

Transcendance et avènement : l'oeuvre de Fernand Dumont face au déclin

François Paré

Volume 27, Number 1 (79), Fall 2001

Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/201579ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/201579ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0318-9201 (print)

1705-933X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Paré, F. (2001). Transcendance et avènement : l'oeuvre de Fernand Dumont face au déclin. *Voix et Images*, 27(1), 21–34. <https://doi.org/10.7202/201579ar>

Article abstract

As early as the 1950s, Fernand Dumont's writing appears to be rooted in a discourse on the sacred amidst a largely secular culture. In fact, Dumont suggests that only such a discourse would allow a society to understand its origins and predict its future. Dumont's writing falls within a logic of a time-before and a time-after in which the general decline of society can be interpreted. In this article, distinctions are made between the concepts of feast and decline, genesis and dawning, maternal and paternal spheres. Dumont's ambiguous relation with literature evolves out of these binary oppositions.

Transcendance et avènement : l'œuvre de Fernand Dumont face au déclin

François Paré, Université de Guelph

Depuis les premiers textes des années 1950, l'écriture de Fernand Dumont paraît largement enracinée dans une recherche du sacré au sein de la société profane. En fait, seule une telle recherche pourrait permettre à la culture de contempler ses origines et de prévoir son avenir. Ainsi, chez Dumont, le travail de la pensée s'organise selon une logique de l'avant et de l'après, médiatisée par une forte conscience du déclin. Le présent article opère donc une distinction entre fête et déclin, genèse et avènement, univers maternel et paternel. C'est par cette structure binaire que se laisse saisir chez Dumont le recours ambigu à la littérature.

La mémoire est à ses yeux l'habitable de la transcendance. Dans toute l'œuvre, il n'en dérogera pas un seul instant. Porté par une hantise profonde du déclin, Fernand Dumont ne cesse de chercher dans le savoir les valeurs rédemptrices qui permettraient de reconstituer l'histoire. Ce n'est pas que l'histoire puisse véritablement être renversée, car sa réécriture est impossible; mais, pour Dumont, le tissu historique fragilisé et incohérent recèle, comme en un fantasme atavique dont la poésie serait un exemple, le souvenir d'une origine émerveillante qui sollicite et obsède la conscience. Comment donc naître au présent? Une société peut-elle *venir après* sans être marquée à jamais par l'effacement et la dégénérescence à travers lesquels son existence même est postulée dans l'histoire? Dès l'instant fuyant de la naissance, la secondarité est donc inexorable: «Notre conscience est enveloppée dans cet univers second où nous poursuivons la recherche du sens de notre vie et du sens des choses¹»: seule l'écriture, par sa nature intégrative et son impitoyable éclairage sur l'oubli, permet d'entrevoir la richesse commune dont singulièrement et collectivement nous ne

1. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1995, p. 17. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *AM*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

sommes plus qu'un reflet inquiet. La référence ultime, qui nous lie au passé, n'apparaît toujours que dans la perte, comme une forme désirante de l'oubli. Il n'y a aucun avenir hors de cette quête de l'origine. Dumont n'en aura que pour la genèse : écrire sera pour lui un avènement.

Le désespoir de la transcendance

Le passé est notre ultime contexte : du *Lieu de l'homme* à *Récit d'une émigration*, Dumont en restera toujours profondément convaincu. C'est pourquoi le déclin de l'histoire n'a d'antidote qu'une interprétation assidue de la mémoire. En effet, «le langage n'est pas seulement expression, mais réservoir de signes²». Il fonctionne à rebours, *étymologiquement*, si l'on peut dire. L'intervention répétée de l'intellectuel sur le langage peut endiguer, selon Dumont, la corruption croissante des systèmes de représentation et l'aléatoire qui s'est emparé aujourd'hui des sociétés humaines : «à l'effacement du recours au passé correspond, sinon une abolition de la transcendance, du moins le brouillage de figures tangibles susceptibles de rallier de haut l'accord des esprits» (*AM*, 49). La recherche de ces «figures tangibles» fonde le travail de Dumont. Attentif à ses contemporains, le penseur est toujours en quelque sorte frappé d'exil : il ne pourra intervenir, ne pourra *parler* au sens fort, que dans le creuset d'une profonde nostalgie pour une transcendance dont les sociétés fracturées semblent s'éloigner inéluctablement. Pour lui, le «double rapport à l'histoire reproduit et symbolise la dualité qui s'introduit dorénavant dans la participation de tous à la vie collective» (*AM*, 33). Cependant, Dumont répétera souvent cet avertissement : le mouvement de retour vers le passé ne saurait être réduit à une conception statique de l'histoire.

L'élan nostalgique est paradoxalement une projection vers l'avenir, car il est d'abord un savoir-faire, une puissance d'interprétation. Répondant à une urgence, il est du domaine de l'action. Son objet est avant tout non pas la continuité, mais la rupture. «Ce qui fait l'originalité d'une culture, ce n'est pas son repli sur quelque distinction originaire, mais sa puissance d'intégration³.» Le travail de la pensée est donc ici une interprétation de ce qui, dans le passé lointain, sert de principe d'intelligibilité et de cohérence à la société moderne. «Il est impossible de comprendre la situation présente», affirme Dumont dans *L'avenir de la mémoire*, «sans nous donner du champ. Si la culture contemporaine est menacée de perdre la mémoire, nous ne parviendrons à nous en expliquer qu'en reconstituant

2. *Id.*, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968, p. 19. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *LH*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

3. *Id.*, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 81. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *RC*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

d'abord la genèse de ce drame collectif.» (AM, 19) Le décor est ici mis en place, souvent répété. Se «donner du champ» pour comprendre le déclin, c'est avant tout une aventure régressive, une remontée aux sources de la disparition.

