

Recherches sociographiques



Penser à partir de Dumont la religion catholique dans la société québécoise

Anne Fortin

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057445ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057445ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fortin, A. (2001). Penser à partir de Dumont la religion catholique dans la société québécoise. *Recherches sociographiques*, 42(2), 239–252.
<https://doi.org/10.7202/057445ar>

Article abstract

Fernand Dumont's contribution to the sociology of Quebec catholicism is characterized by the exploration of the memory of the Quebec society that defined itself as being a religious society, as well as through openness to the future and development of Catholicism. The categories on the basis of which Dumont formed his conception of Quebec Catholicism are discussed in this article, and are shown to be fruitful in interpreting the current situation. It is therefore possible to continue his line of inquiry, which has lost nothing of its keenness: according to what parameters can Christian identity be defined ? How is the relationship between faith and culture to be approached ? What is the status of the transcendent in the culture ? What can the place of Catholicism be in the contemporary public space ?

PENSER À PARTIR DE DUMONT LA RELIGION CATHOLIQUE DANS LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Anne FORTIN

La contribution de Fernand Dumont à la sociologie du catholicisme québécois se caractérise par l'exploration de la mémoire de la société québécoise qui s'est définie « en tant que » société religieuse et par l'ouverture sur l'avenir et le devenir du catholicisme. Les catégories à partir desquelles Dumont a pensé le catholicisme québécois sont mises en valeur dans cet article, et nous montrons leur fécondité pour penser la situation actuelle. Il s'avère ainsi possible de poursuivre son questionnement qui n'a rien perdu de son acuité : à partir de quels paramètres peut se définir l'identité du chrétien ? comment penser la relation de la foi et de la culture ? quel est le statut du transcendant dans la culture ? quelle peut être la place du catholicisme dans l'espace public contemporain ?

Les écrits de Fernand Dumont illustrent une continuelle urgence de *penser le présent* de la situation du catholicisme québécois. Il y avait urgence en 1970 à penser la tension entre l'expérience religieuse de l'individu et le discours de l'institution ecclésiale, lors des travaux de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église et de la publication du *Rapport Dumont*. Il y avait urgence en 1982 à penser la crise de l'Église au regard de la crise de la société, ce qui fut à l'origine d'un collectif réunissant Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques Racine et d'autres : *Situation et avenir du catholicisme québécois*, tome 2 : *Entre le temple et l'exil*. Et urgence encore à faire paraître, en 1996, le livre *Une foi partagée*, pour transmettre comme un héritage la foi de toute une vie à la recherche de son intelligence.

Trente ans après le *Rapport Dumont*, l'institution ecclésiale apparaît fatiguée, éclatée et impuissante face aux défis actuels. Au-delà du symptôme – l'actuelle

anomie du catholicisme québécois – comment *penser le réel* de la blessure ? Peut-on penser que le symptôme deviendra révélateur de la blessure une fois qu'il sera resitué dans une histoire, vis-à-vis d'un passé et d'un futur ?

Tel fut précisément le sens de la contribution de Fernand Dumont à l'histoire et à la sociologie du catholicisme québécois : *penser le catholicisme québécois*, creuser la mémoire de cette Église, retracer ses marques, pour « se consacrer à la quête de la signification hypothétique du devenir » (DUMONT, 1994, p. 247). Dumont a cherché à penser le présent et l'avenir de la situation du catholicisme québécois à l'aide d'une lecture sociohistorique de la société québécoise *en tant que société religieuse* (DUMONT, 1995a). Ce *geste*, repris aujourd'hui, implique l'abandon de toute nostalgie et de tout ancrage dans une normativité transcendantale. Il ne s'agit pas de se demander ce que « devrait être » l'articulation de l'institution aux sujets, mais bien plutôt d'analyser la mutation effective de l'institution en organisation, la mutation du sujet acteur social en un sujet esthétique, le passage de la primauté de la raison pratique à celle de « l'esthétique du soi ». Les catégories de Dumont peuvent nous aider à interroger le présent à partir du cadre historique : pourquoi la société québécoise ne se pense plus *en tant que société religieuse* ? quelle est la fonction de la religion dans la société ? est-elle davantage qu'un élément flou de son identité collective ? et sinon, comment penser alors le rôle du catholicisme dans l'espace public ?

Dumont nous aide à poser ces questions du point de vue d'une « science qui verrait avant tout dans les sociétés un ensemble de pratiques de l'interprétation » (DUMONT, 1993, p. 339). Une telle science creuse le rôle de la *mémoire* dans la société québécoise avec l'intention d'apporter ainsi une contribution à « l'édification d'une référence habitable ». Chez Dumont, mémoire et politique sont liées (DUMONT, 1994, p. 268) ; qu'on ne voie là nulle nostalgie. La situation actuelle ne permet ni de s'accrocher aux brumes du passé ni d'évaluer le présent à l'aune d'une normativité numineuse.

