc tout aussi stratégique que théorique, philosophique et herméneutique et, dès lors, quête de sens. Le troisième registre est celui de l'expérience religieuse, dans ses figures monothéistes traditionnelles ou dans ses nouveaux lieux d'émergence, là où l'horizon dernier du dynamisme de la conscience prend un nom et devient objet d'adhésion et de vénération. Chacun de ces trois registres sera brièvement analysé selon trois angles ou niveaux différents : un niveau proprement sémantique, où on essaiera de cerner de quoi il s'agit; un niveau scientifique institutionnel.

---

<sup>1</sup> Voir le site de la Chaire ([http://chaire\\_fernand\\_dumont.inrs-ucs.quebec.ca](http://chaire_fernand_dumont.inrs-ucs.quebec.ca)).

**1. Un registre épistémologique : la transcendance comme pôle de l'acte de connaître**

On ne se perdra pas ici dans des rappels qui équivaldraient à refaire rien de moins que le périple de l'ensemble de la philosophie occidentale, car c'est bien avec la question épistémologique de la transcendance qu'on s'y bat depuis les présocratiques, puis de Platon à Kant, et de Descartes à Husserl. Ce qu'il faut en dire ici tient en une observation somme toute élémentaire : le procès de la transcendance naît avec les premières analyses de l'acte de connaître et de ses inéluctables paradoxes. Connaître, en effet, est fondamentalement un acte du sujet, acte immanent s'il en est, en même temps qu'un acte défini par une tout aussi irréductible intentionnalité, c'est-à-dire un acte par lequel on accède intentionnellement à quelque chose d'autre ou de saisi comme tel. Dans la connaissance, le sujet devient ainsi intentionnellement son objet, enseignait Aristote, fort longtemps suivi en cela. Le couple sujet-objet devient celui de l'immanence et de la transcendance et structure dès lors la question épistémologique de base : « que » connaît-on? À « quoi » correspond le « construit » de la connaissance? Ainsi, avec celle de l' « objectivité », est posée la question de la portée et de la possibilité même du savoir, et jusqu'aux derniers retranchements de la croyance et de l'action.

L'histoire de la pensée occidentale illustre abondamment des approches qui se partagent entre des analyses dites « réalistes », c'est-à-dire affirmant l'altérité ontologique de l'objet connu, et des analyses dites « idéalistes », issues de la « révolution copernicienne » de Kant, d'emblée centrées sur le sujet connaissant, où la transcendance est finalement celle du sujet – déduction transcendantale kantienne des conditions de la science, irréductibilité de l' « Ich denke », réduction husserlienne de l'intentionnalité, transcendance sartrienne de l'Ego, etc. Les essais ne manquent même pas, et pour cause, qui ont tenté de surmonter ces paradoxes en « intégrant » la transcendance dans l'immanence : transcendance immanente, suggérait Durkheim<sup>2</sup>; « transcendance dans l'immanence », enseignait Husserl<sup>3</sup>. Dès les premiers pas sur le terrain de l'épistémologie, on n'est donc jamais très loin des fameuses questions d'Abélard sur le « nom de la rose » ou de la longue « querelle des universaux »<sup>4</sup>.

<sup>2</sup>Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, Alcan, 3<sup>e</sup> éd., 1937. Par-delà l'étude du système totémique australien, la préoccupation fondamentale de l'auteur est justement de pouvoir surmonter, en l'intégrant, le dilemme entre l'idéal et le réel. L'introduction et la conclusion, toutes deux fort substantielles, sont tout à fait explicites à cet égard.

<sup>3</sup>Voir notamment : Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie (1913), Trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 27-29, 34-38; Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, Paris, Vrin, 1953, p. 93; Logique formelle et logique transcendantale, Paris, P.U.F., 1957, p.351-352. En resituant la transcendance dans l'immanence, Husserl cherchait explicitement à dépasser « la lutte stérile et non philosophique qui se déroulait sur le terrain naturel entre idéalisme et réalisme » (« Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure », dans Revue de métaphysique et de morale, oct.-déc. 1957, p.390). Sartre considérait que Husserl avait échoué dans cette tentative : « Cette transcendance dans l'immanence ne nous fait pas sortir du subjectif. (...) C'est en vain qu'on tentera un tour de passe-passe, en fondant la réalité de l'objet sur la plénitude subjective impressionnelle et son objectivité sur le non-être : jamais l'objectif ne sortira du subjectif, ni le transcendant de l'immanence, ni l'être du non-être. » (L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943. p.28).

<sup>4</sup>Dans sa Logica ingredientibus, Abélard commente les trois questions traditionnelles héritées de Boèce et de Porphyre qui ont nourri la querelle médiévale dite « des Universaux ». Il en ajoute une quatrième concernant le statut du genre et de l'espèce : « Le mot ROSE possède-t-il encore une signification réelle s'il n'existe plus aucune des roses auxquelles il s'applique de façon commune? » Après une discussion épistémologique serrée, Abélard répond : « Il reste pourtant que ce nom présente encore une signification pour l'entendement, bien qu'il ne dénomme plus rien, car sans cela pourrait-on affirmer qu'il n'existe aucune rose? » On peut voir là la clef du roman d'Umberto Eco (Le roman de la rose, 1980), dont la finale latine –en plus idyllique, il est vrai!– propose la même réponse : « stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus ».

Ces questions sont anciennes, mais, si elles ne risquent plus guère de provoquer des guerres civiles, elles occupent toujours une place importante dans le paysage philosophique et scientifique actuel, et pas seulement en sciences humaines et sociales. On a beaucoup progressé, il est vrai, dans l'intelligence et la maîtrise des procédures de modélisation, et les divers constructivismes ont livré bon nombre de leurs règles et de leurs secrets. On n'en même plus tout à fait à devoir légitimer épistémologiquement les sciences humaines comme on a dû le faire au XIX<sup>e</sup> siècle –et comme il reste sans doute à le faire dans des secteurs encore neufs comme les sciences de l'éducation. L'intérêt demeure pourtant manifeste, à vrai dire difficilement contournable, mais avec des recours plus systématiques à l'ordre de l'action, voire à celui de « la technologie qui réussit », comme voies privilégiées pour surmonter les dilemmes proprement théoriques et « toucher le réel » : praxéologie et épistémologie se rencontrent désormais. La réflexion postmoderne, pour laquelle il faudra bien un jour trouver un nom moins provisoire, a bien soulevé des questions radicales, « sournoises » au dire de certains, qui ont secoué jusqu'aux bases de l'édifice du savoir, en contestant notre capacité même de traiter l'universel et en nous renvoyant ainsi à l'humilité d'approches davantage centrées sur le particulier, que l'on narre et raconte bien plus qu'on ne les explique ou qu'on ne les mesure à l'aune de règles établies. Les questions épistémologiques sont toujours là et s'imposent dès l'entrée du sujet dans le monde.

En fait, l'épistémologie est essentielle à toute initiation solide à une démarche disciplinaire consciente d'elle-même, de sa portée, de ses limites, de son inéluctable caractère de construction. Elle l'est tout autant à tout projet d'explicitation des interfaces entre interprétation et décision, entre recherche et action, comme celui qui est au coeur du nouveau programme de maîtrise en sciences sociales (« *pratiques de recherche et action publique* ») bientôt mis en oeuvre par l'INRS-UCS.