La conscience du déclin a, en outre, partie liée avec le désir. Tant dans les premières pages du *Lieu de l'homme* que dans le très beau *Récit d'une émigration*, l'intellectuel mis en scène par Dumont n'est que cela ; il n'est que désir devant la perte de la cohérence première, et ainsi, œuvrant sur le langage à la recherche de ce qui transcende cette perte, il ne se distingue guère du poète⁴. Il est un homme de la distance et du paradoxe, certes ; on l'a souvent dit, il est un *émigrant*. Mais ce qui est plus important, c'est qu'il abrite en lui ce que Dumont appelle déjà en 1968 «une exaspération ou un désespoir de la transcendance» (LH, 217). Dans une analyse récente, Michel A. Weinstein explique ce regard particulier de l'essayiste sur le monde de façon éloquente :

Selon Dumont, l'existence humaine est fondamentalement l'articulation, le raffinement et la diversification de ce long cri poussé dans une nuit enveloppante. Ce cri est un appel à l'aide dans un monde où l'humain est perdu dans une condition d'incomplétude originaire, définie comme l'écart entre le désir et la satisfaction⁵.

Cette instance du désir n'est qu'un point de départ, une condition *sine qua non* qui instaure le travail de la pensée. Elle structure les notions d'écart et de distance, si importantes dans les textes sociologiques et autobiographiques de Dumont. Elle renvoie surtout — c'est ce qui m'intéresse dans le présent article — à la transcendance et au sacré. Car Dumont constate que tous les récits, autant ceux des anciens que ceux qu'arbore la modernité, cherchent à dire le sacré. Cet horizon religieux du travail de la pensée, dont Dumont imagine qu'il ne sera pas facilement accepté par ses contemporains, interpelle pourtant sans arrêt le *chercheur*. La référence à la transcendance reste d'ouvrage en ouvrage, depuis les tout premiers articles de la revue *Maintenant* dans les années 1950 jusqu'aux dernières conférences à la fin des années 1990, un recours déterminant qui permet à la pensée d'échapper aux mouvements de dislocation qui traversent les savoirs de la modernité. C'est à travers ce que Dumont nomme — au singulier — «la croyance» que se produisent non seulement l'intelligibilité du sens mais aussi l'espoir du changement, motivation profonde du chercheur engagé dans sa société.

-
4. À ce sujet, je renvoie les lecteurs au très beau texte de France Théoret : «Le désir éclaire, oriente. Le désir demeuré désir est une expression de poète, un appel à l'énergie face à l'inertie entêtante de la vie quotidienne. Le poète sait la nécessité du désir et rien ne le trouble autant que son absence. Retracer le désir est une démarche de poète.» (*Journal pour mémoire*, Montréal, l'Hexagone, 1993, p. 220)
 5. Michel A. Weinstein, «L'opérationnalisme, l'interprétation et l'imaginaire collectif : réactualiser l'anthropologie dumontienne», *Carrefour*, vol. XXI, n° 1, 1999, p. 65.

Ainsi, la conscience malheureuse, toujours en retrait du monde réel, s'efforce de dénoncer le déclin des valeurs et l'impuissance qui frappe toute entreprise de connaissance. Mais elle nourrit aussi un projet associé à l'enfance et aux temps cosmologiques; elle s'appuie, dans l'œuvre de Dumont, sur «une volonté de croire à un monde rassurant par sa cohésion et dont le sens ne saurait défaillir⁶». Ces assises ne sont jamais entièrement sûres, car le monde dans lequel nous vivons, constate Dumont, est soumis à une profonde remise en question des valeurs. Mais dans *L'avenir de la mémoire*, un texte capital à cet égard, Dumont est formel: le sens n'est jamais épuisé ni épuisable (AM, 48-49). Là convergent l'angoisse et le désir.

Assistons-nous aujourd'hui à la fin des «grands récits», comme le soupçonnent les théoriciens de la postmodernité? Dumont ne semble pas y avoir cru un seul moment. Au contraire, les récits fondateurs doivent perdurer et, à travers les modèles de résistance et d'intelligibilité qu'ils comportent pour nous, ils doivent offrir au discours de l'historien ses seules chances de rédemption. Par conséquent, le malheur qui borde la conscience dans son regard sur le temps historique aura pour contrepartie le merveilleux, la légende, la splendeur éternelle des textes sacrés. Toute l'œuvre de Dumont oscille entre le désenchantement qu'entraîne la perspective d'une «apocalypse prochaine» des valeurs sociales et la «transfiguration» annoncée par une pensée fondée dans le sacré⁷. Est-il encore possible, à même la corruption des modes de participation au monde, de penser l'Être et, par là, de songer à sa réinscription dans le temps et dans l'espace? Comment se tourner vers la solidarité avec le monde propre à la naissance quand tout nous détourne de cette extraordinaire cohésion dont nous gardons néanmoins la nostalgie?

