

La crise moderniste selon Maurice Blondel et Fernand Dumont

Table des matières

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES.....	i
À la mémoire de mon père Lionel Beaudet (1932-1973) et de Fernand Beaudet (1932-2007).....	ii
Remerciements.....	iii
Introduction.....	1
Guillaume D’Occam (fin du XIII ^e s.-1349 ou 1350)	17
Martin Luther (1483-1546)	19
Emmanuel Kant (1724-1804)	20
Chapitre 2	24
La crise moderniste.....	24
Réforme et intransigeance.....	26
Au-delà de la crise institutionnelle, une crise culturelle.....	33
Chapitre 3	38
Maurice Blondel ou la réconciliation de la foi et de la raison	38
L’action : source d’un savoir philosophique.....	43
L’expansion naturelle de l’action vers une quête sans fin.....	47
Controverses : Blondel au centre de la crise moderniste	53
Chapitre 4	62
Fernand Dumont ou le tragique culturel.....	62
En route vers l’exil.....	64
Le néant entrevu	66
Complémentarité de la foi et du doute	68
Une ouverture sur une transcendance sans nom.....	74
La mémoire comme réconciliation de la tradition et de la modernité.....	84
Conclusion	99
Bibliographie	107

Introduction

Dans le Québec d'aujourd'hui, entré de plain-pied dans la modernité, tout ce qui relève du domaine religieux est perçu plutôt négativement, du moins dans les milieux intellectuels. Le christianisme, et plus spécifiquement le catholicisme, bat de l'aile. Sous le coup des scandales qui s'accumulent, il est en train de perdre le peu de crédibilité qui lui restait. Aujourd'hui, le christianisme, à l'instar de toute forme de religion (du moins en Occident), s'entend comme une instance extérieure que l'on subit, comme une force asservissante. Le fait même de penser le religieux devient, selon certains, un signe de faiblesse. Pour l'écrivain Victor-Lévy Beaulieu,

[I]e désir de comprendre [est] antinomique avec le fondement de toute religion qui s'appuie exclusivement sur l'ignorance pour perdurer. Bienheureux les simples d'esprit car ils verront Dieu! Bienheureux les pauvres car ils seront riches dans le royaume de Dieu! Bienheureux ceux qui sont humbles en cette vie, car ils connaîtront la gloire dans l'au-delà! Deux mille ans à enseigner de telles sornettes, à en marteler les esprits dès l'enfance, à recourir à toutes les menaces pour que la pensée ne fasse pas opposition à cet infantilisme qu'est toute croyance! La religion, cette insulte à l'intelligence, ce déraisonnement¹!

Voilà écrit avec talent et beaucoup de fiel ce que plusieurs, non seulement au Québec mais un peu partout en Occident, pensent du phénomène religieux. Pour le croyant que je suis et qui s'intéresse à la pensée philosophique il y a de quoi être intimidé! Peut-on de nos jours perdre son temps à réfléchir sur ce que plusieurs considèrent comme des sornettes? Avouez, cela manque de sérieux!

Pourtant, ce regard porté sur la religion m'apparaît bien superficiel. Tout ce que l'Église a pu faire subir aux générations qui nous ont précédés, de la mainmise sur l'appareil de l'État jusqu'à la vie régentée de chaque foyer, ne change rien à l'importance que revêt le fait chrétien dans l'histoire de l'humanité occidentale. Sans méconnaître les torts du

¹ Victor-Lévy Beaulieu. *James Joyce, L'Irlande, Le Québec et les mots*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2010 p. 339.

christianisme à travers l'histoire, plusieurs philosophes du XX^e siècle comme, entre autres, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Claude Tresmontant, Nicolas Berdiaev, Paul Ricœur, ont contribué à établir des ponts entre la foi et la raison.

Je persiste également à penser avec le philosophe Maurice Blondel que la raison a sa place au cœur du phénomène religieux. Voici ce que celui-ci écrivait le 20 octobre 1893 au directeur de l'École Normale M. Georges Perrot :

Je me sens davantage exposé à voir mes intentions mal comprises. Cette abstention [l'examen critique de questions concernant le domaine du religieux] [...] me paraît pleine de périls, parce qu'elle laisse en l'absence de toute discussion rationnelle sur des questions qu'on ne peut supprimer, le champ ouvert au conflit violent des passions; aussi au risque d'être attaqué de part et d'autre j'ai souhaité de remédier à cette mutilation volontaire de la pensée humaine. Ces problèmes – que l'on s'est accoutumés chez nous à ne point considérer comme philosophiques parce que, devant le tumulte des intérêts ou des ambitions qui s'y mêlent, les âmes les plus généreuses et les esprits les plus modérés s'en sont détournés avec tristesse ou mépris – j'ai essayé de les aborder avec l'impartialité d'un esprit nouveau [...]. J'ai revendiqué pour la raison, la part de son domaine qu'elle a délaissé².

