

Lucier, Pierre

Savoir et foi chez Fernand Dumont : chemins croisés ou voies parallèles?

Conférence prononcée par Pierre Lucier, titulaire de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture, INRS-Urbanisation, Culture et Société, à la clôture du Colloque international sur la pensée de Fernand Dumont, à Trois-Rivières, le 11 mai 2007.

Ce n'est pas sans émotion que j'aborde ce propos de clôture, en ce dixième anniversaire de la mort de celui dont l'oeuvre nous réunit depuis trois jours et que la Chaire dont je suis titulaire entend honorer le nom et la mémoire. Émotion, parce que, en préparant cette communication, j'ai eu constamment la troublante impression de poursuivre une conversation interrompue, faute du temps qui aurait peut-être permis des convergences plus poussées.

La question que j'ai choisi d'étudier est une question centrale dans l'oeuvre de Fernand Dumont, centrale mais difficile dans ses tenants et aboutissants, torturée dans le traitement qu'il en fait, douloureuse même à certains égards. Il s'agit de la dynamique des rapports entre foi et savoir. Plus précisément, je veux essayer de cerner de quelle manière Dumont envisage ou n'envisage pas de prendre la foi — entendons ici l'ensemble de l'expérience chrétienne et de ses figures- comme objet légitime de savoir et d'investigation scientifique. L'institution ecclésiale, notamment l'Église catholique, québécoise en particulier, a toujours intéressé Dumont comme objet d'étude sociohistorique. Pour ce qui est de l'expérience religieuse et de ses signes, cependant, ses approches renvoient principalement tantôt au discours croyant, tantôt au discours second de la théologie, lui-même essentiellement régulé par une communauté croyante et par son magistère autorisé, tantôt, mais avec hésitation et de manière non définitive, à l'affirmation philosophique de l'ouverture à la transcendance. Quand il s'agit de l'investigation du fait religieux et de ses signes, le recours au champ des sciences humaines, des sciences des religions en particulier, se transforme rapidement en un débat sur la signification et la légitimation même des sciences humaines, les ruptures et le dédoublement qui s'y révèlent, essentiellement sous les traits de la crise et de l'exil, d'une crise qui ne peut ultimement se résoudre que dans l'adhésion nocturne de la foi et de l'espérance, au demeurant mieux traduite par la parole poétique que par le discours du savoir. Au cours des derniers mois, c'est avec cette question que, selon un conseil et une pratique qui lui étaient chers, j'ai suivi de nouveau l'ensemble de l'itinéraire de Fernand Dumont. Je n'entends pas pour autant en dégager une lecture strictement chronologique, encore que, sur fond de solide continuité, ces quarante années de recherche comportent manifestement des

temps forts et des moments de choix. Par-delà les étapes repérées, ce sont surtout et essentiellement des couches de problématisation et d'analyse que je souhaite faire affleurer, comme autant de pôles, à la fois structurants et mouvants, d'une certaine vision des rapports entre savoir et croyance.

Ces étapes ou ces plans d'analyse, je propose d'en considérer quatre, qui formeront les quatre parties de cet exposé. Dans une première partie, je vous inviterai à revenir à des travaux courts de la fin des années 1950 et allant jusqu'à la fin des années 1970, pour prendre acte de la nature et de la couleur de ce que l'on pourrait considérer comme les premières vraies confrontations de Dumont avec la problématique des rapports entre l'expérience croyante et les sciences des religions. Dans une deuxième partie, je vous suggérerai d'examiner les travaux du début des années 1980, marqués par L'anthropologie en l'absence de l'homme¹ et par d'autres textes de même inspiration; c'est une période et des approches que l'on pourrait qualifier de philosophiques, et qui établissent l'armature de réponses possibles aux questions antérieurement circonscrites. Dans une troisième partie, articulée autour de L'institution de la théologie², qui reprend, pour la théologie, l'approche de L'anthropologie en l'absence de l'homme, j'entends attirer l'attention sur un certain nombre de bifurcations où, après avoir ouvert des avenues, Dumont semble les refermer ou, au mieux, ne les laisser qu'entrouvertes. Enfin, dans la quatrième partie, autour des travaux et des récits des dernières années de sa vie, je compte suggérer que Dumont a renoué avec ses premières questions et ses premières réponses, avec ses déchirures aussi, et est revenu à son départ et à ses sources, tout en esquissant d'énormes chantiers intégrateurs dont il savait déjà qu'il ne pourrait pas les conduire à terme, mais auxquels ces évocations ultimes donnent le statut d'un testament intellectuel et spirituel.

Il y aura donc d'importantes croisées de chemin, mais, en bout de ligne, foi et savoir demeureront des voies fondamentalement parallèles. C'est ce que j'estime pouvoir démontrer ici.

¹ DUMONT, Fernand, L'anthropologie en l'absence de l'homme, Paris, PUF, 1981, 369p. Dorénavant : AAH.

² DUMONT, Fernand, L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien, Montréal, Fides, 1987, 283p. Dorénavant : IT.

1. Les premières confrontations

Parlons d'abord des premières confrontations, où il apparaît assez clairement que Dumont a d'énormes réticences à voir les sciences de l'homme, comme il les appelait surtout alors, nommément les sciences des religions, prendre le religieux et la religion comme objets d'étude.

La publication de Chantiers³, en 1973, a fait connaître des travaux qu'il nous avait été toutefois possible de lire bien avant, notamment, datant de 1958, cet article révélateur intitulé « Le christianisme et la problématique d'une science des religions »⁴, où le ton est donné dès les premières lignes : «... le cas de la sociologie de la religion est exemplaire», écrit-il. « Ses frontières sont fuyantes à l'intérieur d'un ensemble, les sciences de la religion, dont les limites ne sont pas plus précises. Les intentions qui convergent alors se recourent et se défont sans cesse »⁵. Et, plus loin, après avoir recensé ce qu'il considère comme les échecs successifs de la phénoménologie, de la psychologie et de la sociologie, toutes « entraînées sur une piste fatale »⁶, cette affirmation d'une imprenable clarté : « la logique de la religion. C'est elle qui apparaît comme un corps étranger à l'intérieur de l'analyse scientifique, c'est donc sur elle qu'il faut faire porter la réflexion »⁷. « Si la logique de la religion ne nous est pas donnée par sa ou ses théologies, elle est du moins indiquée par la religion elle-même »⁸. Rien d'étonnant à cela, s'il est vrai que c'est le christianisme qui a été « l'initiateur » et le « centre de référence de la phénoménologie de la religion »⁹. La vigueur des dogmes chrétiens aurait elle-même creusé l'espace d'une confrontation avec la culture et le savoir : « c'est au moment où le christianisme s'insère dans la culture occidentale que s'inaugure une phénoménologie des phénomènes religieux où la croyance chrétienne, à cause de la fermeté de ses dogmes et de son sens historique, devient le centre de référence »¹⁰. Tout se passe donc comme si l'objet de la sociologie de la religion était justement, historiquement analysables, « les mécanismes spécifiques par lesquels une religion réagit envers les événements »¹¹. Dumont ouvre ainsi la voie à une mise en cause beaucoup plus large, la sociologie de la religion servant ici de porte

³ DUMONT, Fernand, Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, 253p. Dorénavant : CH.

⁴ CH, p. 159-189.

⁵ CH, p. 159.

⁶ CH, p. 165.

⁷ CH, p. 182.

⁸ CH, p. 182.

⁹ CH, p. 180.

¹⁰ CH, p. 166.

¹¹ CH, p. 182.

d'entrée vers un défi épistémologique considérable, celui du statut même de savoirs dont le point de départ résulte d'une sélection d'événements et de réactions par rapport aux événements. Il s'agirait donc de pousser « l'élucidation des normes par lesquelles les sociétés religieuses, sous l'impulsion des conjonctures historiques, fabriquent des mécanismes d'assimilation des événements »¹².

Cette rencontre difficile n'est pas épisodique. Dumont y revient, la même année¹³, avec un exposé fort critique du sociologisme durkheimien, qu'il déclare « dépassé », parce qu'« il masquait une crise permanente des fondements »¹⁴, et engagé dans des arguments « irrémédiablement périmés »¹⁵. Dumont s'emploie à en montrer les incohérences, la dispersion et l'indétermination. « Théologie, droit canonique, phénoménologie: de tous les côtés, le sociologue emprunte, intègre et se défend. Il ne sait jamais trop si tel de ses concepts est bien sociologique »¹⁶. La conclusion est la même, déjà marquée par une sémantique de crise appelée à devenir tenace chez Dumont : « au cœur de cette prise de conscience qu'est la crise permanente de la pensée sociologique, sont déjà manifestes les grandes difficultés qui menacent la cohérence de tout discours sur l'homme »¹⁷. Et ce qui menace cette cohérence, c'est d'abord la circularité de la posture scientifique elle-même, bien plus fondamentalement engagée dans le circuit des valeurs qu'elle ne parvient à démontrer le contraire. L'année suivante¹⁸, il écrit : « tantôt, l'univers des valeurs donne naissance à l'univers scientifique; tantôt, la genèse est inversée »¹⁹. Plus nettement encore : « Si on considère cet univers » — l'univers des sciences de l'homme — « dans son ensemble, on constate que les valeurs, évacuées sur un plan, se réfugient ailleurs dans une problématique complémentaire ou dans la problématique globale »²⁰. Tel devrait être, selon Dumont, le point de départ d'une réflexion épistémologique en profondeur, bien au-delà d'« opérations relativement facile(s) de

¹² CH, p. 186.