Ces questions évoquent sans nul doute les grands textes de l'existentialisme chrétien qui ont profondément marqué Dumont. Jean-Philippe Warren constate avec raison l'influence déterminante d'Emmanuel Mounier, non seulement au début de la carrière scientifique de Dumont, mais dans l'ensemble de son œuvre⁸. Empruntant les termes de l'humanisme chrétien dont Mounier était à ses yeux le porte-parole, Dumont effectue une lecture fébrile et passionnée des philosophes français de l'après-guerre. Il n'a du reste pas de peine à se voir comme s'il était l'un d'eux, non plus l'universitaire québécois soumis aux contingences de sa géogra-

-
6. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal, Boréal, 1997, p. 19. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle RE, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
 7. *Id.*, *Le sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1987, p. 10 et 128. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle SC, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
 8. Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme: les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 120-121.

phie, mais le philosophe, ou plutôt le théologien et l'exégète, s'adressant à l'humanité tout entière⁹. Bien plus, Mounier lui paraît réaliser la convergence nécessaire entre la conscience malheureuse de l'intellectuel engagé dans son milieu et l'espoir que doit susciter sa réflexion.

Mais s'il s'intéresse avant tout aux conditions présentes de la liberté individuelle, Mounier ne s'attache guère à la recherche des vestiges de l'être sans laquelle cette liberté reste impensable. C'est chez Jacques Maritain que Dumont trouve les concepts nécessaires à l'articulation définitive de la conscience sur la quête du sacré¹⁰. Si le monde nous est intelligible, écrit Maritain dans son *Court traité de l'existence et de l'existant*, c'est qu'il est investi par une «surintelligibilité¹¹». Cette «intuition de l'être», au-delà de l'intelligible et en lui, est bien ce qui résout le schisme de la pensée cartésienne. Dans *Récit d'une émigration*, Dumont évoque cette «ancienne et lancinante préoccupation» qui constitue pour le chercheur la motivation profonde de son travail contre le temps. «Est-il possible de rejoindre cet élan qui va du souvenir, que l'on se garderait de profaner, au projet, que l'on évoquerait comme l'horizon perpétuellement déplacé?» (*RE*, 11) Le désir ne conduit donc pas à la dérive, puisqu'il est attaché à la recherche de l'intelligibilité. Mais son objet est «perpétuellement déplacé». Et ce paradoxe qui lie une fois pour toutes l'intelligibilité et l'infinité du désir et qui renvoie au principe de la transcendance et aux récits sacrés qui s'en font l'écho, Dumont le juge non seulement essentiel au travail de la pensée, mais surtout incompatible avec tous les déconstructionnismes qui ont vu le jour à la fin du siècle dernier.

Double, en rupture avec elle-même, la conscience ne cesse de scruter les signes de son unité première. Craignant la pluralité et la dispersion, elle est habitée par la référence à la solidarité qui sous-tend le mythe de sa naissance. Dumont ne se contentera pas d'adopter l'interprétation de Maritain en ce qui concerne la transcendance; il en étendra l'application aux systèmes socio-politiques et à l'histoire. Ainsi, le déclin qui frappe à l'heure actuelle les sociétés «opérationnelles», selon l'auteur du *Lieu de l'homme*, ne contient-il pas l'intuition (la nostalgie peut-être) de l'essence incorruptible sans laquelle la notion même de ce déclin ne peut être comprise? Dans la réponse à cette question se logent à la fois l'inquiétude et l'espoir qui accompagnent l'œuvre entière de l'humaniste.

9. Jusqu'à la parution du *Lieu de l'homme* et sans doute après, de manière récurrente, Dumont adopte une posture de théologien: «théologien du dimanche», écrira-t-il plus tard. Faut-il s'étonner qu'en septembre 1971, à l'âge de 44 ans, il reçoive de l'Université de Sherbrooke un doctorat honorifique en théologie? Voir *Récit d'une émigration* (*RE*, 180).

10. Dumont mentionne, plus d'une fois, la lecture de Maritain. Il est encore question du philosophe chrétien dans *L'avenir de la mémoire* (*AM*, 86), où Maritain côtoie Heidegger, Gadamer et Lyotard.

11. Jacques Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 2^e édition, Paris, Paul Hartmann éditeur, 1947, p. 60-61.

Dumont tire donc des lectures de Mounier et de Maritain (et, sans aucun doute avant eux de Pascal, souvent cité dans son œuvre¹²) un très fort sentiment de la Chute. «Le constat premier va donc dans le sens d'un vide, d'un manque, d'une déréliction foncière», écrit Danièle Letocha dans une superbe analyse du *Lieu de l'homme*¹³. Cette déchéance, recensée par les grands textes chrétiens, façonne les avancées et les reculs de l'histoire. Elle est le signe d'une séparation profonde entre le dehors et le dedans, entre l'humanité et le langage : elle est «aliénation», «émigration».