C'est un terrain ardu, il faut le reconnaître. Fondamental, s'il en est, pourtant, dans la mesure où nous y sommes ramenés aux sources et aux fondements du doute et de la certitude, du vrai et du faux, de l'évidence et de la démonstration, aux confins de l'immanence et de la transcendance de l'acte de connaissance, de l'objet connu et du sujet connaissant. Ces questions ont l'âge de la philosophie elle-même, on l'a suggéré ici, mais leur traitement n'a jamais cessé d'être relancé, bien au-delà des enseignements classiques de la « critique de la connaissance », pour intégrer les questions soulevées notamment par l'action et par son lien original à la vérité et à la vérification. On y est vite confronté aux paradoxes du « cercle herméneutique », lui-même de part en part lié au débat sur la « transcendance ».

On ne minimisera donc pas les contributions que la Chaire pourrait apporter aux activités de formation prévues dans le nouveau programme de maîtrise de l'INRS-UCS, surtout que, en pointant le transfert et la mobilisation des savoirs comme objectif central, ce programme exigera que des perspectives proprement épistémologiques soient explicitement abordées. En effet, les dimensions praxéologiques du projet soulèvent des questions épistémologiques qui vont bien au-delà du transfert et qui rejoignent les critères de vérité propres à l'action. La praxéologie, en effet, ne se limite pas à quelque « mise en pratique »; elle est proprement science de l'action et dans l'action. Elle renvoie dès lors inévitablement au statut et au rôle d'une interprétation appelée, au-delà de la clôture des signes, à devenir diagnostic et intervention. Nous sommes ici en pleine dynamique épistémologique d'immanence et de transcendance.

## **2. Un registre anthropologique et herméneutique : la transcendance comme horizon dernier du savoir, de la culture et du lien social**

La démarche épistémologique débouche assez naturellement sur des perspectives qui, de la transcendance intentionnellement constitutive de l'acte de connaître, renvoient à une transcendance littéralement englobante et supra-catégorielle. C'est que l'on connaît toujours « quelque chose », avec ce qu'il y a de partitif dans toute appréhension du réel : on connaît « de l'être », a-t-on répété. Pouvoir affirmer que « ça » existe exige que l'on saisisse aussi ce que c'est que d'être ou d'exister. Nous saisissons le réel sur un horizon d'être, le fini et le particulier ne pouvant être appréhendés comme tels que sur un horizon de totalité, lui-même défini comme « in-conditionnel », « ab-solu », « in-fini ». Transcendant, en somme; d'une transcendance qui, tout en étant paradoxalement elle-même connue, et donc dès lors saisie dans l'immanence, permettrait seule de « détacher » et de situer l'objet connu.

L'histoire de la pensée occidentale montre ainsi une jonction très nette entre des analyses épistémologiques ciblées sur l'acte de connaissance immédiate et des analyses qui, sans quitter tout à fait l'épistémologie, débouchent sur une véritable anthropologie philosophique appuyée sur l'explicitation des conditions ultimes (« transcendantales », justement) de possibilité de l'acte de connaître. L'horizon qui est ainsi dégagé pointe vers un absolu, un « au-delà de l'essence » — *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, toujours Platon —, à la manière d'une « exigence ontologique » comme en traite toute l'oeuvre de Gabriel Marcel<sup>5</sup>. Cet horizon, c'est la transcendance, encore sans nom, mais souvent avec un T majuscule, cette fois, et moins par piété que pour signifier le saut qualitatif ainsi réalisé. La transcendance devient ainsi ce « fond d'être » qui rend possible la connaissance « des » êtres, le « référent » obligé de toute saisie du réel. C'est le véritable « lieu de l'homme », celui de la distance, le point de surgissement de toute l'aventure culturelle, pour peu qu'on voie dans la culture l'ensemble du dynamisme de création des signes. C'est le lieu des « raisons communes » dont parlait Dumont<sup>6</sup>, fondements du lien social et de la possibilité même d'une éthique du bien commun. C'est aussi le terrain des philosophies herméneutiques qui, à travers l'interprétation du réel, débouchent sur l'interprétation de l'interprétant lui-même.

L'émergence historique de cette approche anthropologique gravite autour de la démarche proprement épistémologique. Mais il serait très réducteur de vouloir l'y enfermer. Car, c'est par de multiples voies complémentaires d'analyse de l'expérience humaine que ce niveau de transcendance a été affirmé et continué de l'être. L'expérience morale, notamment, avec son inconditionnalité et sa structure d'« impératif catégorique », fait partie de cette vaste déclinaison.

L'expérience du désir et de l'amour, tout autant, dans ses dimensions radicales qui englobent jusqu'à la connaissance elle-même, le vrai devenant dès lors le « bien » propre de l'intelligence, elle-même désir sans limite mis en mouvement à la façon du dynamisme amoureux. « *Κινεῖ ὡς ἐρώμενον* », enseignait le sévère Aristote : le bien nous meut comme l'objet du désir et de l'amour. « Pure desire to know », ont repris les néothomistes, dont notre compatriote Lonergan<sup>7</sup>. On trouverait le même type de postulat dans les analyses de l'action

<sup>5</sup> Voir, par exemple, Gabriel Marcel, Positions et approches concrètes du mystère ontologique, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1967, p.50ss.; Le mystère de l'être, Paris, Aubier, 1951, vol. 1, chap.3 et vol. 2, chap.3.

<sup>6</sup> Fernand Dumont, Raisons communes, Boréal, 1995.

<sup>7</sup> Bernard J.F. Lonergan, Insight. A Study of Human Understanding, New York, Longmans, 1957, *passim*.

entendue, à la façon de Blondel<sup>8</sup>, comme dynamisme tendu vers un incessant au-delà d'elle-même et que n'explique pas la répartie cynique de Cinéas à Pyrrhus commentée par Simone de Beauvoir<sup>9</sup>. L'art aussi continue d'être à cet égard le point de départ d'analyses analogues : l'art, affirmation d'immortalité et de la transcendance du dynamisme créateur. En fait, c'est toute l'aventure culturelle, ses discours, ses constructions, qui fait l'objet du type de « déduction transcendantale » évoqué ici.

Ici non plus, on le voit, les questions ne sont pas neuves. Dès les débuts connus de la pensée philosophique, les analyses de l'intelligence et de la volonté, du vrai et du bien, peut-être plus encore de l'un et du multiple, ont constitué de véritables anthropologies -des « philosophies de l'homme », comme on disait naguère-, occupées à comprendre la conscience humaine tout autant que les fondements du savoir et de la vérité scientifique. L'herméneutique récente ne s'écarte guère de ce propos quand elle plonge au centre du « cercle herméneutique », là où le sujet connaissant -interprétant, donc- devient lui-même objet d'analyse et d'interprétation. Et où la capacité même de connaître renvoie à un nécessaire horizon, nommément désigné comme « transcendance »<sup>10</sup>. Ce que l'on observe, cependant, c'est un certain déplacement vers un terrain d'analyse qui est maintenant davantage celui d'une analyse sociale et politique en quête de références communes pour fonder le lien social, la société de droits, voire les dynamiques identitaires, ou, plus modestement, pour trouver un lieu propice à la discussion éthique et à la reconnaissance de l'autre.