¹³ « Du sociologisme à la crise des fondements en sociologie », dans CH, p. 191-205. (D'abord paru dans *Recherches et débats*, Paris, Fayard, 1958.)

¹⁴ CH, p. 195.

¹⁵ CH, p. 205.

¹⁶ CH, p. 198.

¹⁷ CH, p. 205.

¹⁸ « La référence aux valeurs dans les sciences de l'homme », dans CH, p. 211-227. (D'abord paru dans *Anthropologica*, I, 1-2, 1959.)

¹⁹ CH, p. 218.

²⁰ CH, p. 226.

sarclage»²¹ qui occulteraient les présupposés, les emprunts et les valeurs et feraient conclure à « une objectivité à peu de frais »²².

En 1968, Le lieu de l'homme²³ campera de manière quasi-définitive la formulation des interrogations de Dumont concernant le statut des sciences de l'homme et, par là, de la culture elle-même. « Une théorie de la culture est, pour moi », écrit-il en guise d'avant-propos, « solidaire d'une philosophie des sciences de l'homme. Celles-ci se veulent objectives. Je crois fermement à la validité de cette intention pour en avoir fait mon métier. Je n'en ai pas moins constaté qu'elle est poursuivie selon des procédés et des postulats qu'il reste encore à explorer par de minutieuses recherches. La pratique sociale d'où elles ont émergé, celles qu'elles contribuent à former demeurent le problème essentiel des sciences de l'homme : il résume d'ailleurs fort bien tous ceux de notre civilisation »²⁴. Et la conclusion n'est pas en reste : « 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 »²⁵. Visant spécifiquement le structuraliste — et non le structuralisme —, il pointe ce résidu non résolu qui se trouve « dans ce Sujet qui repère les mutations de l'Objet »²⁶; « la visée de l'Objet qu'il (le structuraliste) propose n'est qu'un épiphénomène de la praxis sociale porté au statut de science objective »²⁷.

Une douzaine d'années plus tard, à la veille de ce qu'il est fondé de considérer comme une deuxième étape, du moins pour l'intelligence de la question qui nous intéresse ici, Dumont reviendra explicitement sur les sciences de la religion²⁸ pour réaffirmer d'emblée que « l'espace de la connaissance religieuse, ce ne sont pas les sciences de la religion qui le délimitent en premier. Cet espace se creuse au coeur de la religion elle-même. Toute religion est réflexive; la raison y exerce, de l'intérieur, son insistante présente²⁹. « La constitution d'un savoir religieux extérieur à la religion procéderait donc de la religion elle-même. Simple effet

²¹ CH, p. 213.

²² CH, p. 213.

²³ DUMONT, Fernand, Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire, Montréal, Hurtubise HMH, 1968, p. Dorénavant LH.

²⁴ LH, p. 12.

²⁵ LH, p. 233.

²⁶ LH, p. 230.

²⁷ LH, p. 231.

²⁸ 28 « Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture », dans DUMONT, Fernand, Le sort de la culture. Essai, Montréal, L'Hexagone, 1987 (dorénavant SC), p.235-254. (D'abord paru dans STRYCKMAN, P. et ROULEAU, J.-P. (dir.), Sciences sociales et Églises, Montréal, Bellarmin, 1980.)

²⁹ SC, p. 235.

de transposition? Ce qui, pour la religion, est un savoir rapportée à soi ne recevrait, dans la science, son sens que du savoir? »³⁰. Et plus encore : « Comment isoler une phénoménologie de la croyance et l'adhésion à la croyance? Comment suspendre l'adhésion pour comprendre autrement que l'adhésion ne le suggère? »³¹. Il insiste : « Ici, la science ne se borne pas à se donner un objet. Ce vis-à-vis, elle y voit sa contrepartie : ce qu'elle étudie, elle le remplacera un jour. La religion, c'est l'autre de la science »³².

On comprend que, par-delà leurs limites et les occultations auxquelles elles sembleraient consentir, les sciences des religions puissent avoir pour Dumont une irremplaçable valeur pédagogique. C'est qu'elles « se situent à l'extrême de la dispersion des sciences humaines et de la culture contemporaine »³³. En fait, « la théologie était et demeure la première science de la religion »³⁴. Comme « *savoir intérieur* » des religions, elle dispose d'une assise évidente dans la culture, « se rapporte à une communauté de croyants, non pas seulement comme à un destinataire, mais comme à une source »³⁵. Quant au « champ extérieur qu'explorent les sciences des religions », [il] « rompt avec cette dialectique de la communauté interprétante et du savant interprétant. Pourtant, n'y a-t-il pas dans ces sciences quelque chose de semblable? Les hommes rassemblés dans une culture appartiennent aussi à des communautés »³⁶.

Nées comme vis-à-vis de confrontation d'une foi et de ses théologies, voire comme leur contestation, les sciences humaines des religions se révéleraient à leur tour engagées dans la dynamique similaire d'une incapacité de s'extraire d'un champ de croyances, de valeurs et d'appartenance à une communauté interprétante. Poser la question des fondements épistémologiques des sciences des religions, ce serait donc soulever celle, radicale s'il en est, du statut de l'ensemble des sciences humaines et, en dernière analyse, de la culture elle-même. « 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 »³⁷ (252). Du texte original de 1980, Le sort de la culture n'aura pas retenu l'incise accolée au mot « échanges » : « des échanges, et surtout des configurations

³⁰ SC, p. 240.

³¹ SC, p. 244.

³² SC, p. 245.

³³ SC, p. 248.

³⁴ SC, p. 239.

³⁵ SC, p. 248.

³⁶ SC, p. 248-249.

³⁷ SC, p. 252.

étonnamment semblables »³⁸. Ce n'est sûrement pas un oubli. C'est plutôt, comme je m'emploierai à le montrer plus loin, un repli éclairé par L'institution de la théologie. Les sciences de la religion font donc oeuvre de pédagogie, mais moins pour surmonter la rupture de la foi et du savoir que pour illustrer leur homologie de structure et d'enracinement.

Dans un court texte offert à la revue *Critère*, à l'automne 1981, et portant sur « la religion en mutation de cultures »³⁹, Dumont poussera plus avant cette dynamique d'échange entre religion et culture en suggérant que l'ancrage dans le champ intérieur de la religion n'a rien d'incompatible avec l'exercice d'un rôle de médiation culturelle, cela même qu'aurait naguère réussi l'Église catholique québécoise et dont on décrirait inadéquatement le rôle historique en parlant uniquement de « suppléance »⁴⁰. « Une religion institutionnalisée comme le christianisme peut s'effondrer, comme toute autre institution. Une religion peut aussi, par une mutation qui lui soit propre et par un mouvement de renverse, retrouver vitalité et présence grâce à la crise elle-même. Mais à condition de jouer, dans cette crise, un rôle de médiation »⁴¹. La conclusion est sans ambiguïté; elle nous ramène d'emblée dans le champ intérieur de la religion : « Quand on confronte culture et religion, les concepts et les notions sont forcément débordés par notre existence, nos destins. [...] Nous sommes contraints, plus ou moins secrètement, de comparer nos raisonnements à nos raisons de vivre »⁴². Et encore : « Érudits ou curieux de la religion, ne sommes-nous pas dans la situation de Nicodème? (Jn 3/1-21). Inquiets de culture, nous interrogeons la religion. Mais la culture n'est pas un concept; et la religion ne l'est pas davantage »⁴³. De l'épistémologie et du discours second de la science, nous sommes ainsi revenus, avec des accents qui ont quelque chose du combat nocturne avec l'Ange, au discours premier de la foi, cet «autre» du savoir qui tire sa légitimité de ses propres sources et qui doit, à l'instar de ce que doivent faire les sciences humaines, assumer ses propres tâches de médiation culturelle.

Sur la question traitée ici, ces premiers coups de sonde plantent le décor de manière décisive et dessinent l'espace d'interrogation de toute la suite. À la base du projet même des sciences des religions, avant lui, il y a d'abord la foi et sa propre capacité d'élucidation et d'autocompréhension. C'est même cette capacité qui aurait créé leur espace d'éclosion et de développement : étrangères par rapport à la foi et à ses théologies, les sciences des religions et

³⁸ STRYCKMAN, P. et ROULEAU, J.-P., *Sciences sociales et Églises*, p. 362.

³⁹ 39 SC, p. 89-104.

⁴⁰ SC, p. 101.

⁴¹ SC, p. 96.

⁴² 42 SC, p. 103.

⁴³ SC, p. 103.

l'ensemble des sciences de l'homme seraient elles aussi, à l'instar du discours croyant, le second comme le premier, engagées dans une dynamique de croyance et d'appartenance. Cette rupture entre le dedans et le dehors, entre le discours premier de l'expérience et la distance du savoir, a déjà connu des synthèses de médiation : il y a eu telle chose qu'une « culture chrétienne », à l'échelle québécoise comme à l'échelle historique globale. Mais Dumont est convaincu qu'elle est maintenant «en crise»; la conscience de ce dédoublement devenu déchirure ne l'a jamais quitté et c'est à sa résolution qu'entendent s'attaquer les travaux du tournant des années 1980, dominés par la parution de L'anthropologie en l'absence de l'homme, que l'on peut d'emblée placer au centre d'une deuxième étape — ou d'une deuxième couche — de l'itinéraire de Dumont.