Dans un texte d'abord ronéotypé, puis publié dans le journal *Le Devoir* en 1964, Dumont s'attachait déjà à décrire les effets de cette aliénation¹⁴. Ce bref exposé est intéressant, car Dumont y adopte une perspective largement partagée par le milieu intellectuel québécois au début des années soixante. Si ce concept de l'aliénation peut encore conserver pour nous une quelconque pertinence, c'est parce qu'il permet, selon Dumont, de rendre compte du déclin de l'histoire qui touche autant le penseur que «l'homme de la rue». Comme Gaston Miron et Jacques Brault, par exemple, Dumont accorde une portée beaucoup plus générale au concept d'aliénation qui se trouve ainsi coupé de ses origines hégéliennes ou marxistes. Pour Dumont, toute la pensée philosophique peut ici être conçue comme «une chasse grandiose des objets d'aliénation» (*Le Devoir*, 2). Elle se présente, on le voit clairement, comme une double entreprise : méfiante de ses propres constructions théoriques, elle est une remise en question incessante du langage. «*Elle est procès des aliénations et inlassable nostalgie de l'Être*» (*Le Devoir*, 2, souligné dans le texte). Dans ce schisme, une seule chose compte : assumer en toute liberté les conditions de l'origine. La nostalgie ne ramène donc nullement ici à une pure contemplation ; elle est, au contraire, une irrésistible convocation dont tout le travail intellectuel dépend.

Genèse et avènement

Marquée par la conscience du déclin, travaillée par le désir, l'œuvre de Dumont est donc une réflexion sur le temps. Danièle Letocha en fait le constat : «Dumont s'interroge en effet sur les modes de représentation du temps qui écartèlent la conscience traditionnelle et moderne : l'instant, le temps immémorial, la durée consciente, le temps historique, la mémoire

-
12. Voir dans *Récit d'une émigration* la référence explicite à Pascal : «Il m'arrivait de me retirer dans les champs, loin de la maison, emportant *L'imitation de Jésus-Christ* pour lire à l'ombre d'un arbre» (*RE*, 47).
 13. Danièle Letocha, «Entre le donné et le construit : le penseur de l'action. Sur une relecture du *Lieu de l'homme*», Simon Langlois et Yves Martin (dir.), *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Institut québécois de recherche sur la culture, 1995, p. 23.
 14. Fernand Dumont, «Philosophie et aliénation», texte ronéotypé (c'est le texte que j'ai ici consulté), puis publié sous forme d'article dans *Le Devoir*, mars 1964.

collective, le temps provisoire des modes de vie, le temps originaire et sacré, le temps oublié, la projection dans l'avenir qu'exige tout projet¹⁵. » Ce n'est pas mon propos dans les pages qui suivent de considérer chacune de ces modalités du temps — ce serait là un beau projet pour une autre occasion ! Je ne m'intéresserai qu'à l'instance originaire, puisque c'est en elle, selon Dumont, que la transcendance et le sacré se révèlent à nous et que la vie singulière et la vie collective se croisent. D'un côté, le temps est hétérogène : en lui toutes les constructions humaines sont soumises à de profondes et irrémédiables dislocations. De l'autre, pourtant, cette hétérogénéité du temps ne voile pas, mais révèle plutôt les forces de convergence et de fusion qui ont présidé à sa naissance, à toute naissance.

En cela, Dumont reste assurément dans l'orbite de la pensée de Maurice Merleau-Ponty, dont la parution de *Signes* a précédé de peu celle du *Lieu de l'homme*. Merleau-Ponty, en effet, s'interroge sur la séparation inévitable entre le présent et le passé. Cette conscience de la distance qui sépare le sujet du moment de sa naissance, ce qui est en réalité sa discordance fondamentale par rapport à l'histoire, se trouve ici résolue dans le social. Le sujet est avant tout solidarité avec les siens et avec le passé qui perdure en eux :

Quand je m'aperçois que le social n'est pas seulement un objet, mais d'abord ma situation, et quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c'est toute ma synchronie qui me devient présente, c'est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser vraiment comme la synchronie qu'il a été à son heure, c'est toute l'action convergente et discordante de la communauté historique qui m'est donnée effectivement dans mon présent vivant¹⁶.

Chez Merleau-Ponty, la merveilleuse « synchronie » qui se loge dans le lien social ne fait jamais référence au sacré, ni à une quelconque transcendance : elle résulte du travail de la conscience séculière. Fernand Dumont fera plutôt d'elle une véritable figure cosmologique, inscrite dans la nostalgie du sacré et des grands récits génésiques, notamment ceux du texte biblique.

La Bible fait état, pour Dumont, d'une première modalité de la naissance, celle d'une *genèse* de la culture. Si un jour il fallait que tous les grands récits soient emportés par la dissolution des valeurs, le premier de tous, celui de la genèse, ne cesserait pour autant de se donner à lire et de s'imposer à notre interprétation. Nombre de textes liminaires et de préfaces préparent le lecteur à cette éventualité. Dans *Le sort de la culture*, par exemple, le prologue évoque l'enracinement des communautés humaines dans une agence initiale de chaos et de séparation. Dans *Genèse de la société québécoise*, il s'agit de retracer l'histoire des solidarités, puis

15, Danièle Letocha, *loc. cit.*, p. 27.

16. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 141.

des distortions qui ont donné naissance au Québec moderne. Dans *L'avenir de la mémoire*, Dumont dénonce la vacuité «archivale» des sociétés actuelles qui ne s'intéressent plus à leur genèse.

Ce concept de genèse ne saurait désigner une période euphorique de l'histoire, car elle ne sait faire abstraction des forces de dislocation qui sont à l'œuvre en toute naissance. Il tend donc à reproduire plutôt une dissociation fondamentale, de sorte que tout ce qui a valeur de genèse a intrinsèquement valeur de déclin et de rupture. Ainsi fonctionne, selon Dumont, la culture dans la lecture continuelle de son commencement : «Pas de culture sans remontée à sa genèse, sans que soit envisagée la menace de sa dissolution, sans que paraisse dans sa nouveauté ce qui en fait un projet» (SC, 11). Aussi loin qu'il remonte dans le temps, en effet, le regard nostalgique ne trouve que la perte. L'unité qui prévalait ne lui apparaît que de manière allusive, que comme le déclenchement de son désir effréné.

C'est que le récit biblique propose déjà un «renversement» dont Dumont croit entrevoir toute l'importance. S'y trouvent représentés les deux paliers de la culture, les lignes de démarcation par lesquelles il est possible de tracer la limite entre la «culture première», celle de la fusion avec soi, et la «culture seconde», celle du regard critique et distanciateur. Ces tensions, décrites en détail dans *Le lieu de l'homme*, reflètent l'émergence du langage lui-même. Celui-ci ne naît-il pas de l'incohérence des signes? Dans *Le sort de la culture*, Dumont revient, quelque vingt ans plus tard, sur ces notions qu'il juge essentielles. S'il y a véritablement «genèse», n'est-ce pas celle de la distance critique et celle de la perte nécessaire de la cohésion première?

Dumont accorde en effet un sens assez particulier à la cosmologie de l'Ancien Testament. Les récits originaux désignent la crise qui a donné naissance à la conscience. Ils sont aussi les lieux principaux de la littérature, de l'écriture poétique et de l'art au sens large. «Le poème, le roman, le théâtre, la peinture, la musique, la liturgie, la science viennent au-devant de moi; ils interrogent mes perceptions, mes conduites, mes paroles. Renversement de perspectives, dont la science et l'art contemporains témoignent avec une particulière évidence» (SC, 142). La littérature intéresse le chercheur en ce qu'elle puise aux grands récits — préalables, il faut le souligner — qui conservent la mémoire des commencements. Comme bon nombre de ses contemporains, Dumont voit dans la légende¹⁷ et dans la littérature, qui est à ses yeux son prolongement, un

17. Jean-William Lapiere suggère que l'on utilise plutôt le mot «légende», lorsque l'on veut faire référence aux récits fondateurs qui n'échappent pas au temps historique. Je partage ce point de vue. C'est donc à la légende que sont rattachés la littérature et le travail de la conscience historique. Voir Jean-William Lapiere, «Le fondement mythique de la légitimité du pouvoir politique», *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, op. cit., p. 187-188 [p. 187-199].

succédané de la condition humaine. La genèse biblique est de ces récits-là. Elle rappelle la consubstantialité de l'un et du multiple, de la fusion première et de la séparation qui, dès l'instant initial, produit la conscience. Le mythe n'échappe pas au temps et à ses vicissitudes; il en est plutôt le construit narratif. Dans *Le lieu de l'homme*, Dumont insistait déjà sur la dualité profonde de l'œuvre de littérature. Ce «déchirement de l'œuvre», qu'il retrace dans des écrits comme ceux de Flaubert et de Malraux, lui paraît refléter le «tragique de l'histoire» (LH, 77).

Mais si la genèse est si fortement sacralisée, jusque dans l'exercice ritualisé de la littérature, c'est qu'elle fait référence à l'origine du temps, à la mise en place une fois pour toutes des processus temporels de la séparation et du déclin. À plusieurs reprises dans divers textes, Dumont semble opposer à cette genèse, frappée du désespoir, le concept d'avènement, qu'il rattache plutôt aux conditions régénératrices de la culture. Si l'histoire est événementielle, elle peut être aussi *avènementielle*. C'est sans doute dans le texte assez peu connu de la préface aux actes du colloque de 1972 sur le merveilleux que cette notion assez particulière de l'avènement prend forme pour la première fois chez Dumont¹⁸. Je reviendrai plus loin sur les questions fort intéressantes soulevées par cette préface. Je retiens pour l'instant l'analyse qu'y fait Dumont de la fête : fêtes communautaires, associées à la tradition et à l'enfance, fêtes religieuses baignées par les grandes liturgies, fêtes naturelles marquant le changement des saisons et les mouvements planétaires.

De ces fêtes — qui rappellent évidemment le Québec d'autrefois —, Dumont note qu'elles sont au centre de l'expérience de l'enfant qui évolue à leur rythme. Si l'adulte est emporté par «le désespoir de la transcendance» et l'écoulement ininterrompu du temps, l'enfant semble au contraire voir dans la fête un recommencement cyclique du temps. Il y aurait donc deux sortes de commémorations : celles qui continuent d'appartenir au monde des adultes, dépourvues de «synchronie» avec la naissance et celles, plus volontiers fusionnelles, appartenant au monde souhaité de l'enfance. Il y aurait des fêtes-événements, celles de la perte, et des fêtes-avènements, celles de la nostalgie.