Tout cela va à l'encontre de la perception qui veut que la religion ne soit qu'une stricte affaire de foi et que la raison ne puisse y trouver une place d'où il lui serait possible d'argumenter en sa faveur, au lieu de se retrouver seule, contemplant de façon extérieure ces choses étranges que sont la foi et ses mystères qu'elle ne saurait pénétrer et qui en somme ne la regarde pas.

Il y a peut-être ici trahison, de la raison comme de la foi. Car comment adhérer librement à la foi sans l'aide de la raison? Et, à l'inverse, comment ne pas comprendre les objections bien légitimes à une telle foi? Refuser de se confronter à celles-ci n'attente-t-il pas à la liberté qui suppose des choix? Le christianisme doit être en mesure de bien se comprendre. Quel genre d'implications l'adhésion religieuse présume-t-elle? Fait-elle de nous des engourdis qui redoutent tout questionnement? Ne peut-elle que susciter le mépris des gens dit raisonnables?

² Maurice Blondel. *Lettres philosophiques*. Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1961, p. 33.

Pour ma part, ma foi chrétienne, si imparfaite soit-elle, ne s'est jamais détachée de cette raison qui cherche un sens à la vie et c'est pourquoi Maurice Blondel m'apparaît si important, ainsi qu'à beaucoup d'autres que ces questions interpellent.

Il y a de cela déjà plusieurs années, j'ai fait la rencontre, tout à fait par hasard – si tant est que le hasard existe – de Maurice Blondel. J'étais alors jeune étudiant en soins infirmiers. Quelques ouvrages de Maurice Blondel, tout comme d'autres tombés dans l'oubli, avaient été mis en vente faute d'intéresser encore une jeunesse surtout soucieuse de réussite sociale. Cette forme de mise à l'index, si je peux m'exprimer ainsi, m'a permis de me procurer les *Carnets intimes* de Blondel qui débutent en 1883 pour se terminer à sa mort en 1949, ainsi que sa correspondance avec le Père Lucien Laberthonnière. Pour une somme dérisoire, ces ouvrages prirent place au sein de ma bibliothèque où ils accumulèrent de la poussière pendant quelques années (que voulez-vous, j'étais très occupé à gagner le pain d'une toute jeune famille). Heureusement, il m'arrivait de forcer la venue d'un temps libre propice à la détente. Ainsi, par un beau soir, je me retrouvai en 1883 en compagnie de Maurice Blondel alors jeune étudiant de vingt-deux ans à l'École Normale supérieure. Quel dépaysement! Je pris tout de suite conscience de l'énorme distance qui nous séparait, lui et moi. Bien sûr, ce n'était encore qu'un sentiment, je n'aurais pu expliquer le pourquoi d'un tel éloignement. Mais j'avais l'impression que plus personne aujourd'hui n'aurait pu tenir un tel discours, ne serait-ce que dans l'intimité d'un journal. Le siècle qui nous séparait justifiait-il à lui seul cette impression? Puis, quelle ne fut pas ma surprise d'apprendre que Maurice Blondel était au cœur de la crise moderniste. Quoi! Maurice Blondel était un moderne, tout comme moi! Mais alors, d'où venait cette impression de distance? J'allais découvrir à l'aide de la pensée de Fernand Dumont ce que cela impliquait d'être moderne et la raison de cette distance. Mais n'anticipons pas.

Maurice Blondel est né le 2 novembre 1861 à Dijon. Dès l'entrée au lycée de Dijon, il est initié à la philosophie de Leibniz et de Maine De Biran. De 1881 à 1885 il est à l'École Normale Supérieure de Paris, puis il enseigne dans différents lycées jusqu'en 1889, alors qu'il se retire pour préparer sa thèse de doctorat en philosophie intitulée *L'Action*, sous-titrée, *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, qu'il défend en 1893. Reçue avec réticence, cette thèse aura des répercussions majeures tant dans les milieux philosophiques que théologiques. À la suite de cet accueil mitigé, il décide d'écrire une lettre sur l'apologétique publiée en 1896 dans les *Annales de philosophie chrétienne*. Cette lettre le plongera au cœur d'une crise qui durera des années et que l'histoire a retenue sous le nom de « crise moderniste », dont nous parlerons plus loin. D'autres écrits suivront pendant cette période trouble qui durera plus d'une vingtaine d'années. Ils sont aujourd'hui regroupés et publiés sous l'appellation de *Premiers Écrits*. Parallèlement aux débats intellectuels souvent âpres dont son œuvre fut l'objet durant la « la crise moderniste », Blondel continuera l'enseignement jusqu'à ce que, en 1927, la cécité et une surdité partielle l'en empêchent. Toutefois, il demeura très actif, réussissant à dicter la trilogie, c'est-à-dire les deux tomes sur *La Pensée*, un sur *L'Être et les êtres*, deux autres tomes sur *L'action* et, pour couronner cet effort, les deux tomes de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*. Maurice Blondel s'éteint à Aix-en Provence le 4 juin 1949. On le surnomme le philosophe d'Aix.