De l'approche anthropologique et herméneutique de l'univers de la transcendance, il faut s'assurer que la Chaire ne soit pas absente. Il y a, dans cette tradition d'investigation, des assises et des références absolument essentielles pour donner consistance et enracinement à l'ensemble des travaux en la matière. S'en abstenir risquerait d'appauvrir singulièrement le terreau d'analyse. S'y trouvent des référents particulièrement importants, notamment pour le nouveau programme de maîtrise de l'INRS-UCS (*Pratiques de recherche et action publique*). Les explorations et les approfondissements qu'on se propose d'y conduire autour du lien social et des régulations éthiques, voire culturelles, de l'action publique renvoient d'emblée au registre d'analyse décrit ici. La Chaire pourrait y contribuer utilement.

### **3. Un registre religieux : la transcendance comme objet d'une expérience *sui generis***

Un troisième registre concerne l'autre grande acception de la « transcendance » dans l'histoire de la pensée occidentale, une acception explicitement religieuse qui identifie résolument la transcendance comme étant celle d'un « tout autre », d'un sacré à la fois fascinant et redoutable, voire d'un dieu personnel transcendant le monde et la conscience. Les figures en

---

<sup>8</sup>Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1950.

<sup>9</sup>« Plutarque raconte qu'un jour Pyrrhus faisait des projets de conquête. 'Nous allons d'abord soumettre la Grèce', disait-il. 'Et après?' dit Cinéas. 'Nous gagnerons l'Afrique.' -'Après l'Afrique?' -'Nous passerons en Asie, nous conquerrons l'Asie Mineure, l'Arabie.' -'Et après?' -'Nous irons jusqu'aux Indes.' -'Après les Indes?' -'Ah!' dit Pyrrhus, 'je me reposerai.' -'Pourquoi', dit Cinéas, 'ne pas vous reposer tout de suite?' » Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, publié avec *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1944. C'est l'entrée en matière.

<sup>10</sup> Cette démarche herméneutique constitue sans doute le filon le plus structurant de l'oeuvre de Paul Ricoeur. Dans plusieurs textes de fin de carrière, Ricoeur a lui-même exposé la trame de son itinéraire philosophique. Voir, par exemple : *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995; « Narrativité, phénoménologie et herméneutique », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.I, *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p.63-71.

sont tantôt celles du récit mythique et du discours de la « révélation », voire de la prétention proprement factuelle et historique, tantôt celles du silence mystique, où il n'y a justement aucun visage à adorer, mais qui laissent tout de même des traces, comme chez Jacob après sa nuit de lutte avec l'Ange<sup>11</sup>. C'est là un registre insolite et à maints égards différent, mais aussi plus familier, celui que recueilleraient sans doute des enquêtes sur la compréhension courante du mot « transcendance ».

De l'un à l'autre des trois registres recensés, il faut le noter d'emblée, il n'y a pas toujours opposition. Au contraire, des liens multiples se sont tissés et ont inspiré de grandes entreprises d'anthropologie, d'herméneutique et de théologie fondamentale – assurément le chapitre le plus passionnant des théologies- qui, de Platon à Karl Rahner, d'Augustin et de Thomas d'Aquin à Fernand Dumont lui-même, de Kant à Husserl et Heidegger, ont nourri une bonne partie de la réflexion philosophique sur la transcendance. On s'y situe le plus souvent sur la ligne de crête de l'épistémologie et de la métaphysique la plus classique — « capax Dei », affirmait un Thomas d'Aquin<sup>12</sup> à la suite de saint Augustin<sup>13</sup> – voire, comme chez Levinas<sup>14</sup>, au cœur de l'affirmation croyante elle-même.

Au Québec comme ailleurs, certains milieux scientifiques sont enclins à durcir ici les clivages et à reléguer ce registre proprement religieux de la transcendance aux pieuses oeuvres de quelque sacristie. Tout se passerait donc comme si, d'une part, il y avait un univers de transcendance acceptable aux yeux du savoir scientifique, mais qui ne ressemble que de bien loin à l'expérience d'une transcendance qui s'exprimerait dans les pratiques culturelles, voire dans la prière, dans les règles de vie, dans la célébration culturelle, dans l'art, dans l'aménagement de la cité et de la vie sociale, comme aussi dans l'éventail grandissant de tous ces nouveaux « rites » qu'on ne sait plus trop comment nommer, mais qui correspondent étrangement aux paramètres anthropologiques du « religieux ». Tout se passerait aussi, par ailleurs, comme si ce vécu « religieux » lui-même ne se retrouvait pas davantage dans les imageries naïves de la transcendance dans lesquelles il pourrait être accommodant de le confiner, histoire de mieux pouvoir dénier son statut d'objet légitime de connaissance. Aseptisé, détaché de la construction culturelle et des « épistèmès » qui la règlent, le concept de « transcendance » justifierait tout au plus une recherche plus ou moins solitaire conduite selon le modèle de l'exploration philosophique traditionnelle, peu propice à la constitution d'équipes de travail et à la définition de programmes de recherche. D'autre part, il y aurait une transcendance plus spontanément éloquente pour le commun des mortels, particulièrement dans la conjoncture culturelle actuelle, mais qui serait frappée d'une sorte d'interdit scientifique, ou bien parce que, « l'infâme étant maintenant écrasée », on n'en serait

<sup>11</sup> Genèse 32, 23-33. Du point de vue proprement religiologique, c'est sans doute là un des récits les plus fascinants. Rien d'étonnant à ce qu'il ait inspiré de nombreuses oeuvres devenues classiques : Rembrandt, Delacroix, Gustave Doré, Chagall, Gauguin, sans oublier le chapiteau de Vézelay, la fresque de Saint-Jean-le-Thomas et l'enluminure de la Bible d'Utrecht.

<sup>12</sup> Sum. Theol., IIIa, q.4, a.1, ad 2m (et ailleurs). Voir, sur cet aspect fondamental de la pensée de Thomas d'Aquin, l'étude exhaustive de Gilles Langevin, « Capax Dei ». La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1966, notamment p.54-58.

<sup>13</sup> « Imago Dei, quo capax Dei... », De Trinitate, XIV, VIII/11. Cette perspective a été abondamment reprise par la suite. Voir, par exemple : « Ô mon âme, tu es capable de Dieu; malheur à toi si tu te contentes de moins que Dieu... » (François de Sales, Introduction à la vie dévote, chap. X). La Section 1 du Chapitre I du Catéchisme de l'Église catholique (1992; éd. latine officielle : 1997) porte le titre *L'homme est « capable de Dieu » (« Homo est Dei capax »)*.

<sup>14</sup> Voir, en particulier : Emmanuel Levinas, Transcendance et intelligibilité, Genève, Labor & Fides, 1984; Positivité et transcendance, Paris, PUF, 2000. C'est Levinas qui a signé l'article *Philosophie et transcendance* dans L'Encyclopédie philosophique universelle, vol. I, L'univers philosophique, Paris, PUF, 1989, p.38-45.

« tout de même plus là au Québec », ou bien parce qu'il n'y aurait là, en fin de compte, qu'une affaire de croyants et de leurs curés.