2. La voie de la philosophie

En poussant ainsi la recherche des fondements vers la circularité de l'objet et du sujet, du savoir et de celui qui porte et découpe le savoir, Dumont s'engageait dans des voies qui allaient tôt ou tard le rapprocher, sinon du radicalisme phénoménologique de Husserl, du moins d'une analyse transcendantale de type kantien, en quête d'un sujet pré-réflexif qu'il refusera toujours d'identifier au «sujet épistémique» qu'il attribue notamment à Piaget, mais dont la recherche, bien au-delà de l'univers de la psychologie, conduira Dumont dans la mouvance du grand courant occidental de l'affirmation précatégoriale de la Transcendance, d'avant et d'après les exigences de la «révolution copernicienne» de Kant. Le lieu de l'homme se terminait d'ailleurs fort lucidement, dans l'émotion aussi, par l'évocation de ce qui serait peut-être la seule issue : la philosophie. «Un peu en marge de ce cercle véritable, et qu'il faut parcourir sans cesse si on veut appartenir à la culture de ce temps et le comprendre, il ne peut subsister que la philosophie», dont il dit qu'elle «n'a pas d'objet». C'est ainsi, 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 »⁴⁴ (233). La dernière phrase de l'ouvrage parle d'elle-même, avec son évidente référence évangélique : « 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 »⁴⁵.

⁴⁴ LH, p. 233.

⁴⁵ LH, p. 233.

Le propos de L'anthropologie en l'absence de l'homme est bien connu. Un peu comme il l'avait fait dans sa thèse pour l'objet économique⁴⁶, Dumont entend y montrer que l'anthropologie, entendue dans son sens large incluant la philosophie, les idéologies et les sciences de l'homme, nous renvoie d'emblée à l'anthropologue, ce sujet engagé dans des appartenances, des pratiques, des valeurs et des institutions. « Qu'est-ce que comprendre? C'est trouver un commencement plus radical. C'est aussi dire et redire les raisons de commencer : une passion, comme le répète la philosophie occidentale depuis ses débuts; un parti pris, comme le proposent les idéologies; une critique, comme le suggèrent les sciences de l'homme »⁴⁷. Dès les premières lignes de son avant-propos en forme d'«argument», Dumont avait annoncé les couleurs : « Aussi soucieux de méthode qu'elle se veuille, aussi fidèle au réel qu'elle se proclame, l'anthropologie n'est-elle pas de même espèce que le roman? Elle participe à l'édification de représentations qui l'apparentent aux autres rêves que nous faisons »⁴⁸. La ligne est nette : les fondements sont à chercher au-delà, ou plutôt en-deçà, comme nous le verrons à l'instant.

Ce que L'anthropologie en l'absence de l'homme apporte de nouvel approfondissement dans la pensée de Dumont, c'est précisément cette plongée aux sources du sujet connaissant, en-deçà des savoirs, là où l'aperception de l'Être est indissociablement condition ultime de possibilité de toute connaissance et passion sans borne, désir constituant la conscience elle-même, ce à quoi s'intéresse la philosophie. «Pour n'être point illusoire», écrit-il, « l'Être n'est intelligible qu'à la lumière du désir de comprendre qui inspire les philosophes et qui doit demeurer désir. L'Être est une promesse qui n'est jamais tenue »⁴⁹.

Le chapitre II — « la genèse des anthropologies » — est central à cet égard. Dumont y atteint une radicalité d'analyse qui n'aura guère d'équivalent dans le reste de son oeuvre : « l'expérience de l'Être », écrit-il, « une expérience dont il n'est pas possible de rendre compte sur le mode strict du connaître mais que le connaître laisse entrevoir au-delà de l'objet, comme ce qui me l'offre »⁵⁰. « Enracinement et horizon dans l'Être »⁵¹, « nostalgie de l'Être », « le moindre discours présuppose l'Être »⁵² : on est manifestement dans le filon le plus tenace de la philosophie occidentale. La démarche sur le statut du savoir débouche assez

⁴⁶ DUMONT, Fernand, La dialectique de l'objet économique, Paris, Anthropos, 1970.

⁴⁷ AAH, p. 101.

⁴⁸ AAH, p. 9.

⁴⁹ AAH, p. 87.

⁵⁰ AAH, p. 86.

⁵¹ AAH, p. 86.

⁵² AAH, p. 87.

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 exigerait que l'on saisisse aussi quelque chose de 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 inconditionnel, absolu, infini. Transcendant, en somme; d'une transcendance qui, tout en étant paradoxalement elle-même connue, et donc 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 et des analyses qui, sans quitter tout à fait l'épistémologie, débouchent sur une 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, à la manière d'une «exigence ontologique» comme en traite toute l'oeuvre de Gabriel Marcel⁵³, d'ailleurs plus d'une fois cité par Dumont⁵⁴. Cet horizon, c'est la transcendance, souvent écrite avec un T majuscule, sans doute 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 «réfèrent» 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 aussi le lieu des «raisons communes» dont parlera plus tard Dumont⁵⁵, fondements du lien social et de la possibilité même d'une éthique du bien commun.

Surtout à partir du milieu des années 1980, Dumont parlera souvent de cette transcendance comme d'une «transcendance sans nom». Il faut cependant souligner que, dans L'anthropologie en l'absence de l'homme, Dumont la qualifie d'une manière aussi radicale

⁵³ 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.

⁵⁴ Voir, par exemple : LH, p. 232; AAH, p. 77, 262, 264; IT, p. 200, 203, 204. Dumont cite aussi l'ouvrage de Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps présent, 194, notamment dans AAH, p. 252 à propos de Kierkegaard et dans SC, p. 269 et IT, 203 à propos de Marcel. Cette dernière citation vaut d'être reproduite : « Les plus simples réflexions sur l'enjeu de la vie, puis le recours à des expériences typiques telles que la fidélité, l'espérance, etc., situent la philosophie marcélienne dans un registre particulier tout de suite apparenté à l'ordre religieux » (p. 268).

⁵⁵ DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 218-223; 231-233.

qu'éclairante sur le sens de ses interrogations et de ses affirmations. Il écrit : « Vouloir comprendre à la lumière de l'Être, et pourtant en rester dans l'expérience singulière, n'est-ce pas poursuivre une transcendance sans objet? Sans doute. Mais ce mouvement, où se reconnaît la Raison, illustre, dans la plus vaste culture, ce par quoi celle-ci cherche à se dépasser ». Il poursuit : « La plupart des philosophies sont tentées d'achever ce mouvement en nommant l'Être : Dieu, l'Esprit, la Chose, l'Histoire, la Matière... Effort suprême de réaction contre la fermeture de la culture sur elle-même, le philosophe ne peut s'empêcher de vouloir appréhender de quelque façon l'horizon sur lequel elle s'entrouvre. Comment faire autrement? Comment ne pas ramener désespérément à soi ce qui incite à penser? »⁵⁶. Voilà qui inscrit, entre la transcendance « sans nom » et la transcendance nommée, un saut qualitatif vers un autre registre de la raison — j'allais dire : vers un autre usage de la raison pure. Mais peut-être est-ce celui qu'il faut franchir quand on estime que, jusque dans ces derniers retranchements, la philosophie elle-même s'institutionnalise et est dès lors susceptible d'entrer en crise, comme Dumont pense que c'est actuellement le cas. Il écrit : « Isolée tant bien que mal par notre culture occidentale, cette institution particulière est un paradigme de toutes les autres. Aucune institution n'est bien fondée dans une culture en crise. Cette carence de fondement, il est normal qu'une institution particulière, la philosophie, la proclame. Vouloir comprendre, alors, ce n'est pas autre chose que dire l'effort pour affronter la rupture et l'effort pour s'en affranchir »⁵⁷. On ne s'étonnera pas de voir ce chapitre se terminer autour de la « réduction », un mot mis en italique et répété. Ce n'est sûrement pas un hasard ou une distraction, même si n'est faite aucune référence explicite à Husserl. « Les anthropologies sont des productions parmi d'autres qui sont rendues possibles par notre culture; mais, de cette production, elles constituent un schéma, une épure, pour tout dire une réduction exemplaire »⁵⁸, le mot « réduction » étant ici « réduit » à son acception courante de rétrécissement et d'amenuisement.

C'est là la reprise, paradoxale ici au terme de cette « réduction », mais cohérente avec les analyses antérieures, d'une conclusion somme toute déprimante sur la démarche même des sciences de l'homme. Celles-ci, bien qu'« elles proviennent de la stupéfaction de l'Être »⁵⁹, « ne peuvent dépasser ni le comprendre ni la pratique qui leur donnent à travailler. Faire du comprendre une pratique et de la pratique un comprendre : c'est une gageure qui, à la limite,

⁵⁶ AAH, p. 86-87.

⁵⁷ 57 AAH, p. 102.

⁵⁸ 58 AAH, p. 103.

⁵⁹ 59 AAH, p. 103.

ne peut être tenue »⁶⁰. Dumont n'abandonnera tout de même pas totalement cette piste de l'affirmation précatégoriale de l'Être comme ultime horizon de la conscience et comme point de jonction du champ intérieur et du champ extérieur, comme condition ultime de possibilité de la foi et du savoir, mais le signal est déjà ici donné que ce ne sera pas sa position définitive. Réunis dans Le sort de la culture, mais tous antérieurs de quelques années, des textes moins importants de Dumont ont continué d'explorer cette zone du sujet pensant et connaissant qui est aussi, en-deçà des ruptures et des déchirures sans cesse rappelées, point de jonction de la foi et du savoir. « C'est l'originalité foncière de la philosophie d'engager un retournement de l'esprit qui la fait ressembler de près à la foi religieuse. Car la philosophie concerne la totalité du sujet, du monde, de l'Être, sans pour autant identifier cette totalité avec une somme ou une synthèse. À cet égard, on a parlé d'une foi philosophique. Cette foi n'est pas religion. Elle ne s'accomplit pas dans la croyance. Et lorsqu'elle s'avance jusqu'à nommer l'Être, chez un philosophe, elle se détrompe aussitôt chez un autre. Non pas que l'intention philosophique soit, par nécessité, négation de l'adhésion et de l'engagement, encore moins empêchement du consentement de notre être à d'autres êtres, à Dieu en particulier. Mais elle se maintient et nous maintient en retrait, en état de mobilisation du doute et de la quête »⁶¹. Traitant de l'urgence et de la tradition de la philosophie, Dumont conclura avec l'évocation du «vide» dont parlait Blondel, ce vide qui « garantit la distance que doit garder toute pensée et (qui) invite à l'espérance de l'Être »⁶².