Les catégories de Dumont peuvent encore contribuer au geste de penser le présent. Mais si l'urgence d'aujourd'hui acquiert un autre relief en regard des urgences antérieures, le passé ne relativise pas pour autant le présent. Au contraire, l'ampleur de la crise actuelle est d'autant plus grave qu'elle avait été annoncée dans le *Rapport Dumont*. Penser à partir de Dumont consistera à poser comme lui un regard critique sur le catholicisme québécois, tout en honorant la figure de *l'intellectuel militant* inhérente à cette position critique.

La question préalable consiste à rendre compte du choix pour Dumont. Pourquoi choisir aujourd'hui de penser le catholicisme québécois aux côtés de Fernand Dumont ? Une fois ce préalable posé, il s'agira de penser à partir des catégories de Dumont le double renversement de la subjectivité, le premier identifié par Dumont en 1968, dans *Le lieu de l'homme*, le deuxième par Marcel Gauchet dans *La religion dans la démocratie* en 1998. Les transformations ne concernent pas seulement

la foi mais bien plutôt le régime de la conviction en général, comme le dit Gauchet. Il s'agira de voir en ce double « renversement copernicien de la conscience religieuse » un cadre interprétatif fécond pour penser à nouveaux frais les questions de l'identité, de la référence et du rôle des médiations dans l'espace public.

1. Pourquoi lire Dumont ?

De même que Dumont se demande, dans *Le sort de la culture*, « pourquoi lire Groulx ? », il n'est peut-être pas superflu de s'arrêter sur les raisons justifiant de lire Dumont aujourd'hui. Trois raisons principales peuvent appuyer ce choix, et de faire ainsi vivre cette mémoire comme un héritage dans la société québécoise.

Ces raisons doivent être expliquées – rendues communes dans l'espace public de discussion – car lire Dumont consistera à actualiser son œuvre et à en faire un matériau pour penser le présent de la société québécoise. Le lire est le faire vivre dans le présent de nos référents communs. Il ne s'agira donc pas tant de retracer la chronologie de ses travaux, ni de dresser un état de la question de sa fécondité dans l'histoire intellectuelle québécoise. Lire Dumont consistera à penser à ses côtés, de la même façon que l'on a toujours Kant ou Hegel comme compagnons de route. Parce que « ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé. Le passé n'est présent que dans la multiplicité de telles voix : c'est ce qui constitue l'essence de la tradition à laquelle nous avons et voulons prendre part » (GADAMER, 1996, p. 305).

Lire Dumont aujourd'hui attire l'attention sur les modalités de constitution de nos référents communs puisqu'un tel geste consiste à en faire un de nos « classiques ». Ce qui est répercuté de son œuvre est une voix qui cherche à rejoindre l'universel par l'analyse du singulier. Les œuvres de Dumont disent que cette voix est celle de l'intellectuel engagé, telle que le fut pour Dumont celle d'André Laurendeau. L'écho de la filiation à travers les positions militantes résonne avec une particulière intensité aujourd'hui devant l'urgence toujours aussi actuelle de changer le monde. Dumont a cherché lui-même à se comprendre dans une lignée d'intellectuels pour qui la pensée est au service des hommes. Penseur de l'universel, ce qui est en soi une résistance active contre tout ce qui diminue l'homme.

Finis les temps du militantisme ? Il est permis de croire que non, lorsque nous lisons sous la plume contemporaine du philosophe Alain Badiou la même recherche de voix militante dans les écrits de Paul : « Pour moi, Paul est un penseur-poète de l'événement, en même temps que celui qui pratique et énonce des traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante » (BADIOU, 1997, p. 2). De Dumont, faut-il retenir le choix de ses « classiques » ou son geste ? Comment recevons-nous l'héritage de ce penseur-poète de l'événement québécois ? Resterons-nous enfermés dans notre incapacité de nous aimer – « les Québécois d'aujourd'hui ne s'aiment pas lorsqu'ils songent à leur passé », écrit Dumont en 1987 (DUMONT, 1995a, p. 280) – ou

est-il possible de reprendre le geste dans toute sa fécondité, et de s'inscrire dans l'infinité de ses reprises ?

Depuis longtemps, je me suis mis à l'écoute des historiens. On constatera sans peine ma dette à leur égard. Mais je les ai lus avec le soin de garder ma liberté d'interprétation. Évidemment, d'autres points de vue que les miens sont possibles. Au vrai ils sont *infinis*. Pas plus que la mémoire de l'individu, l'histoire n'enferme d'avance dans les préoccupations qui nous engagent à l'interroger. (DUMONT, 1993, p. 19.)