En dernière analyse, tout tient à ce qu'il y a telle chose qu'un « fait » religieux, une expérience croyante, que l'on peut cerner, décrire, analyser, comprendre, voire expliquer ou déconstruire. Le fait religieux, c'est d'abord des croyants qui vivent des expériences, disent et célèbrent leur foi et leurs émotions dans des rites et dans des fêtes, se réfèrent à des mythes fondateurs souvent consignés dans des textes eux-mêmes transmis avec vénération, honorent des personnages jugés exemplaires, développent leur discours sur la vie et sur le monde, se rassemblent dans des lieux de culte, sont membres de communautés institutionnelles, s'engagent dans des actions sociales, etc. Ces expériences ont très généralement des bases non conceptuelles, irrationnelles à certains égards –ce qui ne veut pas dire « déraisonnables »-, liées à des sentiments *sui generis* répertoriés et scrutés depuis un bon moment par des analyses devenues des classiques (Otto, Durkheim, Eliade, Van der Leeuw, Wach et d'autres)<sup>15</sup>, quelque chose qui est de l'ordre du sacré et d'une « présence-absence » qui suscite à la fois l'émoi et la fascination. S'y intéresser, c'est chercher à repérer, comme à la trace, les manifestations du religieux dans nos sociétés. Cela inclut sans aucun doute l'église ou le temple des villes et des villages, les monastères et les sanctuaires perdus, les lieux de sépulture, les calendriers, les fêtes, les rites, les rassemblements, les pèlerinages, les oeuvres d'art, les monuments, les noms de lieux, voire le langage courant.

Il y a bel et bien ici un objet de connaissance. Il importe d'autant plus de l'affirmer que cet objet peut facilement connaître toutes sortes de dilutions conceptuelles. Il n'est pas rare, en effet, qu'on le dissolve dans des sémantiques apparentées, mais différentes, allant de celles des « valeurs » à celles de la « spiritualité » -ou de la « quête de sens », comme si le religieux était d'abord une réponse à une question ou à une énigme. Et on ne parlera de ces nobles idéaux qui assimilent le religieux au dialogue, à l'ouverture ou au « vivre-ensemble ».

Cela étant dit, il s'impose de pouvoir déployer ce qui, de l'univers sémantique de la transcendance, peut être l'objet d'investigations dans les perspectives d'une entreprise de recherche sur la culture. Formuler ainsi la question sous l'angle de l'analyse culturelle proprement dite, c'est presque y répondre. Car deux approches apparaissent immédiatement sur l'écran de radar : l'étude du processus de construction culturelle, d'une part, et l'étude des signes culturels eux-mêmes, d'autre part, l'une et l'autre correspondant à des niveaux différents, mais étroitement liés, de toute démarche herméneutique.

### **3.1 L'expérience religieuse comme lieu de construction culturelle**

S'agissant de l'étude de la construction culturelle autour de la transcendance, il y a place pour des analyses du type d'expériences d'où émerge concrètement le discours religieux sur la transcendance. Ces expériences, individuelles ou collectives, sont diverses, mais elles ont des traits communs, quelque chose qui ressemble à des situations limites — « extrêmes »? —, tantôt ponctuelles à la manière d'événements tout aussi fugaces que puissants, tantôt diffuses

---

<sup>15</sup>Rudolph Otto, Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot, 1949 (l'original, Das Heilige, est de 1917); Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, Alcan, 3<sup>e</sup> éd., 1937; Mircea Eliade, Le sacré et le profane, 1965 (l'original, Das Heilige und das Profane, est de 1957); Gerardus van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion, Paris, Payot, 1970 (édition refondue et mise à jour avec la collaboration du traducteur); Joachim Wach, Types of Religious Experience. Christian and non-Christian, Chicago Univ. Press, 1951.

à la manière de cheminements tout aussi tenaces que lents. Ce type d'expériences ne renvoie pas pour autant à la seule intimité des cœurs. Ce sont souvent des expériences qui s'enracinent dans ce qu'on peut appeler, au sens anthropologique le plus large, des rites « sacramentels », c'est-à-dire des signes dont l'efficacité est celle de leur signification même, parfois aussi appuyés sur des mythes fondateurs de référence. Elles s'enracinent toutes dans ce qu'on peut aussi appeler la recherche de signification — la quête de sens, comme on préfère dire. Elles sollicitent toutes ultimement le sujet dans sa dynamique de lecture de l'existence et de la vie humaines, dans ces zones où le déchiffrement des signes et des indices instruit une sorte de procès et conduit au pari de sens, à la manière de constructions et de risques librement consentis — de croyances (« beliefs »), au sens où le mot convient même à l'explication scientifique<sup>16</sup>.

On pensera ici assez spontanément à des méthodes d'investigation qui allient la cueillette des récits d'expériences et l'analyse sociologique et anthropologique des lieux et des rites qui, avec ou sans le mot, constituent des situations où la référence à la transcendance est fréquente et sémantiquement fondée. Pour cela, il faut accepter de s'intéresser explicitement aux phénomènes religieux, voire crypto-religieux, dont on peut dire d'emblée qu'ils sont bien au-delà des religions et des institutions religieuses particulières, et qu'ils sont scientifiquement analysables. L'objet d'étude est ici très vaste et oblige à considérer les formes les plus classiques du mysticisme et de la transe divinatoire, tout autant que tous ces lieux où semblent actuellement émerger de nouvelles formes d'expériences limites.

Dans leurs discours savants comme dans leurs manifestations sauvages, les sociétés actuelles regorgent de questions relatives à la transcendance au sens religieux du terme<sup>17</sup>. Que les religions institutionnelles n'en soient désormais ni les seuls dépositaires reconnus ni les lieux uniques ne change rien à leur structure anthropologique « religieuse ». Il serait dès lors abstrait de se cantonner dans des perspectives qui finiraient par faire de la transcendance « sans nom » une transcendance sans objet ni contenu. Il serait quand même étrange que seul le « religieux » doive être exclu de la gamme des concepts réhabilités de spiritualité, d'intériorité, de sacré, d'absolu, de sens ultime, de transcendance.

L'intérêt scientifique pour l'expérience religieuse ou crypto-religieuse ouvre la voie à l'étude d'un ensemble complexe et varié de « situations de transcendance », que certains associent au « sentiment de transcendance », voire aux « expériences de transcendance »<sup>18</sup>. Ici, le champ

---

<sup>16</sup>On peut référer ici aux discussions qui, dans le sillage de Bertrand Russell et à l'instigation de R.B.Braithwaite, ont longtemps animé la place de Cambridge. Voir, à ce sujet : Pierre Lucier, Empirisme logique et langage religieux, Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1976, p.52-79 (« Croyance et praxéologie : le concept de *Belief* »).

<sup>17</sup>Pour s'en tenir à des véhicules à grande diffusion, on notera, parmi bien d'autres témoins : le dossier *Dieu ressuscité* de la livraison de mai 2005 de la revue Sciences humaines; le dossier *Les dieux aux portes de la cité? De la revue Argument*, vol .8, no 2, printemps-été 2006; sur TV5, la dernière émission, juin 2005, de la série Culture et dépendances, *Le XXIe siècle sera-t-il otage des religions?*; le dossier *Pourquoi Dieu ne disparaîtra jamais* de la revue Science et vie, no 1055, août 2005; le dossier spécial *Pourquoi le XXIe siècle est religieux. Du repli identitaire aux quêtes spirituelles* du magazine Le Monde des religions, no 13, sept.-oct. 2005. Au Québec même : le numéro hors série (avril 2005) de la revue Entreprendre, *L'éthique et les affaires : une quête de sens*, le dossier *Comprendre les sept grandes religions au Québec : un guide à conserver* (décembre 2005) de la revue Châtelaine, le film de Bernard Émond, La neuvaïne (été 2005), et même le dossier *Dieu à l'ouvrage* du magazine Jobboum, 15 février 2006.