À relire attentivement les *Carnets*, dès la première phrase nous sommes assurés que c'est bel et bien un moderne qui écrit. En date du 24 novembre 1883 : « Je veux. Que toute ma vie réponde et définisse : Je veux³ ». Voilà qui fait bien de Maurice Blondel un moderne, car ici une subjectivité s'affirme. Cette simple petite phrase définit ce que sera l'œuvre de toute une vie. Il est étonnant que, dès l'âge de vingt-deux ans, l'itinéraire philosophique de Blondel soit déjà tout tracé. Mais voilà qu'une seconde phrase explique l'étrangeté que j'ai

³ Maurice Blondel, *Carnets intimes* 1 (1883-1894). Paris. Les Éditions du Cerf, 1961, p. 17.

ressentie lors de ma première lecture, car cette phrase a pour effet de replacer cette subjectivité dans un donné qui la dépasse, qui indique un avènement. Cette phrase, qui est toujours datée du 24 novembre 1883, dit ceci : « [j]e veux vouloir avec Dieu, ce que Dieu veut, comme Dieu veut de moi; je ne sais ce que c'est, mais avec lui je puis tout ce qu'avec moi je ne puis pas⁴ ». N'y a-t-il pas contradiction entre cet aveu d'un infini qui me précède et l'affirmation précédente d'un Je? En fait, tout Blondel est là; un moderne qui s'inscrit dans la tradition, qui l'intègre. Certes, il y a une distinction et une distance entre la modernité et la tradition; mais, pour Blondel il n'y a pas opposition. De même y a-t-il pour lui incommensurabilité entre l'homme et Dieu, mais cela n'empêche pas la rencontre entre les deux. Se voulant à la fois philosophe et croyant catholique, Blondel ne pouvait souffrir la séparation de la foi et de la raison instituée par la philosophie. En effet, la philosophie, de peur de perdre son autonomie, se méfiait de tout ce qui touche au spirituel, au religieux, qu'elle laissait à la théologie, laquelle était elle-même jalouse de son trésor et n'admettait pas que la philosophie en discute. D'ailleurs, tout ce que la théologie opposait aux philosophes qui tentaient un rapprochement avec elle, c'était de la railler faute de connaissances adéquates pour l'affronter sur son propre terrain.

Blondel a voulu faire œuvre d'intégration entre la raison et la Révélation tout en maintenant l'autorité de chacune, il a voulu montrer qu'elles ne sont pas incompatibles. Certains philosophes lui en ont tenu rigueur. Dans une lettre datée du 22 novembre 1893 et adressée à Xavier Léon, fondateur de *La Revue de Métaphysique et de Morale*, il écrit : « [...] on semble considérer que je menace "les droits de la raison", que je me révolte contre le rationalisme moderne en cessant de faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique, que je reviens sur une question vidée, et qu'il n'y a

⁴ *Ibid.*, p. 17.

rien qu'à m'opposer une fin de non-recevoir, par une attitude résolue⁵». Tout au long de la crise moderniste Blondel aura à clarifier sa pensée pour la faire respecter des milieux philosophiques, en même temps qu'il devra lutter contre une menace d'exclusion de l'Église.

Il faut bien le reconnaître, un certain parfum d'une autre époque entoure un penseur comme Maurice Blondel. Tous les débats auxquels il fut confronté et qui lui étaient d'un enjeu vital, nous apparaissent aujourd'hui presque insignifiants. Pourtant, il y va du sens à donner à cette vie, de la destinée de l'homme et du rôle de la raison : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée⁶ »?

Toutes ces questions et ces débats ont eu des répercussions jusqu'en terre française d'Amérique durant la première moitié du vingtième siècle. Fernand Dumont est l'un de ceux qui en ont le plus fortement ressenti les secousses, tant dans son être intime que dans sa vie sociale. Ainsi est-il amené à s'intéresser à la crise moderniste et à la pensée blondélienne. La lecture qu'il fait de cette crise où Blondel se débat lui fait jeter un regard neuf et original sur la culture du Québec. Selon son aveu même, il apprend de Blondel que la philosophie « s'achève par un appel auquel elle ne saurait répondre elle-même [...]. La recherche alertant la personne toute entière, l'aventure radicale à laquelle elle parvient ne saurait être comblée par le jeu des concepts⁷ ». Ce que Fernand Dumont retient d'essentiel chez Blondel c'est qu'il « l'aura averti que l'intelligence elle-même en plein exercice de son pouvoir dénonce des conclusions qui seraient son œuvre exclusive⁸ ». En effet, dans *L'Action* de 1893 nous pouvons lire ceci :

⁵ Maurice Blondel, *Lettres philosophiques, op.cit.*, p. 38.

⁶ Maurice Blondel, *L'Action* (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, PUF, 1950, p. VII. C'est là la toute première ligne de *L'Action*, l'œuvre capitale de Maurice Blondel.

⁷ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, mémoires, Québec, Éd. Boréal, 1997, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 66.

Qu'importent en effet toutes les idoles plus ou moins épurées que l'intelligence humaine réussit à se proposer? Ce n'est point toujours parce qu'on donnera de l'être une formule plus exacte qu'on le possèdera mieux en soi. Et peut-être vaut-il mieux, peut-être même faut-il le poursuivre toujours sans prétendre l'avoir trouvé pour ne point cesser de l'atteindre en cessant de le chercher⁹.