Ces analyses sur l'ouverture obligée à la transcendance ramènent finalement Dumont à ce seuil où l'adhésion religieuse apparaît comme l'invitation ultime à surmonter la déchirure de la conscience et à en accueillir la possibilité dans la foi et l'espérance. Car « cette conscience de soi, déchirée si elle se veut authentique, ce n'est pas fatalement une religion qui l'insuffle. Mais cette conscience n'en est pas moins à hauteur de la conscience religieuse »⁶³. À ce niveau fondamental de l'ouverture à l'Être, savoir et éthique se rencontrent finalement sur une même voie d'universalisation. Car, ne faut-il pas « admettre un principe, certain celui-là : qu'ils (les hommes) sont tous sous la dépendance de quelque valeur fondamentale qu'ils ne sauraient s'approprier comme un objet de manipulation et de domination? Encore une fois, je ne dis pas que cette transcendance doit prendre le nom du Dieu du christianisme ou d'un autre Dieu. La transcendance est d'abord sans nom; il n'est pas indispensable à l'éthique de la

⁶⁰ 60 AAH, p. 103.

⁶¹ 61 SC, p. 268-269.

⁶² SC, p. 270.

⁶³ SC, p. 299.

nommer. Il lui suffit de proclamer que toute personne, quelle qu'elle soit, en représente l'irremplaçable figure. Et que, au nom de cette seule raison, chacun d'entre nous convoque à une communauté des personnes, à une communauté éthique »⁶⁴.

Que retenir, pour le présent propos, de cette deuxième étape de l'itinéraire? Essentiellement, que, à l'instar des sciences des religions, l'anthropologie et l'ensemble des sciences de l'homme renvoient à la posture d'un sujet porteur de valeurs, acteur d'une praxis et participant à des communautés d'appartenance qui ne réussit à poser son objet qu'en y projetant au moins son « ombre ». Du coup, elles sont, ni plus ni moins que la foi elle-même, engagées dans des tentatives pour surmonter la rupture du sujet et de l'objet, aussi bien que les clivages de l'intérieur et de l'extérieur. L'explicitation nouvelle réside ici dans la déduction transcendantale d'une précompréhension de l'Être comme unique et même condition ultime de possibilité de tous les savoirs et de l'ensemble des démarches de la conscience et de la culture. On notera aussi, et surtout, une certaine hésitation à voir dans cette précompréhension de l'Être le lieu d'une véritable réconciliation des diverses démarches de l'esprit pour y inclure l'affirmation et la foi religieuses elles-mêmes. Croisée des chemins s'il en est, il n'est pas sûr que, à défaut de cette réconciliation, Dumont accepte de s'en tenir au vertige de l'ouverture à une transcendance sans objet, laquelle n'équivaut pas vraiment à une transcendance sans nom, car, d'une certaine manière, c'est déjà la nommer, comme en creux, que de dire qu'elle est sans nom. Mais, pour la nommer, il faudrait changer de registre et accéder à celui de la réponse à un appel, de l'adhésion et de la conversion. Il se pourrait bien que la clef de l'élucidation de la question que j'ai choisi de suivre dans l'oeuvre de Dumont soit quelque part autour de cette hésitation.

3. Une croisée des chemins : L'institution de la théologie

L'institution de la théologie constitue à maints égards un moment clef de l'itinéraire de Dumont sur la question qui nous occupe ici. En effet, au sortir de l'étape précédente, celle qui s'articule autour de L'anthropologie en l'absence de l'homme, la voie semblait bien tracée pour la suite des choses : d'une part, resituer les sujets porteurs de la démarche anthropologique, des sciences des religions et des sciences humaines en général par-delà les ruptures à la faveur desquelles ils instituent leur objet, dans la mouvance des valeurs et des

⁶⁴ SC, p. 234. Ce pourrait être là, en 1986, les signes avant-coureurs de l'expression « transcendance sans nom ».

choix préalables et dans les circuits de l'appartenance à une communauté; et, d'autre part, traquer un en-deçà de toutes ces ruptures jusque dans les zones précatégoriales du sujet, là où l'analyse oblige à reconnaître l'affirmation d'une « transcendance sans objet » comme condition de possibilité de son exercice même. Connaissant la thèse de Dumont en cours d'élaboration, je m'attendais donc, comme d'autres, à un traitement de la théologie qui, dans le sillage de L'anthropologie en l'absence de l'homme, allait poursuivre sur cette double lancée, surtout que son propos explicite était de contribuer à ce chapitre de la théologie enseignée qu'on appelle la « théologie fondamentale ». Je l'ai signalé ailleurs, le résultat m'a beaucoup étonné. Mais voyons cela de plus près, en parcourant les principaux éléments du complexe écheveau conceptuel et philosophique déployé dans L'institution de la théologie.

La situation du théologien, d'abord. C'est l'aspect le moins inattendu, issu en droite ligne des perspectives antérieures, spécialement celles de L'anthropologie en l'absence de l'homme. Dumont y entreprend de définir le savoir propre de la théologie en analysant le statut de celui qui le pratique, le théologien, avec le souci de marquer les ruptures spécifiques qu'on y décèle et qui structurent le produit même de cette démarche scientifique originale : le lien à la communauté des croyants, la conformité voulue à la régulation magistérielle, la fidélité à la tradition et à l'histoire, le dialogue critique avec la culture.

Comme pour l'ensemble des sciences de l'homme, c'est finalement la capacité de médiation qui est déterminante pour Dumont. Et c'est tout normalement que, dans un chapitre traitant de l'unité recherchée de la théologie, l'ouvrage se termine sur une trilogie familière -la médiation, la connaissance et l'interprétation. Le discours savant ou second de la théologie est ainsi rebranché sur le discours premier de la foi, où s'exerce la première compétence d'intelligence de la foi, que Dumont n'hésite pas à désigner comme une « théologie de premier degré »⁶⁵. Le discours second de la théologie « professionnelle » — la « théologie de second degré » — y est lui-même soumis comme à sa garantie et trouve, là seulement, le droit à quelque appellation d'origine contrôlée.

L'institution de la théologie pousse très loin l'imbrication de la théologie dans l'expérience de la foi et dans la dynamique de la communauté et de l'institution ecclésiale. À telle enseigne, en tout cas, qu'on ne peut guère plus parler d'un dehors et d'un dedans : même comme discours « de deuxième degré », la théologie ne connaît pas vraiment d'autre « distance » que

⁶⁵ IT, p.121, 236.

celle du dialogue avec la culture. Les ruptures que vit le théologien sont elles-mêmes comme les pôles d'un rapport essentiellement interne par rapport à l'expérience de la foi en Église. Cette avancée est particulièrement significative quand on la met en lien avec un deuxième élément du faisceau conceptuel évoqué : je pense ici à ce qui a toutes les allures d'une certaine sourdine dorénavant mise sur les perspectives d'analyse transcendantale, pourtant si solidement amorcées dans L'anthropologie en l'absence de l'homme et dont l'affirmation-clef est celle d'une « transcendance absolue »⁶⁶, que Dumont appellera dorénavant la « Transcendance sans nom »⁶⁷, consacrant pratiquement une sorte de syntagme, parfois même mis en italique et portant souvent un T majuscule⁶⁸. La démarche n'a pas vraiment changé. « Le théologien est semblable au philosophe; il est soucieux de l'ouverture à l'interrogation que l'être suggère »⁶⁹. Ou encore : « La foi chrétienne n'est pas ici immédiatement en cause. Est concerné d'abord ce qui, dans les collectivités comme chez les individus, est la faculté de prendre conscience de soi en prenant distance. Acquérir distance, n'est-ce point supposer un ailleurs, un autre lieu d'où l'interrogation emprunte origine »⁷⁰. Ce qui s'est précisé, c'est la liaison, souvent retenue mais toujours proche, entre la « Transcendance sans nom » et le Dieu transcendant de la foi monothéiste. Il écrit : « La transcendance, fut-elle entrevue selon le sentiment le plus pressant, peut demeurer sans nom et sans visage. La foi en Dieu est autre chose. Le transcendant, l'infini y devient une présence. L'inadéquation perpétuelle de mes actions à elles-mêmes, par laquelle la temporalité se manifeste comme expérience fondatrice, se mue alors en une ouverture à un Autrui qui n'est pas dissous dans la durée »⁷¹.

Dumont continue de refuser ce qu'il considère comme des identifications trop rapides : « [...] La théologie de la Genèse engage un autre questionnement. Non pas qu'elle se presserait à lever l'anonymat de la Transcendance : ce serait brouiller la première voie après l'avoir ouverte; ce serait identifier sans précaution Dieu avec la Transcendance. Celle-ci n'est qu'ouverture et dépassement. Elle fait entrevoir l'espace qui permet de s'interroger sur Dieu : elle n'est pas Dieu »⁷². Est-ce à dire qu'il ne s'agit plus seulement de donner un nom à cet horizon de la conscience? Et que, en dernière analyse, Dieu n'est en aucune façon cette transcendance que l'on nommerait? Le terrain est mouvant, surtout quand on considère,

⁶⁶ IT, p. 133.