<sup>18</sup>Voir, par exemple : Louis Roy, Transcendent Experiences. Phenomenology and Critique, University of Toronto, 2001 et Le sentiment de transcendance, expérience de Dieu?, Paris, Cerf, 2000; Michel Meslin, L'expérience humaine du divin, Paris, Cerf, 1988. Le statut épistémologique de ces travaux n'est pas parfaitement limpide, il faut le noter d'emblée.



d'analyse est vaste, et les travaux déjà menés dans l'entourage de la Chaire donnent à penser que des percées y sont tout à fait possibles<sup>19</sup>.

Élargissant le terrain institutionnel d'investigation, c'est également du côté de l'« *Observatoire Jeunes et société* » (OJS) et du « *Groupe de recherche sur la migration des jeunes* » qu'on pourrait explorer les possibilités de convergence. À bien des égards, en effet, et sous des angles divers, on pourrait en apprendre beaucoup sur les figures nouvelles et émergentes de l'expérience de la transcendance. Visions du monde et de la vie, construction des valeurs, références pour la détermination du sens : on en sait encore trop peu sur les voies empruntées par les générations montantes en ces matières pourtant fondamentales. Il y aurait à tout le moins certaines explorations possibles des données existantes entourant cet univers d'interrogation. On peut penser que les réflexions actuellement conduites sur la « spiritualité » chez les jeunes apporteront ici des informations éclairantes.

Ici aussi, des liens peuvent être établis ou renforcés avec des équipes déjà actives dans ce genre d'analyse culturelle et qui disposent de cadres conceptuels éprouvés. On pensera ici surtout à la tradition des études religieuses dans lesquelles l'UQAM, spécialement son département de sciences religieuses, le seul centre francophone qui n'ait statut ni canonique ni confessionnel, est engagée depuis une bonne trentaine d'années<sup>20</sup>. Les parentés intellectuelles entre cette unité et la Chaire sont telles qu'on peut seulement s'étonner que les deux n'aient pas eu l'occasion d'une synergie plus forte et plus visible.

### **3.2 L'interprétation des signes culturels**

---

<sup>19</sup> Voir, par exemple : À chacun sa quête de sens. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance, dir. Yves Boisvert et Lawrence Olivier, Sainte-Foy, P.U.Q., 2000; Denis Jeffrey, Jouissance du sacré. Religion et postmodernité, Paris, Colin, 1998. Voir aussi : Michel Maffesoli, L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes, Paris, Table ronde, 2000.

<sup>20</sup> Voir : Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré, dir. Yvon Desrosiers, Montréal, Fides, 1986. Déjà un peu ancien, cet ouvrage demeure très instructif sur le projet scientifique du département des Sciences religieuses de l'UQAM. Voir aussi, en plus ancien mais tout aussi instructif : Sciences sociales et églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec, dir. Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau, Montréal, Bellarmin, 1980, notamment, p.73-95, le texte de Louis Rousseau, « La religiologie à l'UQAM ».

Au Québec, la pratique des sciences de la religion a été largement concentrée dans les centres confessionnels ou quasi-confessionnels, voire canoniques, d'études théologiques. Ainsi, et pour s'en tenir aux universités francophones, Laval, Montréal et Sherbrooke sont étroitement soumis, pour l'essentiel de ce qui touche l'enseignement et la recherche dans le champ de la religion, aux exigences canoniques des autorités ecclésiastiques romaines définies dans la constitution apostolique *Sapientia christiana*(1979) et dans ses normes d'application, selon des perspectives et des paramètres repris dans de nombreux documents normatifs, tels le *Code de Droit canonique* (1983, nn.807ss), la constitution apostolique *Ex corde Ecclesiae* (1990), l'instruction *Donum veritatis* (1990), la lettre apostolique *Ad tuendam fidem* (1998) et d'autres. Les appellations de « sciences des religions » (Montréal), de « sciences religieuses » (Laval) ou d'« éthique et philosophie » (Sherbrooke), récemment ajoutées à celle de « théologie », n'y changent rien. Ce sont bel et bien trois centres à statut canonique. Ce statut ne discrédite pas pour autant les enseignements et les travaux de recherche de ces établissements dans le champ des sciences de la religion. Mais on serait mal avisé de banaliser ou d'occulter le fait que ces enseignements et ces travaux de recherche sont réalisés dans la mouvance du discours second d'une communauté confessante et sous le contrôle, attentivement exercé au demeurant, des autorités ecclésiastiques locales et romaines. Au regard des paradigmes proprement scientifiques et épistémologiques, ni l'UQAM ni la Chaire n'ont à surmonter ce handicap.

L'autre volet d'analyse culturelle qui s'offre est celui du déchiffrement des signes culturels et des jeux de langage (« Sprachspielen »<sup>21</sup>) dans lesquels s'écrivent les discours sur la transcendance ou sur les expériences qui les sous-tendent. Et ils sont nombreux, ces signes inscrits dans les multiples langages de la culture, qui exigent lecture, interprétation, réappropriation. Il y a dès lors place pour une entreprise herméneutique d'envergure, avec des objets qui vont du langage courant aux institutions sociales et politiques, de la toponymie proprement dite à l'aménagement du territoire, des schèmes de gouvernance aux divers rites de passages, etc. La compréhension des cultures -la québécoise et les autres- est impossible sans ce décodage des signes culturels liés à ce qu'on évoque globalement quand on parle de transcendance

À vrai dire, cela n'a rien d'étonnant, dans la mesure où la dynamique de la culture est, de soi, une dynamique de la limite et de la transcendance. Malraux et Malinowski<sup>22</sup> s'accordent là-dessus : l'art et la culture renvoient à la signification dernière de la vie humaine, là où semble possible une certaine victoire sur la mort. On crée pour ne pas mourir, à tout le moins pour survivre grâce au sens. C'est pour cela que la culture est le lieu de l'homme, sans doute, mais aussi le lieu de la « métamorphose des dieux ». L'art est né inextricablement lié au religieux et comme affirmation d'une transcendance. Cela n'est pas vrai que de l'art, d'ailleurs : c'est l'ensemble de la création culturelle qui est toujours un défi lancé à la limite et à la finitude.

Entre l'exploration de la construction culturelle et l'analyse des signes culturels produits, la frontière n'est évidemment pas étanche. Les méthodes d'investigation y diffèrent sans doute forcément, la première faisant davantage appel à l'exploration qualitative à dominance psychologique et sociologique, la seconde se mouvant plutôt dans le décryptage sémiologique et anthropologique, voire psychanalytique. En bout de piste, cependant, les convergences et les renforcements d'analyse comptent manifestement plus que les différences d'approches et de paradigmes.