Dumont, qui avait fait l'expérience de l'absence de Dieu¹⁰, d'un « néant [qui] représente l'aspect terrible de toute sortie de l'explication¹¹ », ne pouvait qu'être sensible à la pensée blondélienne. Dumont s'accordait également avec cette dernière en ceci que « la foi ne doit pas seulement se justifier envers la raison, elle est ouverture de celle-ci et en ce sens elle correspond à la logique même de l'expérience humaine¹² ». Il n'y a donc pas lieu, comme l'exprime lui-même Blondel, que la philosophie délaisse ce domaine puisque « la foi n'est pas muette [...]. Elle ne diffère pas des autres expériences de nos vies dont celle de l'amour, de l'amitié, qui lui ressemblent au plus près¹³ ».

Fernand Dumont est né à Montmorency en 1927. Défiant un destin tout tracé d'ouvrier, il réussit à faire des études en sociologie à l'Université Laval d'où il sort, en 1952, avec un mémoire de maîtrise intitulé « L'Institution juridique ». De 1953 à 1954, il est à Paris à l'École des Hautes Études ainsi qu'à la Sorbonne. En 1966, il soutient sa thèse de doctorat à la Sorbonne. En 1987, il soutiendra une autre thèse de doctorat en théologie à l'Université Laval. Fernand Dumont enseigne durant toute sa carrière la sociologie à l'Université Laval, avec plusieurs séjours d'enseignement dans d'autres universités. Il occupe de nombreux postes de direction, fonde en 1960, avec Jean-Charles Falardeau et Yves Martin, la revue *Recherches sociographiques*. Il publie de nombreux ouvrages sociologiques, philosophiques et théologiques ainsi que des recueils de poésie. Il est de plus un homme engagé dans la communauté politique et spirituelle.

⁹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, *op.cit.*, p. 340.

¹⁰ Fernand Dumont. *Récit d'une émigration*, mémoire, *op.cit.*, p. 47.

¹¹ André Désilets, *Léon Chestov, des paradoxes de la philosophie*, Québec, Éd. Du Beffroi, 1984, p. 184-185.

¹² Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*. Essai sur la situation du théologien, Québec, Éd. Fides, Coll. « Héritage et projet ». 1987, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

Dans ce mémoire, j'établis un lien profond entre Fernand Dumont et Maurice Blondel. Leurs œuvres ne sauraient être détachées de la vie qu'ils ont menée. Pourquoi? Parce que le christianisme informe la pensée de Blondel et de Dumont. Les interrogations que pose la culture contemporaine ne peuvent laisser indifférent le penseur chrétien surtout si ce dernier s'est donné pour objectif de penser la société, la culture, ou la destinée humaine. Ainsi il me semble difficile d'exclure la pensée de Blondel et de Dumont de leurs propres expériences de vie. L'évolution de la culture vers la modernité module nos vies et heurte de plein fouet toute référence à une forme de tradition comme l'est le christianisme dans notre société. C'est d'ailleurs le point de départ de toute la réflexion de Fernand Dumont. « À ceux qu'ont agacés mes rappels épisodiques de Montmorency, je dois avouer une faute encore plus grave encore : même mes livres théoriques ne parlent pas d'autre chose. Les questions qui m'ont occupé, de l'épistémologie à la sociologie de la connaissance et de la culture, n'ont pas d'autre foyer¹⁴ ». Dumont ici, nous parle de culture. En effet, la culture est beaucoup plus que simple production d'œuvres d'art, elle est le milieu dans lequel nous vivons, elle est le *lieu de l'homme*, une mémoire. Depuis ses jeunes années à Montmorency jusqu'à la plus haute fonction universitaire qui ouvre sur un plus vaste horizon, c'est la société québécoise en train de se modifier qui interpelle Dumont. Les intentions de Blondel n'étaient-elles pas également dirigées vers une solution concernant une modification de son milieu? Ne pouvant plus donner raison de sa propre croyance dans ce milieu universitaire « pénétré d'idéalisme, de rationalisme ou de dilettantisme¹⁵ », Blondel cherche une solution. Dans une préface qu'il rédige en 1927 pour une réédition de sa thèse *L'Action*, Blondel tient à clarifier le but qu'il s'était fixé au départ. « Mon intention originelle a été de constituer une philosophie à la fois

¹⁴ Fernand Dumont. *Un témoin de l'homme*, Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Montréal, Éditions l'Hexagone, 1995, p. 39.

¹⁵ Maurice Blondel. « Textes préparés en vue de la réédition de 'L'Action' », dans *Études Blondéliennes*, Fascicule I, dirigé par Jacques Paliard et Paul Archambault, Paris, PUF, 1951, p. 7.

autonome et telle néanmoins que du point de vue rationnel elle réponde spontanément aux exigences les plus précises et les plus rigoureuses du catholicisme¹⁶».