Cette répartition est le résultat d'une première forme de désolidarisation, inscrite dans le couple parental. Ainsi, pour Dumont, se répartit la culture entre le père et la mère. Le sujet historique est le foyer de cette vision dialectique de l'origine :

Il faudrait nous attarder longuement sur les merveilleux souvenirs de l'enfance, la nostalgie du cercle maternel, la douceur du foyer. Et, à l'inverse, sur l'appel merveilleux au devoir, aux tâches, à l'ambition, à l'aventure qui vient

18. Fernand Dumont, «Du merveilleux», *Le merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires 1971*, textes présentés par Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Michel Stein, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1973, p. 5-13.

du père. Sur la merveilleuse chaleur du retrait et le merveilleux défi du grand vent, sur les merveilles de l'*avant* et les merveilles de l'*après*¹⁹.

Ce développement, d'une étonnante candeur, nous éclaire sur la nature de l'avènement, lié à la figure maternelle et aux fortes convergences que cette figure de l'«avant» imprime à la culture. Il n'y a de nostalgie que pour la mère. Car, en fait, la figure paternelle, celle de l'après, ne reste-t-elle pas éternellement présente dans le langage et dans la distance qu'il instaure? À l'inverse, il semble bien que Dumont voit en la mère le symbole de la perte irrémédiable de l'enfance fusionnelle, hors de tout langage, hors de toute conscience. Il arrive encore que celle-ci resurgisse par le «miracle» de la fête, celle de Noël que Dumont aime tout particulièrement et qui évoque pour lui le temps répété de l'avènement. Ces oppositions reprendront forme dans les textes subséquents de Dumont. Dans *L'avenir de la mémoire*, par exemple, c'est la capacité d'accueil du passé maternel qui est évoquée. «La mémoire est devenue un chantier. Et ce travail de mémoire paraît commander deux grandes tâches solidaires, qui sont de l'ordre de la pédagogie et de l'ordre du politique.» (AM, 80) De la même manière, il semble que la société moderne ne puisse se passer de «croyances». Celles-ci reviendront habiter la pédagogie, espère Dumont, car l'enseignement devra se fonder sur une «renaissance... qui fasse retour à la mémoire».

Cette double articulation du sujet façonne l'écriture de Dumont. Comment donc interroger, à l'aide du langage lui-même, ce qui se présente comme un réseau de tensions entre la mémoire et l'oubli? L'écriture, terrible cheval de Troie au cœur de la langue commune, ne dissocie-t-elle pas fondamentalement l'écrivain de sa communauté d'origine et de sa mémoire, faisant de lui un apatride? La perspective du sujet soudainement coupé de ses racines communautaires effraie profondément Dumont et suscite chez lui la plus grande ambivalence en ce qui a trait à la littérature et plus généralement à l'écriture. N'étant que rupture, le sujet individuel peut-il retrouver par l'écriture ce qui le lie obscurément aux «siens» et ce qui l'autorise à s'inscrire, malgré sa trahison fondamentale, dans les réseaux familiers de sa communauté d'origine?

En fait, si l'exercice de la littérature fascine tant le chercheur, c'est qu'il est censé être l'acte de naissance du sujet dans son langage. Au premier abord, tout porte à croire que l'expérience de l'écriture — celle de la poésie avant tout — soit porteuse de consensus et qu'elle soit donc, pour Dumont, une trace remarquable de la figure maternelle dans le monde. Espace de la fête, au sens où le poète l'entend au tournant des années soixante-dix, la littérature convoquerait la conscience adulte au geste présumé de son avènement. Elle serait un discours mimétique, soumis aux

19. *Ibid.*, p. 8.

règles de la répétition : c'est ainsi que Dumont interprète la survie des mythes et des légendes dans la culture moderne. Tous les récits fondateurs de la collectivité s'y trouveraient exprimés. Par ses formes en écho, la littérature tendrait ainsi à reproduire autrement l'univers du sacré, si important aux yeux du chercheur. Surtout, elle permettrait au sujet d'entrevoir la fin de son bannissement de la communauté et sa réintégration à même les formes stables du multiple dont le couple parental serait l'exemple.

Cette vision assurément réductrice de la littérature hante toute l'œuvre de Dumont : elle constitue l'arrière-plan non seulement de *Récit d'une émigration* et d'autres textes autobiographiques, mais aussi d'œuvres philosophiques majeures comme *Le lieu de l'homme*. En cela, Dumont ne se distingue guère de bon nombre de penseurs contemporains qui, comme Sartre, Merleau-Ponty ou Ricoeur, ont fait de l'expérience littéraire le cœur de toute réflexion philosophique sur la condition humaine. Mais cette conception univoque de la littérature ne suffit pas. Dumont en reste douloureusement conscient. Car écrire est, dans tous les cas, un acte de langage qui n'échappe jamais totalement aux dégradations de l'histoire, aux tensions du pouvoir, à la duplicité et au mensonge, et surtout aux dérives de l'imaginaire. Certes la littérature se présente comme le lieu centrifuge propre à la figure maternelle — elle est maternité de la culture! —, mais elle devient aussi détachement et excentricité du sujet individuel qui cherche sans cesse à renouer contact avec le langage consensuel perdu. Ainsi, écrire appartient inévitablement, non seulement à l'univers euphorique de la mère, mais aussi et surtout à la pauvreté fondamentale du père, à ses compromis et désistements quotidiens devant les forces de l'oppression et de l'injustice.