L'analyse des signes culturels constitue un volet central du champ d'investigation de l'univers de la transcendance. Par l'ensemble de ses discours et de ses manifestations, en effet, la culture occidentale, pour ne parler que d'elle, regorge de signes sédimentés qui, même « désenchantés »<sup>23</sup>, ne se déchiffrent pas autrement qu'en référence à une forme ou l'autre de transcendance. Plusieurs questions sont ainsi soulevées qui, dès le départ, exigent des clarifications. Il faut d'abord bien cerner la nature et la visée du propos. Ce qu'il n'est pas : une entreprise de récupération religieuse conduite par la porte arrière. Ce qu'il doit être : une archéologie des référents culturels toujours opérants dans l'épistémè actuelle. Sans oublier que, par-delà les forages sémantiques et historiques, par-delà l'explicitation des référentiels,

---

<sup>21</sup>C'est le concept central bien connu de ce que l'on a appelé le « deuxième » Wittgenstein pour le distinguer de celui du *Tractatus logico-philosophicus*. Voir, par exemple : Pierre Lucier, « Le statut du langage religieux dans la philosophie de Ludwig Wittgenstein », dans *Studies in Religion/Sciences religieuses*, III-1, 1973, p.14-28.

<sup>22</sup> Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Univ. of North Carolina Press, 1944. Trad. Française : *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, Maspero, 1968.

<sup>23</sup> Ce concept, né en référence au concept wébérien d'« Entzauberung », a connu un essor important avec la parution de l'ouvrage de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard 1985. Il est depuis lors abondamment repris. Il a vraisemblablement même provoqué l'émergence du concept de « réenchantement ». Voir, par exemple : Actes du colloque Sociologies IV, 1990, Montpellier, tome II, *Le réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1994; *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger, Paris Bayard, 2001; *Sciences et archétypes : fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, sous la direction de Mohammed Taleb, Paris, Dervy, 2002; Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.

des questions proprement critiques émergent concernant les fondements, la validité et la pertinence des signifiés –ultimement, leur « vérité », à tout le moins leur portée.

L'analyse des signes culturels est une entreprise complexe, que décrit bien le concept d' « archéologie » mis de l'avant par Michel Foucault<sup>24</sup>. Non pas d'abord l'excavation et la restauration des vestiges du passé et leur explication par leur insertion dans une épistémè donnée, le plus souvent révolue. Plutôt, et beaucoup plus fondamentalement, une explicitation des signes et des symboles toujours structurants, mais dont la portée de signification ne se saisit bien que par référence à leurs sources. Cette explicitation est d'autant plus importante et nécessaire que, en passant d'une épistémè à une autre à la faveur de ces « bricolages »<sup>25</sup> dont Lévi-Strauss a montré la complexité, voire l'« espièglerie », les signes culturels gardent le plus souvent une partie de leur évocation originelle, parfois même l'essentiel, pour traduire des réalités nouvelles, et sans même qu'il y en ait souvenir vivant ou conscient.

Dans le cas spécifique qui nous intéresse ici, celui des signes culturels de la transcendance, ce phénomène est capital. Comment, en effet, suivre la trace des signes culturels de la transcendance sans négliger le fait massif du désenchantement de la culture actuelle, voire l'émergence d'une ère franchement post-religieuse, postchrétienne en l'occurrence? Certes, le spectacle du monde actuel n'autorise guère à claironner un désenchantement d'ampleur universelle : on serait même en droit de penser qu'il s'agit là d'un phénomène finalement plutôt ciblé, dans la mouvance presque exclusive d'une partie du Christianisme occidental, surtout européen, ainsi qu'en témoigne la troublante vitalité des fondamentalismes actuellement en lice. On prendra donc acte d'un évident oubli du religieux traditionnel, mais sans tomber pour autant dans les généralisations indues.

Quoi qu'il en soit, le décryptage projeté devra garder une distance méthodologique qui n'est pas sans rappeler la pratique husserlienne de l' « épochè », c'est-à-dire de la parenthèse. Car la mise au jour d'une épistémè fondamentalement judéo-chrétienne n'autorise aucunement à « baptiser » les dynamiques culturelles et leurs produits, comme si le discours culturel devait être chrétien sans le savoir ou « chrétien anonyme ». En fait, l'enjeu est ici de trouver, en deçà ou au-delà des approches confessantes de la transmission de la foi, une voie de compréhension et d'interprétation de l'héritage culturel du judéo-christianisme comme matrice et armature de la culture actuelle, du moins de certains de ses paradigmes les plus fondamentaux –ceux qui renvoient à la transcendance, par exemple.

Il y a là une préoccupation qui s'exprime actuellement avec beaucoup de force chez ceux qui pensent culture et transcendance et qui refusent d'être considérés comme « religieux » simplement parce qu'ils sont convaincus que, sans l'explicitation des significations religieuses, judéo-chrétiennes en l'occurrence, sans leurs dénotations et leurs connotations, il n'y a guère à comprendre à la culture actuelle, non plus qu'au poids et à la portée de ses mots et de ses signes. Certains y voient une motivation pour une nouvelle militance, radicale celle-là, en vue d'en finir une fois pour toutes avec un « arrière-monde » qui relativiserait, mépriserait et détruirait les possibilités d'une vie et d'un bonheur responsables ici et

---

<sup>24</sup>Voir surtout : Michel Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966; L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969; L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>25</sup> Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p.26-47. Voir aussi les commentaires faits par Jacques Derrida (« La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines »), le 21 octobre 1966, à Baltimore, au Colloque international « Les langages critiques et les sciences de l'homme ».

maintenant<sup>26</sup>. D'autres prennent acte de la permanence de l'héritage culturel judéo-chrétien, d'abord soucieux de compréhension, mais sans cacher leur profond attachement à ce qui a fait et fait toujours la culture occidentale<sup>27</sup>, certains explorant aussi les voies nouvelles d'un religieux qui succéderait aux religions<sup>28</sup>. D'autres estiment que le Christianisme, « religion de la sortie de la religion » s'il en est, porterait en lui-même les racines d'un désenchantement qui devient ainsi épuration et libération<sup>29</sup>

D'autres y voient, pour les communautés croyantes elles-mêmes, une tâche de transmission de « l'héritage chrétien comme culture de l'Occident historique »<sup>30</sup>. De l'un à l'autre, cependant, un même constat et un même propos, avec ou sans référence croyante : la culture occidentale est, dans ses références et ses valeurs, une culture fondamentalement judéo-chrétienne. L'analyse des signes culturels y naviguera donc *volens nolens*.

Il n'est jamais prudent de gommer les différences et les spécificités, mais on peut considérer que la culture québécoise évolue selon une dynamique qui est globalement celle qu'on vient d'évoquer : des souches essentiellement judéo-chrétiennes –catholiques, protestantes, juives-, enrichis de certains legs amérindiens et, plus récemment, de certains apports de l'immigration; la mise en place d'une forte structure sociale d'inspiration catholique romaine; une nette et rapide désaffection vis-à-vis des institutions religieuses; la permanence de multiples signes culturels d'origine religieuse. Il serait prématuré de conclure à l'installation définitive d'un désenchantement qui est encore souvent dans sa phase active et agressive de rupture et de prise de distance. Pas facile non plus de mesurer la profondeur de la perte de la mémoire dans l'expression culturelle actuelle : « c'est qui, le type qui est sur la croix? »... Mais l'observation la plus élémentaire invite à penser qu'il y a place pour un déchiffrement archéologique fécond des signes de la transcendance dans la culture québécoise.