C'est une culture traditionnelle imprégnée du christianisme qui se modifie sous le regard de Blondel et de Dumont. Profondément croyants, c'est dans leur propre vie qu'ils en ressentent une blessure. L'importance d'événements qui convergent tous vers la sortie du monde clos, traditionnel, où le sens est donné, créera une fracture telle, que Dumont parle d'émigration. C'est d'ailleurs dans *Récit d'une émigration* que Dumont nous dévoile son attachement à Blondel. Nous pourrions presque dire que le lien qui les unit est une histoire de blessure.

Voilà le but que je me suis fixé pour ce présent travail : démontrer que c'est non seulement la pensée de Blondel qui influença Dumont, mais la vie de chacun qui se débat au milieu d'une culture en transformation. C'est pourquoi, pour mieux cerner qui était Blondel, j'ai puisé non seulement dans les ouvrages techniques comme *L'Action* de 1893 et *Les premiers écrits*, mais également dans les *Carnets intimes* et les nombreuses correspondances où l'on peut sentir tout le drame de cette vie où les conflits, la maladie, et les doutes quant à la valeur de sa pensée ont été son quotidien. Chez Fernand Dumont, outre ses ouvrages techniques, *Récit d'une émigration* ainsi que sa poésie seront précieux pour comprendre l'homme marqué par la modernité et les défis qu'elle nous impose.

Fernand Dumont porte une attention particulière à la crise moderniste dans laquelle se débat Maurice Blondel. Il m'a semblé important de mieux comprendre les problèmes qui la concernent, c'est pourquoi j'y consacre les deux premiers chapitres. Le premier tente d'une façon très sommaire, de remonter à la source de cette crise, du débat millénaire et toujours recommencé entre la raison et la foi. C'est un bref rappel de l'histoire de la philosophie ayant

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

mené à cette crise. Nous verrons pourquoi à partir de Guillaume d'Occam, de Martin Luther, et d'Emmanuel Kant, une nouvelle compréhension de la raison et de la foi culmine à la fin du XIX^e siècle vers cette crise moderniste.

Ensuite, au second chapitre, j'aborderai la crise elle-même avec ses principaux acteurs. Je traiterai de la réception de l'ouvrage d'Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, par Blondel et les autorités religieuses, puis de la parution en 1907 de l'encyclique *Pascendi* du pape Pie X, qui a peut-être pour seul mérite de condenser tout ce que l'époque contient de ferment de changement. C'est une réplique cinglante contre le modernisme. Blondel n'est pas épargné, il devra vivre dans l'inquiétude d'une éventuelle mise à l'index. Je terminerai ce chapitre par la lecture culturelle que Dumont nous propose de cette crise dans *Pour une conversion de la pensée chrétienne*.

Le troisième chapitre aborde la pensée blondélienne comme chemin vers une réconciliation de la foi et de la raison qui respecte leur autonomie et leur compétence. J'insisterai sur la mise en place des étapes privilégiant la réintégration du religieux au sein de la critique philosophique par l'entremise d'une analyse de *l'Action*. Blondel crée une brèche dans cette raison qui a la prétention de se suffire à elle-même. Je tenterai d'esquisser un large tableau d'une volonté toujours insatisfaite de ce qu'elle accomplit. Et pour terminer ce chapitre, des réactions tant philosophiques que théologiques aux thèses de Blondel, le plongeant ainsi au cœur de la crise moderniste.

Le dernier chapitre vise à explorer l'univers de la pensée dumontienne pour en faire ressortir les points de similitude contextuels et intellectuels avec Blondel. Un lien sera ainsi établi entre la crise moderniste et la crise existentielle (absence de Dieu, néant) et culturelle (tradition/modernité, révolution tranquille) que vit Dumont. La crise intérieure le prépare à accueillir les éléments de la crise moderniste et lui permet le contact avec la pensée

blondélienne. Bien que Dumont privilégie une lecture culturelle de la crise moderniste, il apprendra de Blondel que le sens et le religieux peuvent être objets d'études et de critiques. Dumont intègre l'idée blondélienne d'insuffisance comme aboutissement d'une raison menée à son terme. Pour Blondel, la raison nous dirige vers le surnaturel, *l'Unique nécessaire*, comme option. Chez Dumont, l'impossibilité de se donner à soi-même un sens conduit à la *Transcendance sans nom*. Ce que Dumont retient de Blondel, c'est-à-dire la remise en cause des conclusions que la raison se donne à elle-même, lui permet de découvrir de nouvelles avenues pour penser la culture (culture première, culture seconde).

Tout comme Blondel qui tient à construire des ponts entre la raison et la foi par l'entremise de *L'Action*, Dumont cherche également à protéger les liens fragiles entre la culture traditionnelle et la modernité. Tous les deux craignent un amoindrissement, pour l'un, de la philosophie, et pour l'autre, de la culture si les liens sont définitivement rompus.