Lire Dumont inscrit ainsi la durée dans nos urgences. Le passage par le Rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (1971)¹ permet de lire nos urgences à la lumière des formulations antérieures des mêmes réalités. En 1971, on peut lire dans le Rapport Dumont :

Il est évident que l'Église québécoise fait face à des situations historiques inédites. Elle a perdu la plupart des *canaux sociaux* par lesquels passait son action *dans le monde*. Par exemple, beaucoup de militants chrétiens ont connu une première inspiration dans certains *organismes* confessionnels qui les ont soutenus au départ ; aujourd'hui, ces *points d'appui* n'existent pratiquement plus et personne ne songe à les recréer comme tels. Les réserves d'énergie et d'orientations spirituelles risquent de s'épuiser rapidement à mesure que le *projet humain* de sécularisation se réalise loin de l'Église et que le monde profane se cherche sans référence à elle. (Commission d'études sur les laïcs et l'Église, 1971, p. 101.)

Ce diagnostic sur la situation de l'Église québécoise, posé il y a trente ans, ne pourrait-il pas être posé aujourd'hui encore ? Trente ans après le *Rapport Dumont*, la question « quelles sont la place et le rôle de l'Église catholique dans la société québécoise ? » n'est-elle pas encore brûlante d'actualité dans l'actuel « tournant ambulatorio » de la religion, dans le transfert de la religion du système d'éducation vers la sphère de la vie privée ? Dans ce contexte, lire Dumont est pertinent car il y a encore place pour sa vision de l'historien en tant qu'« individu qui se consacre à la quête de la signification hypothétique du devenir ».

Finalement, lire le *Rapport Dumont* aujourd'hui met en évidence que *penser la foi, intelliger de la foi et dire la foi*, bref, faire de la théologie s'exerce aujourd'hui dans un contexte tout aussi inédit qu'il pouvait l'être il y a trente ans, lors des travaux de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. Lire Dumont, parce que pas plus hier qu'aujourd'hui, les réponses ne sont simples.

2. Double renversement copernicien de la subjectivité

Relire aujourd'hui les analyses de Dumont sur les transformations du catholicisme québécois donne un caractère tragique à ses pronostics des plus pessimistes.

1. Ce document est également connu sous le nom de *Rapport Dumont* ; c'est d'ailleurs ainsi que nous le nommons dans la suite du texte.

Reprenons le diagnostic sur les laïcs dans l'Église posé par le *Rapport Dumont* – diagnostic d'autant plus percutant qu'il est partagé par l'équipe du *Rapport Dumont*. Au cœur de ce diagnostic, l'enjeu du *lieu de réalisation du projet* humain était central, le *projet humain* qui tendait à se définir de plus en plus en dehors du cadre de la religion institutionnelle et à creuser, déjà en 1970, des gouffres entre l'Église et la société. Trente ans plus tard, non seulement l'Église n'est plus un « lieu » privilégié de réalisation du projet humain, mais même les réseaux auxquels elle est liée sont anormaux.

Où se réalise le projet humain ? Dans quels lieux peuvent se réaliser des projets humains qui s'élaborent à partir de la foi ? Autrefois, ces lieux étaient communautaires ; aujourd'hui, ils relèvent de la dimension personnelle du sujet. Autrefois, l'identité chrétienne était donnée ; aujourd'hui, le sujet construit son projet à partir de son expérience, le sujet se conçoit lui-même comme un chercheur isolé en quête de son identité religieuse. D'hier à aujourd'hui, le centre de gravité des projets humains s'est déplacé, ce qui oblige à repenser les conditions de l'interaction du sujet à l'institution.

Hier

Sans idéaliser le passé, il est possible de dire qu'autrefois, des cadres, des organismes, des structures instituaient les sujets humains pour qui la religion était d'abord une affaire publique. Les cadres étaient préalables, l'horizon de sens était donné d'avance et les institutions agissaient en tant qu'instances d'intégration sociale. La marginalité se définissait par rapport à un centre unique. Le sujet était autorisé dans une prise de parole en fonction de son lien à une institution : c'est ce qui était appelé « obéissance ». Un projet social global – souvent unique – déterminait les conditions de réalisation du projet personnel. Mais il y avait un autre côté à la médaille. Parce que le sujet qui prenait la parole le faisait « au nom » d'un autre, le lien social était déjà inscrit dans l'acte même de prise de parole. L'institutionnalisation de la parole « au nom » d'un autre a permis à des sujets, qui autrement auraient été tenus à l'écart, de prendre la parole, d'annoncer une bonne nouvelle dont ils se faisaient les témoins. N'idéalisons pas le passé, reconnaissons simplement que l'acte de parole était alors porté par une institution. Nulle nostalgie n'est possible puisqu'il est clair que non seulement ce type de rapport à l'institution n'est plus le nôtre, mais que les contenus des actes de parole ne nous conviendraient pas non plus. Depuis la Révolution tranquille, les transformations impliquent bien davantage que la baisse de la pratique religieuse, il s'agit de la mort d'un langage, de la fin d'un type de rapport à l'autorité et à l'institution.