⁶⁷ IT, p. 133.

⁶⁸ IT, p. 208, 211, 218-243, 212-219. Avec un t minuscule : p. 243. Voir aussi : Une foi partagée, Montréal, Bellarmin, 1996, 301p. (dorénavant : FP), p. 18, 20, 240, et RE, p. 255.

⁶⁹ 69 IT, p. 230.

⁷⁰ IT, p. 208.

⁷¹ IT, p. 133.

⁷² IT, p. 212.

soutient Dumont, les retours du religieux qui semblent accompagner le mouvement de sécularisation et qui font que « la transcendance sans nom se présente dans une faille de culture qui n'a jamais été aussi béante; par contre, et c'est une contrepartie obligée, les dénominations des dieux se multiplient »⁷³.

Tout porte à penser que, pour Dumont, il ne suffit pas de nommer la Transcendance sans nom, comme si de multiples noms pouvaient lui convenir. « Le mot religion a subi une telle dérive de sens que les analyses que l'on poursuit sous son étiquette risquent de s'égarer »⁷⁴. Tous les noms n'ont pas égale dignité et l'effacement de la « culture chrétienne » n'a pas rendu tous les noms légitimes. « Si on prend au sérieux notre culture, le drame incessant de l'immanence et de la transcendance qui le hante, le défaut d'une culture chrétienne n'est pas un problème accessoire »⁷⁵. C'est que l'aptitude d'une culture chrétienne à produire les noms et les figures qui disent le sens n'a pas été remplacée. Du coup, les ruptures et la crise de la culture et de la foi ont des allures de plaies vives. Elle demeure donc, l'affirmation précatégoriale de l'Être et de la Transcendance, celle-là même qui doit « nous arracher à la familiarité des étants pour nous tourner vers l'être qui provoque l'étonnement devant l'existence »⁷⁶. Mais il ne suffit pas de la nommer pour accéder à la foi religieuse. Celle-ci exigerait une « conversion »⁷⁷, que Dumont rapproche volontiers de cette « faculté d'accueil »⁷⁸ dont parlait Blondel, la situant même au-delà de « cette ouverture à ce que Blondel appelle l'infini », écrit Dumont, « que j'ai qualifiée pour ma part de transcendance sans nom »⁷⁹.

Ce dont il faut prendre acte ici, c'est l'espèce de repli qui semble se faire jour par rapport à une affirmation de l'Être où L'anthropologie en l'absence de l'homme invitait à situer l'endèche des ruptures observées entre les sciences humaines et l'expérience religieuse. La « transcendance sans nom » ne semble plus pouvoir fonder les réconciliations recherchées, comme si elle était elle-même devenue abstraite, théorique, et dès lors incapable de porter aussi une foi religieuse qui, elle, commanderait un autre usage -« pratique », celui-là, au sens

⁷³ IT, p. 219.

⁷⁴ IT, p. 218.

⁷⁵ IT, p. 222.

⁷⁶ IT, p. 229.

⁷⁷ IT, p. 229.

⁷⁸ IT, p. 229.

⁷⁹ IT, p. 243. L'influence de Maurice Blondel sur la pensée de Dumont est bien connue. Dumont s'y réfère régulièrement, et justement sur les questions de fond qui ont marqué ce qui est considéré ici comme une bifurcation majeure. Voir, par exemple : SC, p. 270; IT, p. 17, 126, 229-231, 243, 252; RE, p. 65, 120. Dans RE, p. 124, Dumont appelle Blondel « mon maître ».

kantien⁸⁰ du terme- de la conscience et de la raison. La percée philosophique vers la Transcendance aura donc été une voie que Dumont n'a pas poursuivie jusqu'au bout, ainsi que le confirme l'aboutissement du propos de théologie fondamentale poursuivi dans L'institution de la théologie.

Dès les premières pages de L'institution de la théologie, Dumont dispose assez rapidement de la théologie fondamentale enseignée, qu'il associe encore aux vieux traités d'apologétique, lesquels visaient « deux intentions, en somme : montrer en quoi la foi est fondée en raison, ou du moins n'y contredit pas; dégager le statut épistémologique de la théologie »⁸¹, les deux semblant supposer qu'il y a comme un dehors de la foi que l'on peut discuter et établir comme en préalable. Fidèle à des positions constantes et bien connues, et en se référant à la philosophie de Blondel, qui aurait lui-même dépassé son projet initial d'élaborer une « apologétique du seuil »⁸², Dumont juge d'emblée préférable et nécessaire de replacer l'exercice de l'activité théologique dans la pratique du théologien et dans son appartenance à la communauté croyante. Il croit pouvoir ainsi remettre la théologie fondamentale sur la voie d'une rationalité et d'une critériologie plus larges, plus fiables et plus «convaincantes» à ce moment-ci de l'histoire de notre culture.

Les explorations relatives à la Transcendance sans nom autorisaient à attendre un traitement différent de la théologie fondamentale. Au moment où Dumont a entrepris ses travaux, en effet, plusieurs voix s'étaient déjà fortement exprimées en faveur d'une théologie fondamentale reposant sur de tout autres bases que celles qu'il rejette comme inadéquates. Par surcroît, c'est justement en direction de l'affirmation précatégoriale de l'Être que pointaient ces essais de renouvellement. C'est le cas, par exemple –mais l'exemple n'est vraiment pas marginal -, de ce « manifeste » que Karl Rahner a publié en pleine période conciliaire⁸³ et qui

⁸⁰ On trouve bien, présentes tout au long des écrits de Dumont, des mentions et des allusions, souvent furtives, à l'oeuvre de KANT. Voir, par exemple : LH, p. 102, 226; AAH, p. 12, 43, 88, 198; SC, p. 92, 208, 223, 267; IT, p. 12; RE, p. 258. (Dans SC, p. 208, il écrit : « Je devrais m'attarder à Kant, à sa prodigieuse tentative de subordonner la raison pure à la raison pratique. », pour passer ensuite au positivisme et à Auguste COMTE.) Mais on n'a repéré jusqu'ici aucun récit de sa lecture du maître de la « révolution copernicienne ». Il y a pourtant, entre certaines perspectives fondamentales de l'un et de l'autre, d'importants appariements et recoupements : le fond de piété, la rigueur morale, la rupture entre l'usage spéculatif et l'usage pratique de la raison, la supériorité ultime de la raison pratique sur la raison pure, pour n'évoquer que ceux-là. Sans doute non absentes de son admiration pour RICOEUR, il y a, chez Dumont, des colorations kantienne et protestante qu'il serait éclairant d'explorer plus à fond.

⁸¹ IT, p. 10. Voir aussi p. 234.

⁸² IT, p. 17.

⁸³ Cet article, d'abord paru dans le numéro de décembre 1964 de *Stimmen der Zeit*, a été traduit sous le titre « À propos de la réforme des études ecclésiastiques », dans RAHNER, Karl, Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps, Paris, Mame, 1966, p. 173-225. En 1954, RAHNER avait déjà

opposait nettement «ancienne théologie fondamentale» et «nouvelle théologie fondamentale», allant même jusqu'à proposer un nouveau «Ratio studiorum» pour la pratique universitaire de la théologie.

Il est sûr que Dumont n'ignorait pas ces travaux majeurs, même s'il n'en retient rien dans son rappel des courants actuels de la théologie⁸⁴. On en verra un signe dans sa longue référence à Pierre Rousselot⁸⁵, un des pionniers, avec Joseph Maréchal, de cette pensée réaliste reformulée à la lumière des analyses transcendantales de Kant, qui enseignait que l'affirmation en quoi consiste le jugement constitue le vrai « point de départ de la métaphysique »⁸⁶, précisément dans la mesure où tout « jugement » suppose, comme condition transcendantale de possibilité, l'affirmation de l'Être absolument considéré. Karl Rahner, qui avait pratiqué de près la phénoménologie husserlienne et suivi Martin Heidegger, le disciple rebelle, et qui connaissait aussi très bien Maréchal, a poussé plus loin l'analyse transcendantale des conditions de possibilité de l'accueil de la révélation chrétienne. Contrairement à Dumont, Rahner était disposé à identifier ontologiquement transcendance sans nom et transcendance nommée. Tout indique aussi que l'acceptation de la révolution copernicienne n'a pas entraîné chez Rahner la dissociation de l'usage spéculatif et de l'usage pratique de la raison⁸⁷ qui affleure nettement chez Dumont. Chez Rahner, foi et savoir s'enracinent dans un même sujet, visent la même transcendance, nommée ou non, dans un même mouvement d'affirmation précatégoriale qui est indissociablement connaissance, désir de l'Être et invitation à l'adhésion.

On peut être justifié de penser que le silence de Dumont n'est pas sous le signe de l'inadvertance. On peut plutôt penser que sa phénoménologie de la pratique théologique –un

annoncé les couleurs dans un article paru dans *Orientierung*, qui a été traduit, sous le titre « De la formation théologique des futurs prêtres », dans RAHNER, Karl, *Mission et grâce*, vol. 2, Paris, Mame, p. 97-129.

⁸⁴ IT, p. 194ss.

⁸⁵ IT, p. 254-256. Dumont cite ROUSSELOT (*L'intellectualisme de saint Thomas*, 3e éd., Paris, Beauchesne, 1936) en se référant à Roger AUBERT, *Le Problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et controverses récentes*, Louvain, Warny, 1958.