Théâtre de tensions insolubles, à l'image même du sujet dumontien, l'objet littéraire est empreint de doute et d'ambivalence. Dumont ne cherche-t-il pas, depuis les premiers articles du *Devoir* et de *Relations*, à comprendre la société québécoise plutôt qu'à faire ouvrage de parole, se distinguant en cela des écrivains de sa génération? En même temps, est-il possible de ne pas faire œuvre d'écriture? Comment s'abstraire de la littérature, tentation équivoque, sans renier du même coup la «légende» de sa propre origine, sans rompre avec la mémoire? D'une part, il semble que le sujet individuel, lui qui doit toujours rester à l'affût de sa communauté première et de ses appartenances culturelles, ne se laisse saisir que dans les traces de sa venue fantasmée à l'écriture. Dumont, on le sent partout dans son œuvre, n'écrit que pour profiler, sur le terrain du discours, ce sujet viscéralement lié à son origine. D'autre part, le versant littéraire ou poétique de tout exercice de langage, s'il doit être cultivé, ne cesse d'effrayer le penseur. Dumont craint de s'y abandonner, corps et âme, emporté par la nostalgie qui doit être, à ses yeux, la motivation primordiale du poète. En effet, le sujet est aussi irrévocablement un lieu de résistance, le produit d'une «émigration»: ce mouvement vers l'extériorité, vers la

dissociation, le place justement hors de la littérature, ou plutôt le force à faire le procès implicite de la tentation d'écrire. Toute l'œuvre de Dumont, dans son rapport à la littérature, tente d'articuler en un seul discours signifiant l'engagement et la renonciation qui constituent l'acte fondamental de tout sujet devant la culture.

Il y a donc, on le voit, selon les divergences du couple parental, deux sortes d'origines, comme il y a deux sortes de conscience. Leur articulation sur le temps et sur le déclin inévitable qu'il imprime aux choses est une « dialectique » où se déplace constamment le sujet en quête de son identité. Les sociétés modernes ont besoin, selon Dumont, de légendes, de grands récits, car elles sont traversées par la conscience du père. En « surplomb du flux indéfini de l'histoire » (*AM*, 85), elles évoluent ainsi dans l'angoisse de leur propre disparition. En même temps, toute société garde les traces ritualisées d'une unité ancienne, dont la fête est l'éphémère représentation. Le sujet est dans et hors de l'histoire : à la fois issu de la figure paternelle et de la figure maternelle.

Là se pose l'exigence de la transcendance révélée que Dumont projette sur toute interprétation du temps historique. Il n'y a pas de travail de la conscience sans « révélation », nous dit la préface de 1972. C'est le territoire de la « contemplation », de la « conscience accueillante ». En lui se loge l'espoir et se justifie la constante incitation à la nostalgie qui anime le penseur. Bien plus, ce sont les notions extrêmement importantes de communauté et de diversité qui sont à l'œuvre dans la contemplation du passé.

Multiplicité et transcendance

En effet, il n'y a guère de catégorie plus importante chez Dumont que le multiple : famille, communauté, nation, classe. Et c'est sur cette notion que je me propose de clore cette réflexion. La préface de *Raisons communes* est à ce titre fort éclairante : « Entre la société civile, où les individus s'affairent à des intérêts privés, et l'État, qui met ses organismes et ses experts à leur service, la communauté est l'indispensable médiation politique qui confère le statut de citoyen, d'acteur historique » (*RC*, 13). En effet, le sujet singulier ne saurait se concevoir, chez Dumont, en dehors de la « médiation » de la communauté. Bien plus, l'histoire même des sujets individuels ne se laisse comprendre que par le récit d'engendrement de la culture commune tout entière. Jacques Beauchemin l'indique bien dans son analyse de l'éthique dumontienne : « Cette éthique de la responsabilité milite donc en faveur d'une définition non seulement formaliste, mais dans laquelle serait pleinement assumée l'auto-contrainte de l'acteur social, son abnégation vis-à-vis du bien commun clairement identifié²⁰. » Il

20. Jacques Beauchemin, « La culture comme éthique incarnée : illustration et défense de la sociologie de l'éthique dumontienne », *Carrefour*, vol. 21, n° 1, 1999, p. 45.

va sans dire que l'intuition du déclin de l'histoire, l'état de séparation que celui-ci instaure dans la conscience et surtout la profonde nostalgie de l'origine-avènement qui anime l'univers de Dumont accentuent l'urgence de reconstruire les liens collectifs et de réactiver la sacralité des références communes.