Aujourd'hui

Aujourd'hui, le sujet se trouve de plus en plus à ne s'autoriser que de lui-même dans son acte de parole. Il est d'abord un individu, classé selon des variables qui particularisent la nature de son énoncé : c'est un jeune, une femme, un membre d'une minorité visible, c'est un marginal, un chômeur, un sans-abri, un gay, un séropositif, une mère monoparentale, un handicapé visuel, un assisté social, un travailleur autonome, une personne en perte d'autonomie, un artiste, un consommateur, etc. La prise de parole du sujet se fait du lieu de la singularité qui se revendique comme telle dans l'espace public (FORTIN, 2000). Le sujet intervient à partir de ce lieu et vise en retour une re-connaissance de sa singularité. Le sujet ne cherche plus à se « dé-singulariser » pour rejoindre l'universel abstrait – l'homme, le citoyen, le sujet-transcendantal. C'est bien plutôt à partir de sa singularité qu'il prétend s'inscrire dans l'espace public de discussion. Le projet humain n'est plus de changer le monde, les projets visent l'épanouissement personnel du sujet dans un monde anonyme et hostile, immuable, invulnérable.

Deux modèles peuvent alors rendre compte du lien entre le sujet et la société. Dumont propose soit le modèle de la généralisation, soit le modèle de l'universalisation. Chaque modèle construit différemment les conditions de la référence du sujet à la collectivité et à l'institution.

Selon le modèle de la généralisation, l'enjeu serait « l'addition d'un nombre x d'individus : la généralité ne prétend pas à la totalité, mais au grand nombre. C'est une notion empirique, relative, contingente ; elle relève du calcul de probabilités et des statistiques ; elle est tournée vers une fin. Il s'agit toujours de montrer que, pour telle finalité précise, la généralité fera office de preuve » (SFEZ, 2000, p. 53).

Par contre, l'universel est une affirmation qui comprend une totalité non décomptée, valable en tout temps. Les sujets se dépassent eux-mêmes tout en demeurant des sujets pour se rejoindre au-delà des différences pour discuter de « raisons communes » (DUMONT, 1995b).

Dans le monde de la généralisation ou de l'homme universel, une des exigences de survie consiste dans la re-connaissance la plus largement partagée de sa singularité. L'enjeu de la distinction entre particularité et singularité apparaît lorsque les intérêts des individus sont soutenus par tous. De là l'importance des médias : puisque le plus particulier vise la mondialisation de sa propre cause, il tend à envahir narcissiquement nos multiples écrans. S'inscrire dans l'espace médiatique pour récolter la sympathie la plus générale possible envers son intérêt particulier suppose une position éthique différente de celle qui vise l'édification de l'universel par la re-connaissance mutuelle des sujets dans leurs singularités.

Le sujet qui se dit chrétien aujourd'hui s'engage-t-il à partir de sa particularité ou de sa singularité ? Comment alors penser la collectivité, comment penser le rapport du particulier au général et du singulier à l'universel ?

Le sujet-chrétien

Le chrétien se définit aujourd'hui comme chrétien d'abord au titre de son identité personnelle. Le rapport à l'institution n'est plus donné, il est à construire à partir et en fonction des parcours personnels des sujets, plutôt qu'à partir d'une appartenance objective. Il est possible de mesurer l'écart entre le premier renversement copernicien et le deuxième à la lecture de ce que Dumont pouvait encore écrire en 1968 :

La société ne laisse pas à l'individu tout le soin de donner la dernière forme significative aux critères qu'elle lui offre par ailleurs, pour introduire la conscience intime dans la cohérence et la pérennité. Le prodigieux travail des traditions, des mythologies, de l'historiographie prétend élever l'histoire au niveau des vocations personnelles. (DUMONT, 1994, p. 247.)

L'écart se mesure dans la part de « soin » qui relève maintenant de la responsabilité du sujet de « donner une forme significative » à sa vie. La responsabilité accablante qui incombe au sujet d'être le principal pôle intégrateur des critères, des identités, des projets, constitue bien l'écueil sur lequel les sujets sont susceptibles de se briser actuellement.

Les institutions religieuses elles-mêmes reconnaissent ce passage du collectif au personnel dans l'identité religieuse. Bien que perdant leur fonction intégrative, les institutions ne se replient pas pour autant dans une posture de protestation. Une écoute interrogative, ouverte et constructive vis-à-vis de l'inédit du sujet commence à poindre. Ainsi en est-il dans la *Lettre aux catholiques de France*, de la Conférence des évêques de France en 1996, selon la lecture qu'en propose le sociologue Jean-Marie Donégani. Le déplacement vers le sujet semble intégré dans la vision de l'Église par les évêques français : « c'est en parlant du cœur de chaque sujet parlant que la vérité peut déployer sa splendeur et le royaume se construire *entre* les hommes parce que chacun a parlé, dans la filiation croyante, en son propre nom » (DONÉGANI, 2000, p. 55).