Pourquoi m'intéresser à ce qui semble un passé révolu? Ma venue en philosophie, bien qu'elle ait peut-être l'apparence du dilettantisme, a tout le sérieux d'une recherche profonde du sens de l'existence. Je comprends mieux aujourd'hui que ce ne sont guère les réponses qui importent – car la philosophie peut-elle avoir cette prétention? – mais bien la qualité du questionnement. Bien sûr, des réponses sont utiles mais elles demeurent partielles, toujours ouvertes sur le sens qu'elles ne peuvent que poser. C'est pourquoi Blondel et Dumont m'intéressent tant. Le fait qu'ils soient tous les deux croyants n'est sans doute pas indifférent; étant moi-même chrétien, je trouve naturel d'approfondir l'univers de deux penseurs chrétiens.

Les œuvres de Blondel et de Dumont sont-elles une insulte à l'intelligence parce qu'elles sont le fait de deux penseurs chrétiens? Nous pouvons être en désaccord avec Blondel et Dumont et discuter leurs thèses, mais il serait difficile de trouver à l'intérieur de

leurs œuvres respectives des propos irrationnels du fait qu'ils sont d'inspiration chrétienne. Mais voilà, nous sommes des modernes et la modernité se traduit par une rupture ou du moins une distance entre ce sens qui nous est donné de l'extérieur et ce sens que tout un chacun doit trouver pour lui-même. « Une civilisation qui renie ses attaches au passé se voue au déclin et à la mort¹⁷ ». La modernité n'a-t-elle que cette issue? Ne peut-on trouver quelques compromis sans avoir à nier toute tradition ou toute modernité? Blondel et Dumont se situent dans cet effort d'intégrer ce qu'il y a de positif à s'affranchir en tant qu'individu tout en intégrant ce que la tradition nous offre comme élan, tremplin vers un avenir qui a du sens. Pour nos deux penseurs, le néant n'est pas une option viable, le sens nous est donné et l'homme a une destinée.

¹⁷ Jean Renaud, *La quête antimoderne*. Québec, Éd. Du Beffroi, 1985, p. 116.

Chapitre 1

À la source de la crise moderniste

La communauté de culture chrétienne, surtout catholique, fut confrontée à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e à une grave crise qui a mis à mal ses fondements religieux et philosophiques. C'est ce que l'on appelle la « crise moderniste ». Un peu malgré lui, Maurice Blondel fut entraîné dans cette crise en voulant contribuer à trouver des solutions au défi que posaient les nouvelles approches philosophiques à la pensée chrétienne.

Lorsque, en 1883, dans les heures de liberté que laissait à ma réflexion la seconde année de l'École Normale, je me suis promis de prendre comme titre et sujet de ma thèse *L'Action*, quelle était mon inspiration principale, et contre qui ma pensée voulait-elle se tendre et se déterminer? Nulle hésitation ni ambiguïté : je souhaitais justifier l'attitude intellectuelle du catholique croyant et pratiquant, dans un milieu pénétré d'idéalisme, de rationalisme ou de dilettantisme, pour moi *l'action*, c'était l'antidote de l'esthétisme renanien, du formalisme kantien, du symbolisme néo-chrétien¹⁸.

Loin d'être circonscrite à une époque et à un lieu, cette crise eut des répercussions bien au-delà des frontières de l'Europe. C'est ce dont témoigne Fernand Dumont dans *Récit d'une émigration* :

Au cours classique, l'enseignement de la religion faisait partie du programme à tous les niveaux. En classe de philosophie, il était couronné par l'apologétique, discipline censée démontrer la crédibilité du christianisme [...]. Or, pour ce cours nous disposions d'un manuel que le professeur n'utilisait guère. L'auteur, un certain abbé Boulanger était français, il s'attardait à la crise *moderniste* du début du siècle [...]. Parmi les auteurs dont parlait l'abbé Boulanger dans son livre, Maurice Blondel occupait une place à part. Philosophe chrétien, il avait poursuivi en pleine crise moderniste sa libre recherche malgré les soupçons et les dénonciations¹⁹.

Voilà comment s'établit le lien entre Fernand Dumont et Maurice Blondel. Mais plus encore, c'est cette crise elle-même qui fut déterminante, poursuivons le texte de Dumont ;

En évoquant la crise moderniste, l'abbé Boulanger m'a donc conduit à Maurice Blondel. En retour, Blondel m'a ramené à la crise moderniste. Je me rendais compte que mes interrogations sur la foi qui remontaient à l'aube de mon adolescence, si elles n'étaient pas étrangères à ma psychologie personnelle, n'étaient pas sans lien avec une remise en cause du christianisme depuis des siècles qui atteignait de nos jours sa phase la plus aiguë. Drame de culture, encore. Justement dans l'après-guerre,

¹⁸ Maurice Blondel, « Textes préparés en vue de la réédition de "L'Action" », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 7.

¹⁹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 64-65.

se manifestait au grand jour un renouveau de la pensée chrétienne dont Blondel et d'autres avaient été les précurseurs²⁰.