C'est qu'ils foisonnent, ces signes, dans la culture québécoise actuelle. Cela va du langage lui-même (« un vrai calvaire », une « face de carême », « gagner son ciel », le « déluge » du Saguenay, une « plaie d'Égypte », « scène d'apocalypse en Louisiane », l'« eau de Pâques », etc.) à la toponymie locale (les noms de saints, la Caisse populaire de l'Immaculée-Conception, l'édifice Marie-Guyart, la Côte Saint-Sacrement, le moulin des Jésuites, le Petit

<sup>26</sup> C'est le sens du dernier ouvrage de Michel Onfray, Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique, Paris, Grasset, 2005. Le propos est désinvolte par moments –pas autant, cependant, que dans son Anti-manuel de philosophie : leçons socratiques et alternatives, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2001.

<sup>27</sup> Voir, par exemple : Bernard-Henry Lévy, Le testament de Dieu, Paris, Grasset, 1979, p.93ss; Alain Finkielkraut, La sagesse de l'amour, Paris, Gallimard, 1984; Régis Debray, Dieu, un itinéraire, Paris, Odile Jacob, 2001, et Le Feu sacré. Fonctions du religieux, Paris, Fayard, 2003.

<sup>28</sup> Voir, par exemple : Luc Ferry, L'homme-Dieu ou le Sens de la vie, Paris, Grasset, 1996, et Le religieux après la religion (discussion avec Marcel Gauchet), Paris, Grasset, 2004; André Comte-Sponville, Bernard Feillet et Alain Rémond, dans A-t-on encore besoin d'une religion?, sous la direction d'Alain Houziaux, Paris, Atelier, 2003; Jean-Paul Willaime, « La sécularisation contemporaine du croire », dans Les nouvelles manières de croire, Paris, Atelier, 1996, p.47-62.

<sup>29</sup> Voir : Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, p.133ss. Dans La sagesse de l'amour, dans un chapitre intitulé « Désensorceler le monde », Alain Finkielkraut soutient semblablement que « le judaïsme désenchante et désacralise le monde » (p.116).

<sup>30</sup> Georges Leroux, « Messianisme et métaphysique. Les fondements du Christianisme dans la culture de notre temps », dans Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux, Montréal, Fides, 2000, p.168. Voir aussi, dans la perspective plus générale de la transmission et de la référence à une tradition: Danièle Hervieu-Léger, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993. La littérature savante n'est d'ailleurs pas seule à souligner la nécessité de cette tâche de déchiffrement. Voir, à ce sujet, un éditorial récent de Josée Boileau, « Un sens à donner », dans Le Devoir du 26 septembre 2005.

Séminaire, etc.); des monuments et bâtiments (églises, presbytères, temples, statues, cimetières, etc.) aux oeuvres artistiques (peintures et sculptures à foison) et aux signes visuels (le crucifix de l'Assemblée nationale, les sigles gravés ici et là –IHS, XP, AD, etc.); des cycles du calendrier (Noël, Pâques, etc.) aux rites traditionnels (messe de minuit, chemins de croix, pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré, etc.), et jusqu'à l'aménagement du territoire, notamment à la configuration des villes et des villages. Simples évocations qui confirment qu'on ne peut pas comprendre le Québec actuel sans une initiation intelligente à ce qui l'a construit et qui continue de le dire. D'un point de vue pédagogique, il y a là tous les éléments d'un véritable « jeu de piste » sur la trace de la transcendance.

L'analyse peut même dépasser le registre des signes inscrits dans le langage et dans la pierre pour englober des dimensions plus « immatérielles » comme les valeurs dominantes, les croyances populaires, les modes d'organisation sociale –le « modèle québécois »-, les institutions, les comportements, voire les réflexes sociaux, parmi lesquels affleurent abondamment les manifestations de la réminiscence et de la reproduction. Il n'est pas jusqu'à nos chartes des droits et des libertés et jusqu'à ce que nous appelons la « société de droit » qui ne renvoient à l'idée judéo-chrétienne du caractère unique et sacré de la personne humaine – une idée d'ailleurs très difficile à saisir pour beaucoup de traditions culturelles et politiques qui s'embarassent assez peu de la vie et des droits des individus. Et ce n'est pas parce qu'elles sont perverses. C'est plutôt qu'elles n'ont jamais pensé, elles, que chaque individu est spécifiquement voulu par une Volonté créatrice et voué à une destinée éternelle, voire à la résurrection. Qu'elles n'ont pas baigné non plus pendant des siècles dans une pensée entretenue et enseignée qui, sous couvert de traités de théologie de la Trinité, a élaboré une anthropologie et une philosophie de la personne qui inspirent toujours nos chartes. C'est cette philosophie qui, pour l'essentiel, sous-tend les valeurs de respect, de compassion, de solidarité, etc. qu'il arrive à plusieurs de considérer, sans doute trop rapidement, comme « normales » ou comme « transcendant les époques ».

Songeant aux « expériences-limites » évoquées plus haut, on peut dire que cette approche du religieux par l'analyse des signes culturels est sans doute une des voies les plus efficaces pour aller au coeur des choses, c'est-à-dire aux significations les plus fondamentales, celles qui touchent l'essentiel de la vie humaine et découpent un sens pour certaines expériences clefs de la vie humaine –naître, grandir, aimer, souffrir, mourir- et qui expliquent sans doute que les grandes religions aient la vie dure. Cela suppose seulement que ces expériences et ces significations ne soient pas, dès le départ, superficiellement déclassées comme appartenant à l'irrationnel, au folklore ou aux « curiosités ».

S'agissant de ce propos d'analyse et d'interprétation des signes culturels, beaucoup est à faire, qui rejoint la dimension plus proprement québécoise du patrimoine de recherche de l'Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC) et de la Chaire Fernand-Dumont. Qui rejoint aussi les perceptions courantes de bien des observateurs, qui, à l'époque, confondaient allègrement « institut québécois de recherche sur la culture » et « institut de recherche sur la culture québécoise »! L'investissement majeur dans les histoires régionales et dans les nombreux coups de sonde réalisés dans un éventail considérable de dimensions de la culture québécoise constitue une contribution devenue indispensable à la compréhension de la culture québécoise. Il y a là un terreau extrêmement riche pour toute étude des signes de la culture québécoise.

Ce qui est évoqué ici repose sur la conviction que la transcendance — sa sémantique, ses problématiques —, dans sa traduction religieuse, mais pas uniquement, est massivement

présente dans la culture d'ici. Souvent à la manière d'une sorte de sédimentation, voire de fossilisation, les signes culturels québécois — la langue, la toponymie, l'organisation sociale, l'aménagement du territoire, le « modèle québécois » — sont habités de part en part par des couches sémantiques liées au discours sur la transcendance, et sur une transcendance le plus souvent nommée. Ce travail de déchiffrement des signes n'est pas très couramment pratiqué par celles et ceux qui s'intéressent à la sémiologie et à l'analyse sémiotique des divers corpus culturels (littéraires, architecturaux, etc.), l'accent ayant été largement mis ici, à l'instar de Dumont lui-même, sur l'histoire, sur la sociologie historique et sur l'analyse des idéologies, avec une insistance particulière sur l'élaboration d'hypothèses explicatives concernant la société québécoise et son évolution.