Au nom de quoi se fait aujourd'hui la prise de parole des sujets ? Au nom de leurs expériences propres et spécifiques. Ces expériences, différenciées à l'infini, revendiquent la re-connaissance et la prise en considération de chaque sujet en tant qu'interlocuteur valable dans l'espace public d'interlocution. Le sujet s'autorise de son identité personnelle et ne vise que la re-connaissance de celle-ci dans l'espace public. La priorité ne porte pas sur la constitution d'une identité collective, mais la recherche d'universalité se manifeste dans la prétention à ce que tous puissent entendre que chaque *expérience* particulière mérite d'être connue et re-connue dans

l'espace public. Égalité dans la re-connaissance des singularités ; égalité fondée dans la liberté de se réaliser dans sa singularité.

Il y a ainsi une transformation du lieu à partir duquel s'autorise l'acte de parole : il était possible autrefois de prendre la parole « au nom » d'une institution, mais cette même parole est prise aujourd'hui « en son propre nom ». Le rapport entre l'individu et la collectivité ne s'est cependant pas simplement inversé. Ce sont les conditions mêmes du lien social qui se sont transformées.

Le passage de l'identité chrétienne à l'identité du chrétien

Le point de repère dans le temps que nous fournit le *Rapport Dumont* permet de donner un relief historique à ce passage de l'identité collective à l'identité personnelle, d'une identité chrétienne à l'identité du sujet chrétien. La perspective historique nourrie par trente années de réflexion de Dumont sur le catholicisme québécois permet de construire une « généalogie du présent », et non un modèle abstrait historiciste d'évolution ou de régression.

En trente ans, le cadre référentiel de la définition de l'identité s'est transformé, passant d'une perspective juridique et objective à une perspective anthropologique et subjective. Il était plus fréquent de parler d'identité chrétienne il y a trente ans, car le christianisme-institution tenait le rôle intégrateur de l'identité. On parlerait aujourd'hui plus volontiers de l'identité du chrétien que d'identité chrétienne. Depuis le *Rapport Dumont*, la question n'a fait que s'amplifier en Église, ou plutôt elle est devenue lancinante : qu'en est-il de ce sujet qui se dit chrétien dans l'espace public, du sujet qui veut s'identifier en tant que chrétien dans un espace public pluriel ? L'identité chrétienne pouvait encore, il y a trente ans, prétendre au titre d'identité collective ; mais déjà dans le *Rapport Dumont*, l'anomie structurelle obligeait à sortir de la logique de l'identité et de la parole unique. Les conditions du « vivre-ensemble » s'effritaient déjà, alors que les conditions du contrat social et les repères devenaient flous. Déjà se posait la question d'une éthique de la parole partagée pour vivre-ensemble. Les contenus partagés du « monde-de-la-vie », d'un savoir-immédiat et commun n'étaient plus acquis, ou plutôt ils n'ont su que de moins en moins se dire en tant que liens, canaux, médiations entre l'individu et la société. Un anthropologue dirait d'une telle société qu'elle a perdu le fil conducteur de ses récits fondateurs. Sa « pensée mythique », dirait un Claude Lévi-Strauss venu de Pluton, ne sait plus se reconnaître elle-même dans sa position de récit instituant, son rôle lui échappe, plus personne ne revendique d'ailleurs le rôle d'interprète de l'ensemble de notre civilisation.

Là où sont nos récits fondateurs, seront inscrits les projets. Ces récits doivent cependant être repris collectivement. Quelle mémoire pour quel projet ? demandait le *Rapport Dumont*. Quels récits, quels lieux, quels projets ? Autant de questions qui seraient à reprendre inlassablement en Église.

Médiations

Pour déjouer l'enfermement duel entre l'individu et le collectif, Dumont pense la fonction des *médiations* entre les deux pôles. À la « crise de l'Église québécoise », qu'il a répercutée dans le *Rapport Dumont* en 1970, et qu'il approfondit à travers un vaste travail d'équipe dans *Du temple à l'exil*, en 1982, Dumont voit une issue : la vie de l'Église catholique dans la société québécoise dépend de son investissement dans les *médiations*. Est-il trop tard pour proposer encore aujourd'hui la même médecine ? Les catholiques n'ont-ils pas tout essayé depuis trente ans ? Ne sont-ils plus qu'un petit reste, âgés, fatigués ? Quoi d'autre qu'un miracle pourrait faire revivre l'Église catholique ? Comment faire revivre une Église sans jeunes et isolée à travers une culture hostile ou indifférente ?