Cette crise fut, en somme, l'aboutissement de cette remise en cause qui, comme l'affirme Fernand Dumont, couvait depuis des siècles. Il n'est, bien sûr, pas le seul à faire ce constat. Claude Tresmontant, dans un ouvrage qu'il consacre à cette crise est du même avis, et c'est ce que nous constaterons plus loin. Mais que vient faire la philosophie avec une crise, qui, à première vue, ne semble concerner que le phénomène religieux? Il faut comprendre que le christianisme suppose, dans son essence même, une ontologie, une métaphysique, une anthropologie, bref une structure qui n'est pas nécessairement conciliable avec toute forme de pensée philosophique. La crise fut justement déclenchée parce que certains éléments, tout à fait incompatibles avec l'orthodoxie de la pensée chrétienne, y faisaient intrusion par l'entremise de penseurs, catholiques, ce qui risquait de faire s'effondrer les bases même du christianisme. C'est ainsi que la pensée de Maurice Blondel fut perçue, à tort ou à raison, par les hautes autorités ecclésiales comme pouvant déstabiliser la structure du christianisme. Nous y reviendrons. Mais avant d'examiner la crise en elle-même et la part qu'y a prise Blondel, il importe d'en comprendre la source. Pour m'aider à y voir plus clair, j'ai consulté les ouvrages suivants : *La crise moderniste* de Claude Tresmontant, *La philosophie du Moyen Âge* d'Émile Bréhier, ainsi que *La philosophie au Moyen Âge* d'Étienne Gilson.

Claude Tresmontant constate une première brèche dans l'orthodoxie de la pensée chrétienne dès le Moyen Âge :

Une première secousse, une première crise, à cet égard, semble se produire, à notre connaissance, au quatorzième siècle, avec le franciscain Guillaume d'Occam (né vers 1250, mort autour de 1350). Celui-ci, élabore une théorie de la connaissance telle que la certitude de l'existence de Dieu ne peut plus être une connaissance rationnelle, philosophique ou métaphysique. En fait, il ne s'agit plus à proprement parler d'une connaissance. Il s'agit d'un acte de foi²¹.

²⁰ *Ibid.*, p.67.

²¹ Claude Tresmontant, *La crise moderniste*, Seuil, Paris, 1979, p. 93.

Après la lecture de cet extrait, j'ai cherché à comprendre quelles étaient les relations entre la foi et la raison au Moyen Âge et le parcours qui mena à la rupture moderne.

Toute la philosophie du Moyen Âge est travaillée par le problème du rapport entre la foi et la raison, laquelle « s'impose à la réflexion chrétienne [...] où il y a une volonté de joindre la logique et la théologie, la sagesse antique et la morale chrétienne²² ». Il n'y avait rien là de très nouveau. En effet, les premières communautés chrétiennes qui accueillèrent de plus en plus en leur sein des convertis d'origine grecque eurent l'occasion à maintes reprises d'en découdre avec une pensée philosophique qui leur était étrangère. Certains Pères de l'Église la rejetèrent tout simplement, d'autres par contre réussirent à en intégrer certains éléments dans la pensée chrétienne naissante. C'est ainsi que les Pères de l'Église prirent de plus en plus conscience de ce qu'impliquait le christianisme dans la conception de l'humain et de l'univers qui nous entoure. Ensemble, évoluèrent deux domaines qu'on avait du mal encore à bien distinguer, la foi et la raison. C'est ainsi que le Moyen Âge nous donna les plus grands penseurs de ces deux domaines intégrés. La rationalité, prenant de plus en plus d'assurance dans ses constructions logiques, vit des penseurs comme Pierre Abélard confronter cette dernière avec les dogmes de l'Église défendus pour leur part par saint Bernard de Clairvaux. Cela donna lieu à de déchirants débats au cœur de la chrétienté. Toutefois, il ne faudrait pas conclure à une remise en question des dogmes. En effet, Abélard ne cherche que l'accord de la foi et de la raison. Émile Bréhier nous rappelle : « qu'un caractère foncier et presque inexprimable de la pensée médiévale consiste en un effort puissant et douloureux pour donner à nos facultés naturelles leur sens dans la vie surnaturelle²³ ». D'ailleurs, les débats douloureux entre saint Bernard et Abélard appartiennent à une époque où l'on n'arrive pas à bien distinguer le raisonnement qui appartient à la foi et qui concerne la théologie de celui qui est d'ordre strictement philosophique. La découverte de

²² Émile Bréhier. *La philosophie du Moyen-âge*, éd. Albin Michel, Paris, 1949, p.3.