Cette entreprise aura pour principe la pluralité des points de vue. D'un côté, Dumont entend convaincre son lecteur qu'il ne souhaite nullement faire l'apologie de l'unanimité et de la ressemblance. Il reconnaît volontiers — et plus d'une fois — que les identités sont nécessairement plurielles : « Identités plurielles », écrit-il en conclusion de *Raisons communes*, « qui n'excluent ni les différences ni les mélanges, qui se modifient face aux défis de l'histoire tout en maintenant ferme l'actualité de la mémoire » (RC, 251). D'un autre côté, ce principe de pluralité devra être soutenu par l'effort constant pour retracer et célébrer la mémoire commune, en tant que genèse et avènement. Cet effort appartient à tous, de sorte que la référence collective l'emporte toujours sur les pluralités. Celles-ci, s'articulant sur une figure de type parabolique, se trouvent profondément ancrées en elle. C'est en cela que le recours ultime au communautaire devant les forces de dispersion et de dislocation, à l'œuvre dans les sociétés modernes, participe chez Dumont de la transcendance et du sacré. « Devant les astuces des propagandes et les manœuvres des pouvoirs anonymes, se souvenir de ses allégeances, loin d'être un reste de mentalité archaïque, offre un indispensable recours contre la déperdition de soi et l'assurance que l'on se peut donner ensemble des projets d'avenir. » (RC, 251) Dans *Raisons communes* comme dans d'autres ouvrages portant sur la modernité, Dumont imagine le sujet dans son combat constant contre les forces du mensonge et de la désintégration. Cette vision eschatologique du sujet moderne, dont l'identité est non seulement obscurcie, mais altérée, justifie à elle seule le recours à la « raison commune » et, au-delà de la « communité », à la naissance même du sacré. Car la communauté dont ce sujet a besoin repose dans la transcendance même de l'origine. Certes, elle est genèse puisqu'elle aspire à la raison et à l'organisation ; mais elle est surtout lieu de la révélation, là peut-être dans l'enfance ou peut-être surtout dans les récits — poésie et littérature — qui évoquent son avènement.

Mais Dumont trouve assurément difficile l'articulation du multiple sur le divers. Peut-il y avoir de véritable pluralité sans diversité ? Dans son analyse de la société québécoise, par exemple, Dumont se défend bien de vouloir revenir aux catégories figées qui prévalaient avant la Révolution tranquille. Il se rend compte que des termes comme l'hybridité et le métissage sont inévitables dans le contexte actuel. L'unanimité n'est pas souhaitable, même si, sur un plan formel, elle est précisément ce à quoi les sociétés modernes aspirent.

Mais comment donc penser la vie commune si elle n'est pas avant tout un rêve de cohésion et d'unité ? Le multiple ne se dégrade-t-il pas

toujours, emporté par les forces dispersantes de l'histoire? Ces questions ne sont pas entièrement résolues. Pour qu'elles le soient, il faudrait faire abstraction du désir et de la nostalgie qui animent les individus comme les communautés. Tous ne rêvent-ils pas de l'enfance? Tous ne souhaitent-ils pas la révélation de l'origine dans l'unité première?

La pensée de Fernand Dumont oscille jusqu'à la fin entre deux appels: celui du père et de la conscience, et l'autre, sur un mode purement rêvé, celui d'une continuité avec la figure maternelle. « Dans une culture menacée » (*RE*, 127), est-il possible de penser la modernité comme une pure rupture, comme une dispersion de l'origine? Dumont ne le croit pas: « Depuis toujours, on ne mène pas une vie intellectuelle au Québec, en poursuivant seulement des objectifs semblables à ceux qui retiennent dans les grandes cultures: il faut aussi s'interroger sur les fragiles assises de son travail, sur une appartenance incertaine. » (*RE*, 127) C'est pourquoi le multiple ne peut se confondre entièrement avec le divers, car celui-ci évoque pour Dumont les forces de la dislocation et du déclin. C'est là une « persistante inquiétude » (*RE*, 12) dont toute l'œuvre est marquée. Les sociétés plurielles ont plus que jamais besoin de la transcendance dans l'unité présumée de leur naissance. Certes, le chercheur est un maître du langage; mais son travail le plus déterminant, selon Dumont, consiste à dépister « ce que le savoir veut laisser à l'ombre sous prétexte d'éclairer le monde » (*RE*, 12). Cette perspective du dévoilement renvoie au désir qui, dans l'angoisse profonde de toute disparition, ne cesse de chercher à saisir les conditions de sa mise en œuvre, de son avènement. Bien qu'il ait été longtemps fasciné par la littérature et qu'il en ait saisi plus que tout autre l'importance stratégique pour la survie des cultures nationales, l'œuvre de Fernand Dumont reste néanmoins prisonnière d'un idéalisme qui la coupe des enjeux complexes dont la littérature actuelle est le théâtre. Faisant de l'œuvre littéraire le lieu nostalgique où la mémoire pourrait se constituer en tant que langage, Dumont reste profondément troublé par la subjectivité pure, laïque pourrait-on dire, qui trouverait à s'y manifester presque malgré soi. C'est pourquoi l'objet littéraire a été avant tout dans la perspective dumontienne le produit plus diffus de la culture tout entière, un fantasme dans lequel, de temps à autres, le sujet trop souvent désolidarisé trouvera refuge et engagement.