C'est dans ce contexte que la transformation du rôle de l'histoire et de la tradition doit être comprise comme levier pour penser le présent. L'histoire et la tradition valent aujourd'hui d'abord en tant qu'elles contribuent à l'édification de l'identité singulière. La tradition est ainsi mise au service du déploiement des récits de vie puisqu'elle peut contribuer à rendre compte de la position sociohistorique de chaque quête de sens. En effet, l'enjeu de l'adhésion des sujets « n'est pas du côté de la vérité du message auquel je me rallie, mais du côté de la définition subjective qu'il me procure. La tradition vaut d'abord en tant qu'elle est mienne, en tant qu'elle me constitue dans mon identité singulière » (GAUCHET, 1998, p. 96).

Il s'agit ainsi pour le sujet de se comprendre avant que de comprendre la culture. Cependant, comprendre la culture devient une médiation nécessaire pour arriver à se comprendre par rapport à l'autre singulier qui attend que je le reconnaisse aussi. L'exigence ne vient pas « d'en haut », du côté d'un sur-moi qui imposerait à une conscience le devoir de penser le général avant le particulier. C'est exactement le contraire : parce que l'autre singulier attend de moi une re-connaissance de sa singularité, du même ordre que mon attente de re-connaissance, il nous faut trouver une médiation trans-singulière pour penser l'universel.

L'investissement dans les médiations que Dumont voyait comme piste d'avenir pour l'Église ne pourrait-il pas ressembler à raconter nos histoires, se raconter, raconter l'histoire, passer par l'histoire de l'autre pour donner du relief à la mienne ? Ne serait-il pas possible de rencontrer ainsi l'universel à travers l'histoire de l'autre et des autres, des collectivités ? « Nos pères nous ont raconté comment le Seigneur avait agi pour eux [...] » S'écouter les uns les autres dans nos histoires de foi, et écrire ainsi un pan de l'histoire collective.

Pluralisme et culture

Déjà le *Rapport Dumont* évoque l'enjeu de la « libération de la parole » (p. 107), qui est aussi celui du passage d'une parole unique-institutionnelle aux actes de

paroles situés et pluriels des sujets croyants. Ce passage à l'identité subjective a déplacé le rapport à l'institution et le rapport à la foi : 1) le cadre institutionnel a été remis en cause par la liberté de conscience, 2) l'adhésion à l'institution est devenue acte de foi, acte de la part d'un sujet-désirant.

C'est à ce point de l'analyse que la catégorie de « pluralisme » pourrait intervenir pour penser l'articulation difficile entre le sujet et la collectivité. Cependant, il faut examiner la portée que l'on est prêt à donner au terme de « pluralisme ». Le pluralisme a d'abord été conçu comme « pluralité des opinions, pluralité des options idéologiques » dans l'espace public. Une telle polarisation se révèle inopérante pour cerner la complexité qui régit l'espace public. Le pluralisme ne se réduit plus aujourd'hui à la pluralité des idéologies. Ce sont les modalités mêmes d'adhésion au « religieux » qui sont devenues plurielles. Le pôle unique de l'Église institution a été remplacé par une pluralité des canaux et un éclatement des approches, qui ne se reconnaissent cependant pas en tant que canaux et approches pouvant permettre l'intégration. De plus, l'objet lui-même s'est démultiplié : adhésion à la *religion*, au *religieux*, au *transcendant*, à la *spiritualité* ou à l'*Autre*, au *Tout-Autre*. C'est pourquoi les explications qui départageaient le sacré et le profane entre la sphère privée et l'espace public ne suffisent plus : les quêtes de sens se veulent aujourd'hui transversales, comme chez Hubert Reeves ou Albert Jacquart. « Le privé est politique » disaient les premières féministes du Mouvement de libération des femmes en France à la fin des années soixante. Aujourd'hui nous assistons à une généralisation de ce slogan par la publicisation du privé sur tous les plans.

Le sujet libéré pour la parole ?

Le sujet moderne se définit dans son droit de prendre la parole pour exprimer son propre jugement. Parce qu'il se définit comme l'artisan de son propre système de valeurs, il se comprend comme autonome au sein de la collectivité. Cette société s'est dotée d'un système éducatif qui aspire à favoriser l'autonomie du sujet. La différenciation des objectifs d'apprentissage cognitifs et des objectifs affectifs, puis la dissociation entre savoir, savoir-faire et savoir-être, forment des sujets différenciés, complexes et réflexifs vis-à-vis de leur propre acte de parole. Ces tournants, pour l'institution ecclésiale, se sont manifestés dans le passage d'une identité chrétienne-collective à l'identité du sujet-chrétien. Ce passage s'est tant et si bien fait, que le sujet se sent aujourd'hui *enfermé* dans son « vécu », démuni, impuissant ou indifférent à tout engagement communautaire au nom de la foi.

Le sujet est certes libéré pour la parole, mais isolé. Comment le sujet peut-il, dans de telles conditions, inscrire son acte de parole dans l'espace public ? Parallèlement, comment l'appel du *Rapport Dumont* à la « libération de la parole » dans l'Église s'est-il concrétisé ? Comment la parole circule-t-elle du sujet-chrétien à la

collectivité ? Comment se construit la communauté, de quels projets vit-elle, que construit-elle ?