En plus d'identifier ainsi des zones moins fréquentées, il y a un intérêt stratégique à s'engager dans des analyses des signes culturels conduites sous l'angle de la transcendance, à commencer par une recevabilité scientifique plus aisée. C'est aussi que se dessine, justement dans cette perspective, un important chantier dans le système scolaire québécois, pour lequel on aura vraisemblablement besoin d'un accompagnement universitaire éclairé ou, en tout cas, autour duquel un leadership scientifique peut être pris: la conception, l'élaboration et la mise en place d'un nouveau programme commun de formation en éthique et en culture religieuse pour l'ensemble du cursus primaire et secondaire<sup>31</sup>. Si le volet « éthique » fait référence à des pratiques établies et connues, le volet « culture religieuse », pour sa part, s'engage sur des terrains neufs, dans lesquels la Chaire pourrait jouer un rôle scientifique significatif.

Enfin, sur le plan de la conjoncture académique, on peut considérer comme très positif le contexte de l'implantation prochaine, à l'INRS-UCS, d'un programme de maîtrise en sciences sociales (« *recherche sociale et action publique* »). En effet, dans la mesure où l'analyse des signes culturels de la transcendance donne accès à des dimensions fondamentales et structurantes de la société d'ici, on voit mal comment les activités pédagogiques visant la connaissance éclairée du champ social d'intervention pourraient en faire totalement l'économie. Des points d'insertion en matière d'épistémologie ont été signalés plus haut. Il faut y ajouter ici quelque chose qui ressemble à une contribution à une lecture enrichie du « lien social », de la « société du savoir » et de l'« action publique », toutes des thématiques majeures du nouveau programme.

En fait, il s'agit ici de beaucoup plus que de thématiques spécifiques. En effet, l'hypothèse heuristique qui sous-tend le présent propos, et selon laquelle l'analyse des signes culturels sous l'angle de la transcendance est susceptible de faire émerger des structures fondamentales de la culture occidentale, nous renvoie au cœur même de l'analyse du lien social. C'est que le facteur -le « fabricant »- sans doute le plus déterminant du lien social est la participation à une même épistémè de base. « La question du lien social, en tant que question », écrit Jean-François Lyotard, « est un jeu de langage, celui de l'interrogation, qui positionne immédiatement celui qui la pose, celui à qui elle s'adresse, et le référent qu'elle interroge : cette question est ainsi déjà le lien social »<sup>32</sup>. Convergence à noter, qui ne tient ni de la coïncidence ni de l'anecdote : c'est en établissant le concept de « post-modernité » que Lyotard est entraîné dans la logique des « jeux de langage » comme base de la légitimité de la

---

<sup>31</sup> Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse. Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec, Québec, mai 2005. Voir aussi : Pierre Lucier, « Éthique et culture religieuse à l'école québécoise : les défis de la nouveauté », dans Fernand Ouellet (dir.), Quelle formation pour l'enseignement moral à l'école?, Québec, P.U.L., 2006, p. 197-213.

<sup>32</sup> Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, Paris, Minuit, 1979, p. 32.

post-modernité. Cette boucle méritera plus ample examen, mais elle balise d'ores et déjà, à l'enseigne de l'analyse des signes, une autre facette de la contribution possible de la Chaire au projet de formation en sciences sociales promu à l'INRS-Urbanisation, Culture et Société.

Sur le plan de la mission et du patrimoine intellectuel de la Chaire, les objectifs explicitement poursuivis parlent d'eux-mêmes : « entreprendre diverses recherches sur la culture qui tiennent compte du nouveau contexte social en émergence », annonce le site Internet<sup>33</sup> de la Chaire, qui poursuit : « Pourquoi les hommes vivraient-ils ensemble si le lien social se réduit à des rapports d'instrumentalité et d'immédiateté, sans référence à la mémoire ni ouverture vers des possibles? » On s'y réfère à Fernand Dumont, dont on dit qu'il estimait qu'« il ne saurait y avoir d'avenir pour nos sociétés nées de la modernité sans une recherche du sens ». L'archéologie des signes culturels de la transcendance est donc dans le droit fil des objectifs ayant présidé à la création de la Chaire<sup>34</sup>.

### Conclusion

Telles sont les perspectives théoriques et stratégiques qui, à ce moment-ci, peuvent baliser et définir l'axe de recherche *Culture et transcendance* de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture. Elles découpent d'elles-mêmes une sorte de plan de travail, dont on aura compris qu'il comportera des engagements modulés selon les différents registres du concept de « transcendance » décrits ici. Elles constituent d'ores et déjà la base de la programmation scientifique de la Chaire concernant cet axe de recherche.

§ § §

---

<sup>33</sup> Voir : [http://chaire\\_fernand\\_dumont.inrs-uqc.quebec.ca/](http://chaire_fernand_dumont.inrs-uqc.quebec.ca/)

<sup>34</sup>S'agissant des travaux de Fernand Dumont en la matière, on montrerait assez aisément qu'ils n'ont jamais directement pris les signes culturels du religieux comme objet d'investigation scientifique. L'institution ecclésiastique, nommément l'Église catholique romaine, surtout québécoise, a toujours intéressé Dumont comme objet d'étude socio-historique. Pour ce qui est de l'expérience religieuse et de ses signes, cependant, ses approches tiennent du discours second, essentiellement croyant, sur la foi chrétienne, voire sur son expérience de foi personnelle, bien davantage que du fait scientifiquement analysable. Tout se passe comme si, entre la prospection philosophique de la transcendance et le dialogue croyant autour du renouvellement du rôle sociétal de l'Église catholique québécoise, de son discours et de ses institutions, il n'avait pas voulu ouvrir de chantier sur l'analyse de l'expérience religieuse et de ses signes. Il nous laisse ainsi avec un silence qui, lorsqu'il est explicitement question du religieux, renvoie de préférence à l'affirmation croyante et à son cheminement intime, l'un et l'autre volontiers « partagés » par ailleurs. Il y a dès lors une sorte de clivage entre deux approches – l'une « par l'intérieur », l'autre « par l'extérieur » – qui ne portent finalement pas sur le même objet, comme si l'univers religieux proprement dit devait demeurer en dehors du champ de recherche. L'approfondissement éventuel de ce fait pourrait être utile pour la suite des choses. Entre les deux champs explorés, cependant, une inéluctable interface. « Champ *intérieur*, champ *extérieur* du savoir de la religion », écrit-il. (...) « Nous avons reconnu la parenté de l'un et de l'autre territoires et, entre eux, des échanges. Le fondement culturel du premier est tradition et communauté de foi; le fondement du second est tradition et communauté de culture. » (« Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture », dans *Le sort de la culture*, Montréal, Hexagone, 1995, p. 252. D'abord paru dans *Sciences sociales et églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec*, sous la direction de Paul Stryckman et de Jean-Paul Rouleau, Montréal, Bellarmin, 1980, le texte portait une incise de plus : « ...des échanges, et surtout des configurations étonnamment semblables », p.362.) Il y a là des bases pour une archéologie de l'héritage religieux de la culture, qu'il soit croyant ou désenchanté.