⁸⁶ Tel est justement le titre de l'ouvrage clef de Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 vol., Bruxelles, Édition universelle – Paris, Desclée de Brouwer, 1926 (1ère éd.). Demeuré incomplet, cet ouvrage a connu plusieurs rééditions.

⁸⁷ Voir : RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes*, traduit en français dans la 2e édition revue et corrigée par son disciple Jean-Baptiste METZ, *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1967, 327p. Voir surtout : RAHNER, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Verlag Heider KG, 1976, traduit en français sous le titre de *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du Christianisme*, Paris, Centurion, 1983.

type de phénoménologie que Ricoeur⁸⁸ considérait comme très affaiblie par rapport au projet de Husserl- l'a plutôt ramené à la « vie privée »⁸⁹, au cœur de l'expérience croyante. À son point de départ, en somme, là seulement où peut se résoudre la rupture de l'objet et du sujet, et où subsiste, laissée béante par la fin de la culture chrétienne, la déchirure d'une foi en quête de médiations culturelles. La lecture essentiellement religieuse et pascalienne qui est proposée du traditionnel « capables de Dieu »⁹⁰ autorise à penser que Dumont n'est plus vraiment sur la voie de la « nouvelle » théologie fondamentale, pourtant assez largement pratiquée depuis l'entre-deux guerres, même si son discours sur la transcendance aurait pu l'y conduire. Jusque dans ses mémoires, d'ailleurs, il continuera de rappeler que l'apologétique classique économisait le passage par la question préalable. Celle-ci, poursuit-il, « n'est pas de l'ordre des arguments pour ou contre; elle sourd d'un étonnement devant l'existence qui vient avant le jeu des concepts et qui subsiste après que l'intelligence a conclu dans un sens ou dans l'autre quant à la pertinence de la foi. »⁹¹.

La trajectoire paraît ainsi assez nettement. Réalisées à la manière de ce qui avait été fait pour l'anthropologie et l'ensemble des sciences humaines, la phénoménologie et l'analyse de la pratique théologique et de la situation du théologien conduisent à ce point de jonction — ou de rupture, selon l'angle choisi — du sujet connaissant et de son objet, d'un objet où se projette sans cesse l'ombre du sujet. Après avoir exploré la voie de l'affirmation précatégoriale de l'Être comme voie de réconciliation, à tout le moins de rapprochement, Dumont semble l'abandonner, en tout cas comme voie de fondation des sciences humaines, dont les sciences des religions constituent un exemple typiquement pédagogique. Cela semble

⁸⁸ Dans *Esprit* (21 / 1953, p.821-839), Ricoeur s'est employé à distinguer les divers types de phénoménologies, certaines plus éloignées que d'autres du modèle husserlien, cet « effort fantastique de quarante ans pour éliminer l'ontologie, aussi bien au sens classique hérité de Platon et d'Aristote et conservé par Descartes et Kant, qu'au sens hégélien et heideggérien », une phénoménologie « en marche vers une philosophie sans absolu » (p. 824). Selon Ricoeur, la phénoménologie « retombe en phénoménologie banale et diluée dès que l'acte de naissance qui fait surgir l'apparaître aux dépens de l'être ou sur fond d'être n'est pas du tout aperçu ni thématise » (p. 821). Faisant écho à Platon et aux questions que Parménide pose à Socrate sur les réalités dont il peut y avoir une Idée, il s'amuse même à esquisser ce que pourrait être une « phénoménologie du poil et de la crasse ». Il y aurait là une question de fond à élucider, dans la mesure où le propos même de *L'institution de la théologie* se présente explicitement comme une phénoménologie. Cet article d'*Esprit* est repris dans RICOEUR, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 141-159.

⁸⁹ *IT*, p. 200.

⁹⁰ *IT*, p. 200. On trouvait déjà ce syntagme chez saint Augustin : « *Imago Dei, quo capax Dei...* » (*De Trinitate*, XIV, VIII/11). Et puis chez Thomas d'Aquin (*Sum. theol.*, IIIa, q.4, a.1, ad 2, et ailleurs). La perspective a été abondamment reprise par la suite, par exemple chez François de Sales : « Ô mon âme, tu es capable de Dieu; malheur à toi si tu te contentes de moins que Dieu... » (*Introduction à la vie dévote*, ch. X). On la retrouve même dans 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* »).

⁹¹ DUMONT, Fernand, *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal, 1997, p. 64. Dorénavant RE.

d'autant plus significatif que l'occasion était belle, s'agissant d'un propos de théologie fondamentale, d'y pousser plus avant l'investigation, voire la réduction, déjà amorcée. Dumont revient ainsi à l'intimité de l'expérience croyante, la Transcendance sans nom cédant la place au Transcendant nommé et accueilli par un sujet engagé dans des dispositions qui relèvent de l'acceptation, de la conversion et de l'adhésion, bien plus que de l'affirmation cognitive⁹². Pour cet usage «moral» ou pratique de la raison, seul le «savoir de l'intérieur» sera, même au terme d'« une libre circulation du dehors et du dedans de la foi »⁹³, pleinement légitime et féconde. Seul, il le sera aussi pour réussir les médiations nécessaires à l'émergence d'une culture chrétienne, dont Dumont n'a jamais applaudi la crise et la disparition. Toute L'institution de la théologie le proclame, reprenant à cet égard des formulations antérieures fréquentes, dont celle-ci de 1976, d'avant même L'anthropologie en l'absence de l'homme : « Une foi qui n'a pas défendu ses modes culturels d'expression se trouve réduite à fuir dans la transcendance abstraite ou dans une cacophonie de langages »⁹⁴. Que chercher de plus explicite?

Il ne faut tout de même pas passer trop vite sur cette réaffirmation de la nécessité des médiations culturelles de la foi et, par là même, sur celle d'une culture chrétienne, dont les évocations nous ramènent aussi loin qu'à son premier ouvrage, Pour la conversion de la pensée chrétienne⁹⁵. Maintenant en pleine maturité, Dumont clôt L'institution de la théologie par un vibrant chapitre sur les tâches de la théologie, toutes reliées, d'une manière ou d'une autre, au caractère central de ce qu'il appelle « le monde obscur des figures religieuses »⁹⁶, que le théologien ne peut pas «abandonner aux sciences humaines». Plus même, « la symbolique de la foi, et particulièrement aujourd'hui, paraît exiger une théologie qui se fasse

⁹² Cette dissociation entre adhésion croyante et dynamisme du sujet connaissant introduit des ruptures dont les enjeux philosophiques et théologiques sont proprement énormes. On pensera ici surtout aux apories ainsi soulevées quant au lieu anthropologique de l'acte de foi : le situera-t-on dès lors ailleurs que dans le dynamisme indissociablement cognitif et volitif du sujet? Et s'il doit y avoir accueil d'une transcendance nommée, voire d'une vision de Dieu, sera-ce en dehors du désir constitutif de l'Être? Quant à la théologie, « intelligence de la foi » -fides quaerens intellectum-, devra-t-elle se mouvoir dans le registre d'une intelligence qui ne serait pas l'intelligence commune? La rupture anthropologique entre intelligence et foi rejoint ainsi la rupture épistémologique entre le discours, premier et second, de l'expérience religieuse et le discours des sciences humaines. En rompant le lien anthropologique entre savoir et foi, croyant et théologien seront justifiés de camper « à l'intérieur », de conduire leurs propres tâches de médiation culturelle et de laisser ceux « de l'extérieur » mener eux aussi les tâches de médiation propres à la pratique des sciences humaines. En parallèle, donc.

⁹³ IT, p. 39.

⁹⁴ «Remarques critiques pour une théologie du consensus fidelium », dans Foi populaire, foi savante, Paris Cerf, 1976, p.57. On notera au passage que Dumont préfère l'appellation consensus fidelium à celles, plus fréquentes et plus classiques, de sensus fidei ou sensus fidelium, soulignant sans doute ainsi la dimension communautaire de ce « lieu théologique ». Voir aussi : IT, p. 55ss. SC, p. 248, renvoie au même article de 1976.

⁹⁵ DUMONT, Fernand, Pour la conversion de la pensée chrétienne. Essai, Montréal, HMH, 1964, 236p.

⁹⁶ IT, p. 247.

phénoménologie des figures des médiations »⁹⁷. Ultiment, et à moins de l'abandonner aux sciences humaines, cette « phénoménologie théologique de la médiation » aura à « se justifier dans une théologie de la médiation »⁹⁸, dont on entrevoit aisément les enracinements bibliques et sacramentels. Dumont écrit : « Non seulement la conscience de la foi procède des figures, mais elle y conduit : elle se fait jour par le jeu des figures »⁹⁹. C'est que, « dans la médiation de l'expérience, la figure est première, puisqu'elle est signification »¹⁰⁰.

On voit dès lors se former le dessein de Dumont, qui conduit de la phénoménologie de la médiation à une théologie de la médiation, qui se fera à son tour théologie de la connaissance et théologie de l'interprétation. Théologie de la connaissance, parce que « c'est l'émergence de la connaissance, parmi les médiations des figures, qui justifie le plus son existence »; on ne voit pas, écrit-il, comment il serait « possible de commenter les figures sans prendre distance envers elles. La lecture des figures, l'assentiment qu'elles proposent ne vont () pas sans notions et concepts »¹⁰¹. C'est que la « référence chrétienne n'est pas enfermée dans la sphère symbolique; elle débouche sur celle du discours », celle qui peut seule conduire à une possible « généralisation »¹⁰². On aboutit ainsi à des tâches d'interprétation qui, dans le cas d'un savoir lié à une communauté d'appartenance, sera nécessairement aussi « réinterprétation »¹⁰³.