Ces questions se retrouvent tout au long du parcours de Dumont. Ce sont des « questions-projets », ouvertes sur l'avenir. Des questions que l'on choisit de continuer de poser dans l'urgence de la crise, pour mieux rejoindre l'universel de la prise de conscience sur le réel, en cherchant à transformer le monde.

L'expérience du sacré

L'effritement des modèles d'intégration du sujet dans la collectivité nous déconcerte tout autant aujourd'hui qu'il y a dix ans lorsque Dumont écrivait :

Comment ne pas être déconcerté par la situation actuelle ? Comment s'orienter vers quelque interprétation plausible ? En remettant en cause les idées accoutumées sur la sécularisation. Contrairement à une vue primaire, la propagation de la rationalité scientifique et technique dans la vie sociale ne fait pas disparaître le sacré. Au contraire, elle l'exaspère : elle le fait proliférer en tout sens. Le sacré est libéré et renforcé par la sécularisation. (DUMONT, 1990, p. 83)

Un « sacré libéré » peut ainsi être observé depuis peu dans la société québécoise, alors que déjà à la fin du XIX^e siècle, Troeltsch l'avait décrit en Europe, en soulignant que le religieux et les religions étaient loin de se recouper. La religion pouvait avoir comme fonction de canaliser, d'inscrire dans des limites sociales des expériences engendrées par le sacré :

Consentant au sacré, notre tradition religieuse s'efforce de l'empêcher de se perdre dans le désir et le phantasme. Si le sacré est, pour la tradition chrétienne, indispensable ouverture sur le monde du mystère, il ne s'y identifie pourtant pas : il y est apprivoisé, institué. (DUMONT, 1990, p. 83.)

Que faire dans la situation actuelle où le sacré a été délié de l'institution qui exerçait une fonction d'institutionnalisation pour canaliser les expériences dites spirituelles, mystiques, religieuses ? Surtout que cette révolution n'a pas concerné que la foi, mais bien plutôt le régime de la conviction en général. Il s'agit ni plus ni moins d'un « renversement copernicien de la conscience religieuse » (GAUCHET, 1998). C'est peut-être le couple « foi / sacré » qui mériterait le plus d'attention dans une société dont les médiations n'intègrent plus la foi et le sacré, autrement qu'en jeux de rôles virtuels.

Le sujet se sent isolé, à l'étroit dans une parole parcellaire et autoréférentielle. Le passage par l'histoire, par les histoires, par les récits, ne permettrait-il pas précisément de proposer un modèle différencié, décentré et réflexif ? La réflexivité est inhérente à la médiation langagière car le récit sera toujours récit raconté à quelqu'un, donc susceptible d'être interprété et reçu dans un contexte où le « je » doit rendre compte de sa position dans son acte de parole devant une communauté interprétante. De quoi le sujet rend-il compte lorsqu'il parle de son expérience

de Dieu, du divin, du salut en Jésus-Christ, du transcendant, du Tout-Autre, du numineux, etc. ? De quoi le sujet rend-il compte dans son récit : de sa particularité qui en fait une donnée à l'appui de statistiques, ou de sa singularité à partir de laquelle il s'ouvre à l'universel ?

Coupé du passé et sans vision de l'avenir, le présent s'est cependant complexifié et différencié. Le sujet n'est plus prisonnier d'une opposition dualiste au monde pris globalement. La complexité des rapports au monde, à autrui et à soi structure le sujet de façon ternaire et non binaire. L'enjeu ne consiste plus à trouver un vainqueur entre le sujet et la société. Le sujet est bien plutôt renvoyé à un équilibre instable qu'il doit établir lui-même entre ses rapports au monde, à la société et à lui-même.

De plus, la rationalité esthétique, qui fut le mot de ralliement des avant-gardes pendant les trois derniers quarts du XIX^e siècle, est devenue le lieu même d'intégration des deux autres rationalités. L'autonomie morale n'exclut plus la sensibilité aux circonstances particulières, aux situations complexes (BADIOU, 1998 ; HONNETH, 1998 ; ESPOSITO, 2000). La rationalité pratique est ainsi elle-même investie par la logique de la rationalité esthétique.

C'est pourquoi les paroles dans l'espace public seront plurielles, non seulement sur le plan des options idéologiques (gauche-droite), mais aussi en fonction de la définition des objets : parle-t-on de *religion*, de *religieux*, de *spiritualité*, de *mystique*, de rapport au *transcendant*, de la quête de *sens* ? Les buts des actes de parole ne sont pas non plus les mêmes, mais tout contribue à les assimiler les uns aux autres. La parole engagée vise-t-elle la transmission d'informations, l'adhésion et l'engagement personnel, ou l'intégration holistique de toutes les dimensions de l'humain, du social et du cosmologique à partir de l'affectivité ? Comment alors assurer les médiations si tout est pensé à partir du pôle de l'individu ? Comment penser le tout et les parties, comment penser le tout à partir des parties ? Questions posées au catholicisme québécois, encore une fois, pour penser le Politique à partir de la Mémoire.