La voie paraît dès lors ouverte vers une autre solution du problème qui nous occupe ici : celle du décodage des figures et des signes dans lesquels se lisent l'expérience religieuse et, spécifiquement, la foi chrétienne. Une telle démarche « s'alimente à la fécondité des figures »¹⁰⁴, que Dumont tient à appuyer de cette citation de Ricoeur sur la métaphore : « La métaphore est cette stratégie du discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de

⁹⁷ IT, p. 248.

⁹⁸ IT, p. 249.

⁹⁹ IT, p. 254.

¹⁰⁰ IT, p. 253.

¹⁰¹ IT, p. 257.

¹⁰² IT, p. 262.

¹⁰³ IT, p. 269. Dumont étonne ici en ne faisant aucune mention des travaux conduits à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal au début des années 70 et portant précisément sur le statut du discours théologique et sur ses visées herméneutiques. Ces travaux avaient pourtant été regroupés dans deux volumes parus chez le même éditeur et la même année que L'institution de la théologie : NADEAU, Jean-Guy (dir.), La praxéologie pastorale. Orientations et parcours, 2 vol., Montréal, Fides, 1987. Il faut dire que le vocable de « pastorale » figurant dans le titre n'était pas de nature à inspirer quelqu'un qui qualifiait la théologie pastorale d'« hypothétique » (IT, p. 232) et qui se demandait si elle « ne risque (...) pas de contribuer à cette idéologisation de l'expérience qu'elle veut contrecarrer » (IT, p. 77), voire « une réconciliation en esprit » (IT, p. 78). On observe que Dumont aura tout de même intégré le concept de « pari » -comme pari herméneutique et non comme pari pascalien-, au point d'y recourir en ouverture et en conclusion d'Une foi partagée : voir FP, p. 13 et 300-301.

¹⁰⁴ IT, p. 260.

description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée
»¹⁰⁵.

La mise en sourdine de l'analyse précatégoriale comme voie de réconciliation des sciences humaines et de l'objet religieux a sans doute ramené Dumont à «l'intérieur» de la foi et de la théologie, mais en replaçant les signes et les figures au coeur de la dialectique intérieur-extérieur de la nécessaire médiation culturelle de la foi. « (Le croyant) pose des conduites semblables à celles de tout le monde; il participe aux médiations communes. Les figures qui leur confèrent sens ne sont pas nettement réparties entre le dedans et le dehors de la foi; et elles le sont de moins en moins, nous l'avons constaté. 'Être du monde tout en n'y étant pas', suivant la prescription évangélique, n'autorise pas à trancher concrètement entre des actions qui seraient chrétiennes et d'autres qui ne le seraient point »¹⁰⁶. Dumont n'ira pas plus loin dans ce projet herméneutique de réconciliation et de « récollection du sens ». Faute de temps, sans doute; mais, comme pour Ricoeur, peut-être pas uniquement, s'il est vrai que l'un et l'autre ont toujours été réticents à aborder les réalités religieuses avec les instruments de l'intelligence commune et du savoir. « La connaissance », écrit Dumont, « n'est ni la visée

¹⁰⁵ IT, p. 260, citant La métaphore vive, Paris, Seuil, 1973, p. 311. Cette référence à Ricoeur — et ce n'est pas la seule de ce dernier chapitre — n'est pas anodine. Il y a, entre les itinéraires de Dumont et de Ricoeur, d'importantes parentés, ainsi que l'attestent les nombreuses références à Ricoeur dans l'ensemble de l'oeuvre de Dumont. De Ricoeur, on sait comment, après s'être inaugurée à la façon d'une démarche déductive, sa Philosophie de la volonté l'a vite confronté au symbole et à la nécessité de s'engager dans l'interprétation des figures religieuses. Confronté à des interprétations divergentes, dont certaines sont explicitement sous le signe du soupçon et de la déconstruction, Ricoeur avait entrepris ce qu'il avait appelé un « long détour » d'affrontement et d'intégration par rapport à des systèmes d'interprétation dont il percevait le caractère potentiellement dévastateur pour une interprétation qui se veut «récollection du sens». Dans Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p.262, Ricoeur écrit : « Qu'est-ce qui dans la philosophie réflexive a de l'avenir? Je réponds : une philosophie réflexive qui, ayant entièrement assumé les corrections et les instructions de la psychanalyse et de la sémiologie, prend la voie longue et détournée d'une interprétation des signes, privés et publics, psychiques et culturels, où viennent s'exprimer et s'expliciter le désir d'être et l'effort pour exister qui nous constituent. » Il s'agissait pour lui de détours sur la voie d'une poétique qui devait constituer la troisième et dernière partie de sa Philosophie de la volonté et qu'il n'aura jamais pu produire, vraisemblablement pas uniquement faute de temps. Ricoeur aura donc consacré le plus clair de son oeuvre à l'herméneutique et à l'élucidation des tenants et aboutissants de l'interprétation des signes. Cette démarche herméneutique constitue sans doute le filon le plus structurant de son oeuvre. 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. Pour sa part, dès le départ préoccupé de compréhension et de discussion critique de la foi et de son institutionnalisation, Dumont s'est lui aussi engagé dans un long périple à la quête des fondements des sciences humaines et de leurs conditions d'exercice. Et c'est ici qu'il aboutit aux tâches de déchiffrement des figures et des signes de l'expérience religieuse. Lui aussi était habité par un projet de poétique de la culture («Une poétique de la culture : de là cet autre livre que j'aurais aimé écrire», confie-t-il dans ses mémoires, RE, p. 257), qu'il n'aura pas davantage pu conduire à terme. Deux oeuvres aux méandres différents, mais autour de questions étroitement apparentées. Deux oeuvres inachevées aussi, mais dont l'inachèvement même fait une bonne part de leur fécondité heuristique.

¹⁰⁶ IT, p. 270-271.

première ni la visée dernière de la foi, qui est de l'ordre de la charité. La spécificité de la foi, l'identité du croyant et de la communauté ne sont donc pas des données immédiatement repérables dans la vie quotidienne. Ils reportent à des pratiques de l'interprétation plus délimitées »¹⁰⁷.

4. La foi des derniers écrits

Les derniers écrits confirment à l'évidence ce retour au «champ intérieur». Dans *Une foi partagée*, Dumont revient, une seule fois mais très explicitement, sur la question posée ici sur les rapports entre théologie et science des religions. « L'une et l'autre », écrit-il, « ont longtemps été des vis-à-vis. Nées de la polémique avec les doctrines chrétiennes, les disciplines vouées à l'étude positive de la religion ont d'abord gardé la marque de leur origine, à commencer par une même délimitation du domaine à explorer. À mesure qu'elles progressaient, elles ont naturellement prospecté autre chose sous les phénomènes religieux; et cette autre chose s'est fatalement résorbée dans des phénomènes plus étendus. S'il est vrai qu'une discipline scientifique construit son objet, il est inévitable que la science de la religion ne puisse longtemps accepter que lui viennent de l'extérieur des conventions cernant une zone du religieux. Aussi est-elle amenée à transgresser ces frontières. Au moment où elle s'enquiert de la culture contemporaine, la théologie ne rencontre plus de répondant qui soit sur le même terrain qu'elle; à l'inverse, la théologie voulant s'édifier à parler de la culture, on s'attend à ce que son intrusion se reporte à une expérience spécifique qui la justifie »¹⁰⁸. La foi, en l'occurrence la foi chrétienne, disposerait donc de son propre savoir et aurait, elle aussi, à engager son dialogue et sa confrontation avec la culture, à charge d'y réussir ses propres médiations. À charge de contribuer ainsi à la renaissance d'une culture chrétienne¹⁰⁹ dont le repli et la déliquescence constituent la crise que Dumont n'a cessé de rappeler et de déplorer. Nous sommes ici au coeur de l'oeuvre de Dumont, y compris de son important volet d'analyse de la valeur et de l'histoire de l'Église catholique d'ici et de la place que celle-ci a occupée dans la genèse de la société québécoise. La position est nette : « il ne () suffit pas d'apprivoiser le sacré dans des célébrations liturgiques, d'engager les croyants dans les voies diverses du témoignage; le christianisme s'immisce dans la culture, veut devenir lui-même

¹⁰⁷ IT, p. 271.

¹⁰⁸ FP, p. 220-221.

¹⁰⁹ La troisième et dernière partie d'*Une foi partagée* porte le titre *Sur la culture chrétienne*.

une culture. Pendant longtemps, cette volonté a semblé se réaliser au point où on a pu parler de chrétienté, d'une adéquation idéale entre la religion et la société. Il n'en va plus ainsi, on le sait »¹¹⁰. On le sait et, selon Dumont, on doit assurément le regretter.

L'enjeu est de taille. «Peut-il», écrit-il, « y avoir une théologie authentique sans une culture chrétienne, sans médiations qui enracinent le christianisme dans la civilisation et lui donnent la possibilité de penser la foi dans le monde contemporain? »¹¹¹. Et encore : « Serions-nous passés à une soi-disant pureté de la foi qui disqualifierait les formes collectives de l'expression au nom de la transcendance? »¹¹². Et, sur un ton plus principiel: « Ayant affirmé sa transcendance par rapport à l'histoire, la foi se mue en une nouvelle pratique de l'histoire. Cette conversion de la transcendance en une culture n'est pas sa dégradation, sa perte, mais sa faculté de s'interpréter dans la réflexivité d'une tradition »¹¹³.

Dumont reviendra là-dessus à la fin de ses mémoires, nous autorisant ainsi à noter la profondeur de cette conviction. Il y écrit : «... 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 »¹¹⁴. Et les motifs sont les mêmes, clairs et incisifs : «... La foi suppose un langage, des modèles de conduite et des représentations qu'elle ne peut se limiter à emprunter sans les mesurer selon ses propres critères. Elle doit elle-même manifester sa fécondité par l'invention culturelle »¹¹⁵. Cette conviction a des référents évidents dans l'histoire du Québec : « le catholicisme a été l'un des traits distinctifs, le principal peut-être, de notre nationalité au point de se confondre avec sa culture »¹¹⁶. Il n'est pas purement épisodique que la Genèse de la société québécoise s'ouvre par une «mise en scène» qui évoque la paroisse de son enfance : « La religion du Québec d'antan s'engrenait si bien aux rythmes des jours et des saisons qu'elle semblait enlisée dans l'ici-bas; par ailleurs, elle invoquait une histoire si large, les enjeux d'un destin si incertain, les imageries d'une transcendance si mystérieuse qu'elle laissait entrevoir l'envers d'un monde autrement plus restreint. La solennité des cérémonies, l'étrangeté des textes et des

¹¹⁰ FP, p. 217.

¹¹¹ FP, p. 218.

¹¹² FP, p. 220.

¹¹³ FP, p. 224.

¹¹⁴ RE, p. 254.

¹¹⁵ RE, p. 254.

¹¹⁶ DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 228.

gestes introduisaient une différence qui peu à peu ébranlait l'accord avec le milieu immédiat »¹¹⁷.

La boucle se referme donc avec l'évocation constante de la transcendance qui est au coeur de la foi chrétienne et qui, sans être nommée, est celle-là même qui constitue le nécessaire horizon de la conscience et la condition de notre discours sur la réalité. « Il n'y a pas de conscience sans report à une transcendance », écrit-il. « La transcendance se présente d'emblée comme l'autre face de nous-mêmes, ce vis-à-vis hypothétique qui nous contraint à dégager nos questions hors de la monotonie de nos travaux et de nos paroles. La transcendance est d'abord sans nom puisqu'elle provoque l'angoisse qui est à la source du sentiment d'exister. Elle oppose à la nature son remaniement par le langage, l'art, le savoir qui, avant d'être affirmation d'un sens, étendent sur le monde l'ombre irrécusable de l'inquiétude »¹¹⁸. Dumont reprend ce qu'il a toujours proposé sur la transcendance sans nom, et qu'il rappellera jusque dans les dernières pages de ses mémoires¹¹⁹, mais, revenu à l'intimité et à la vie intérieure, il n'évolue plus ici dans la mouvance d'une recherche explicite du fondement épistémologique et anthropologique des sciences humaines ou, ce qui revient finalement au même, à la recherche de la ligne de crête où se rencontreraient théologie et sciences de la religion. Il est résolument rentré dans le champ intérieur de la foi et des défis qui lui sont propres. Théologie et sciences de la religion oeuvreront dans leur champ, toutes deux engagées dans une dynamique analogue, mais parallèle, de médiation culturelle.

Conclusion

Au terme d'un cheminement souvent tourmenté, Dumont est revenu à ce qui s'esquissait quarante années plus tôt : l'expérience croyante poursuit elle-même sa quête d'intelligence, à même ses appartenances et ses références, et affronte ses défis de médiation dans des signes culturels. En cela, la théologie -celle de 1er degré comme celle de 2e degré- ne serait pas si différente des autres sciences humaines et n'aurait pas davantage à porter frileusement sa légitimité, voire à s'excuser d'exister

¹¹⁷ DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 10.

¹¹⁸ FP, p. 18-19. Plus loin, p. 240, Dumont écrit : « ...la transcendance sans nom qui est de commun partage ».

¹¹⁹ « Une transcendance sans nom, pour reprendre une formule qui m'est familière : une transcendance qui ne prend pas nécessairement une tonalité religieuse, qui peut même s'y refuser farouchement en bien des esprits. Mais l'exigence est indubitable et en appelle, me semble-t-il, à une culture à venir. » RE, p. 255.

Publiés à titre posthume, les mémoires de Dumont permettent de jeter un éclairage complémentaire sur l'itinéraire que nous avons suivi ici à la trace à travers les écrits. On y voit bien que le passage du champ intérieur au champ extérieur tout autant que celui de la culture première à la culture seconde, Dumont les a vécus à la manière d'un déchirement, d'un dédoublement, d'une rupture, toutes des facettes d'une expérience d'émigration. Et il n'y a pas d'émigration sans souffrances et sans nostalgies.

Au seuil de la mort, Dumont ira jusqu'à évoquer ce cheminement comme une « descente aux enfers » : « Pour comprendre les cheminements de la pensée anthropologique d'aujourd'hui, il faut devenir un de ses artisans. C'est le prix à payer pour en évaluer légitimement les fondements, y faire pénétrer l'interrogation éthique, le questionnement poétique. Alors, on découvre que, dans cet enfer, d'autres comme nous partagent les mêmes inquiétudes, les mêmes espérances. [...] Cet enfer, après tout, c'est peut-être la caverne platonicienne »¹²⁰.

Et partageant cette lecture aujourd'hui, sans occulter ou atténuer les divergences, j'entendais reprendre des discussions inachevées et, à nouveau en ce dixième anniversaire, faire acte d'écoute et payer tribut d'attachement et d'amitié.

Résumé / Formulations synthétiques

Dans ce texte, on s'emploie à montrer comment a évolué la pensée de Fernand Dumont au sujet des rapports entre savoir et foi, entre la démarche des sciences humaines et l'expérience religieuse. On le fait en identifiant quatre temps forts de cet itinéraire.

1. De la fin des années 50 à la fin des années 70, la discussion des rapports entre sciences des religions et expérience religieuse s'est essentiellement construite, chez Dumont, sous le signe de la confrontation et de l'opposition. Foi et théologie appartiendraient au « champ intérieur » de la religion; les sciences humaines des religions, quant à elles, évolueraient comme « à l'extérieur », ayant elles-mêmes découpé leur objet à même le champ de la foi et de la théologie. On note d'importantes similitudes, cependant : de part et d'autre, on y évoluerait dans le champ des valeurs et des croyances, en lien avec une praxis sociale déterminée et dans une dynamique d'appartenance à des communautés, de sorte que le sujet y projette toujours son ombre sur son objet. De part et d'autre, aussi, se dessinent d'essentielles tâches de

¹²⁰ RE, p. 259.

dialogue et de médiation culturelle. Mais ce sont des tâches qui demeurent parallèles, l'expérience croyante générant son propre discours second –la théologie- et ne pouvant pas devenir légitimement objet d'analyse pour les sciences humaines.

2. Avec *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (1981), c'est une voie proprement philosophique qui est privilégiée pour tenter d'articuler discours croyant et sciences humaines, voire de les réconcilier. Cette voie est celle de l'explicitation de l'affirmation précatégoriale de l'Être comme lieu anthropologique de l'éclosion de toute connaissance et de tout savoir, le rapport à la transcendance en constituant l'horizon nécessaire et toujours postulé. À ce niveau fondamental, et sans qu'on ait à nommer cet horizon dernier de la conscience, les différentes voies de la connaissance –idéologies, sciences humaines, philosophie- se rejoindraient autour d'une même source, d'un même sujet, d'un même horizon. La piste d'une jonction possible entre foi et savoir apparaît ainsi nettement chez Dumont, mais entourée d'une hésitation persistante : donner un nom à la transcendance, et spécifiquement celui de la foi judéo-chrétienne, requerrait un saut qualitatif, un changement de registre vers un au-delà de la connaissance. La Transcendance ne sera donc pas nommée dans l'élan du sujet connaissant, mais plutôt, au-delà de la connaissance, dans l'élan de réponse, de conversion et d'adhésion qui caractérise la foi religieuse.

3. Projet explicite de théologie fondamentale, *L'institution de la théologie* (1987) aurait pu constituer la suite logique de cette voie de réconciliation fondée sur l'affirmation précatégoriale de la Transcendance, d'autant plus qu'y évoluait, depuis une bonne vingtaine d'années, un solide courant de théologie fondamentale dite « nouvelle », justement articulée autour de l'analyse transcendantale des conditions de possibilité de toute connaissance et de la foi elle-même. Dumont décidera d'abandonner cette piste, ne réussissant pas à surmonter les hésitations déjà observées. Il reviendra plutôt au « champ intérieur » de l'expérience croyante, à son propre discours second –la théologie- et aux tâches de médiation culturelle qui lui sont propres, sur la voie de la nécessaire construction d'une « culture chrétienne », voire de sa reconstruction. Les autres savoirs, particulièrement les sciences humaines, poursuivront pour eux-mêmes des tâches analogues, eux aussi à la recherche d'une réconciliation culturelle. Reste alors la piste de l'analyse des figures culturelles de la foi, offerts à l'interprétation et au déchiffrement, sur la route d'un détour herméneutique vers la reprise du sens. Mais, parvenu

là à la fin de la course, Dumont n'aura plus le temps de produire cette « poétique » des signes culturels dont il a rêvé jusque dans ses mémoires.

4. Autour d'Une foi partagée (1996), les dernières oeuvres consacreront cette bifurcation et ce repli. Dumont y reviendra résolument au « champ intérieur » de l'expérience religieuse, le partage et le témoignage prenant dorénavant les relais essentiels. Au-delà de tout projet de réconciliation épistémologique et philosophique, ce sera la rentrée à la maison après l'exil d'une longue émigration de la culture première à la culture seconde. Savoir et foi demeureront des voies analogues, mais parallèles.

§ § §