Face à toutes les morosités de notre temps, face à tous les épuisements de personnes dans des systèmes qui les broient, tenant compte du sentiment généralisé d'impuissance ressenti par les sujets par rapport aux enjeux de la mondialisation, comment les travaux des théologiens, des historiens et des sociologues peuvent-ils contribuer à la « libération de la parole » ? Voilà une autre question-projet qui peut être retenue de la lecture de Dumont.

*

* *

Lire Dumont comme on lit Paul : par radicalisme, pour penser le présent. 1974 : « Nous entrons dans un âge inédit de la culture : pensée et pratique chrétiennes n'ont pas seulement à s'y adapter, elles doivent contribuer à édifier la culture profane en se reformulant elles-mêmes d'une autre manière » (DUMONT, 1974, p. 19).

1981 : « Il est vrai que, dans une mutation de culture, dans la crise qui l'exaspère, une religion institutionnalisée comme le christianisme entre fatalement en procès et peut se défaire, 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 la crise de la culture, un rôle de médiation » (DUMONT, 1981, p. 105).

Ces analyses résonnent comme des jugements de l'histoire renversés. Le passé avait tracé des chemins qui n'ont pas été suivis, de toute évidence. La pensée et la pratique chrétiennes se sont-elles illustrées dans leur contribution à l'édification de la culture depuis trente ans ? S'y sont-elles seulement adaptées ?

Fernand Dumont n'a jamais renoncé à parler au nom de sa foi dans la société. Il n'a jamais abdiqué de son rôle d'intellectuel qui réfléchit en tant que chrétien à l'intérieur de l'institution ecclésiale. Engagé dans sa foi à dire la vérité. L'appel à l'universel de ce *penseur-poète de l'événement* transparait à la lecture de ses œuvres. Lire Dumont aujourd'hui permet de voir, dans le déplacement du pôle intégrateur vers le sujet, une ouverture à la créativité et à l'universel par la re-connaissance des singularités.

L'urgence comme fil conducteur de l'œuvre de Dumont ? Oui, si c'est ce que l'on retient de l'universalité de son geste.

Anne FORTIN

*Faculté de théologie et de sciences religieuses,
Chaire Monseigneur-de-Laval,
Université Laval.*

BIBLIOGRAPHIE

BADIOU, Alain

1993 *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier. (Optiques. Philosophie.)

1997 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

Commission d'étude sur les laïcs et l'Église

1971 *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, Montréal, Fides.

DONÉGANI, Jean-Marie

- 2000 « Une désignation sociologique du présent comme chance », dans : Henri-Jérôme GAGEY et Denis VILLEPELET (dirs), *Sur la proposition de la foi*, Paris, Éditions de l'atelier / Éditions ouvrières, 39-58.

DUMONT, Fernand

- 1974 « L'expression de la foi », *Communauté chrétienne*, 13, 73 : 11-20.
- 1981 « La religion dans une culture en mutation », *Critère*, 32 : 99-113.
- 1990 « Situation de l'Église du Québec », dans : Vincent LEMIEUX (dir.), *Les institutions québécoises, leur rôle, leur avenir. Actes du colloque du cinquantième anniversaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. 12-14 octobre 1988, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval*, 77-88.
- 1993 *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- 1994 *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Bibliothèque québécoise. (Sciences humaines.)
- 1995a *Le sort de la culture*, Montréal, Typo.
- 1995b *Raisons communes*, Montréal, Boréal, Boréal compact.

ESPOSITO, Roberto

- 2000 *Communitas. Origine et destin de la communauté*, traduit de l'italien par Nadine LE LIRZIN, Paris, Presses Universitaires de France. (Essais du Collège international de philosophie.)

FORTIN, Anne

- 2000 « Les conditions de l'expérience religieuse dans la modernité. Publicisation d'un privé », *Laval théologique et philosophique*, 56, 1, février, 81-91.

GADAMER, Hans-Georg

- 1996 *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil. (L'ordre philosophique.)

GAUCHET, Marcel

- 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard. (Débat.)

HONNETH, Axel

- 1998 « L'autonomie décentrée et le sujet après la chute », dans : Françoise GAILLARD, Jacques POULAIN et Richard SCHUSTERMAN (dirs), *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Actes de la décade de Cerisy-la-Salle, 2-11 juillet 1993, Paris, Cerf, 239-351. (Passages.)

SFEZ, Lucien

- 2000 « Internet et les ambassadeurs de la communication », *Le Monde diplomatique*, mars 1999, 22-23. Repris dans *Manière de voir*, 52, juillet-août 2000, « Penser le XXI^e siècle », 50-54.