²³ *Ibid.*, p. 11.

l'œuvre d'Aristote aux XII^e et XIII^e siècles, surtout de sa métaphysique, va contribuer à bien marquer les différences entre les deux disciplines. En effet, c'est à l'intérieur de la métaphysique d'Aristote que se déploie une pensée où la raison seule est en cause, où le cadre religieux est absent. On prend alors conscience qu'un raisonnement affranchi de tout dogme est possible. L'œuvre aristotélicienne se place désormais face à la Révélation. C'est un défi pour le christianisme, et ce défi sera relevé dans un premier temps, par Albert Le Grand et ensuite par Thomas d'Aquin qui arriveront à distinguer le domaine propre à chacune des deux disciplines que sont la philosophie et la théologie. Dans ces conditions, la philosophie est-elle avantagée au détriment de la théologie? Non, la Révélation a toujours gain de cause, car c'est elle qui détient « la Vérité ». Si la conclusion d'un raisonnement va à l'encontre de la « vérité » révélée c'est que le raisonnement est fautif, il faut donc recommencer afin d'arriver aux vérités contenues dans la Bible. À défaut d'y réussir, les humains se retrouvent face à un mystère qui dépasse leur entendement, et c'est alors que la théologie prend le relais et confirme sa supériorité sur la philosophie. Mais certains philosophes n'admettront pas cette servilité de la philosophie. C'est le cas de Siger De Brabant et de Boèce De Dacie qui « romp[ront] délibérément les liens qui depuis le deuxième siècle après Jésus-Christ uni[ssent] philosophie et théologie et se réclam[eront] exclusivement de la première pour tout ce qui relève de la pure raison²⁴ ». C'est comme le souligne Étienne Gilson le début d'une rupture définitive, « il ne s'agissait pas là d'un simple incident puisque le divorce de la philosophie et de la théologie devait être consommé au quatorzième siècle par l'interdiction faite aux maîtres de la Faculté des Arts d'enseigner aucune matière relative à la théologie²⁵ ». Toutefois cette rupture ne signifie pas encore une réelle opposition, les revendications de la philosophie en faveur d'une plus grande autonomie ne pouvaient rivaliser avec les « vérités » avec lesquelles jonglait la théologie. Quoi qu'il en soit, la

²⁴ Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-âge* (Des origines patristiques à la fin du quinzième siècle), éd. Payot, Paris, 1962, p. 589.

²⁵ *Ibid.*, p. 589.

supériorité d'une certaine théologie appuyée par la métaphysique n'allait pas tarder à être ébranlée par la nouvelle pensée philosophique du franciscain Guillaume d'Occam : « le nominalisme ».

Guillaume D'Occam (fin du XIII^e s.-1349 ou 1350)

Par cette nouvelle théorie, Guillaume d'Occam se trouve à débarrasser la connaissance humaine de toute superstructure métaphysique, il la laisse dans le pur donné intuitivement connu et il la prive de toute relation avec la foi. « L'ordre de l'univers n'existera pas dans les choses, mais dans notre esprit²⁶ ». Voilà qui met un voile sur les possibilités d'arriver à la connaissance de Dieu par la contemplation et l'analyse de sa création car pour Occam, bien « qu'il ne nie pas le principe de causalité et sa valeur, il nie que nous puissions connaître en un être une puissance active, c'est-à-dire quelque chose qui en lui se réfère à un être autre que lui, la connaissance d'un être se termine à lui-même²⁷ ». Pour arriver à une telle conclusion, les questions fondamentales que se pose Guillaume d'Occam sont celles-ci : est-il possible d'appuyer le dogme sur la philosophie et qu'est-ce qui nous permet de considérer quelque chose comme étant évident? La philosophie, pour Occam, se restreint au domaine de l'évidence. Guillaume d'Occam entend démontrer, par l'entremise de l'analyse des propositions, qu'une connaissance est possible, mais que cette dernière est restreinte à la connaissance intuitive, c'est-à-dire immédiate, actuelle, la seule capable de nous donner accès au réel composé seulement d'individus. « Si l'on veut une proposition qui nous garantisse à la fois sa vérité et la réalité de ce qu'elle affirme, il nous faut une évidence immédiate non plus simplement abstraite, mais intuitive²⁸ ». Pour Occam, il faut que les termes à l'intérieur d'une proposition nous renvoient à la chose elle-même et cette dernière

²⁶ Émile Bréhier. *La philosophie du Moyen-âge, op.cit.*, p. 401.

²⁷ *Ibid.*, p. 405.

²⁸ Étienne Gilson. *La philosophie au Moyen-âge, op.cit.*, p.640-641.

est toujours particulière. Les universaux n'existent que dans la connaissance abstraite et nous privent de la certitude de leur existence, puisque nous ne pouvons en faire l'expérience immédiatement. Le lien entre connaissance intuitive et expérimentale est très important :

La connaissance intuitive est celle par laquelle nous savons qu'une chose est, quand elle est, et qu'elle n'est pas, quand elle n'est pas. Il résulte de là que la connaissance sensible est la seule certaine lorsqu'il s'agit d'atteindre des existences. Si je vois un corps blanc, cette seule intuition me permet immédiatement d'établir un lien évident entre ces deux termes et d'affirmer cette vérité : ce corps est blanc. La connaissance intuitive telle que nous la définissons est donc le point de départ de la connaissance expérimentale. [...] mieux encore, elle est la connaissance expérimentale elle-même et c'est elle qui nous permet de formuler ensuite par une généralisation de la connaissance particulière ces propositions universelles qui sont les principes de l'art et de la science²⁹.

Si le savoir se restreint à quelque chose dont nous pouvons faire l'expérience, il est difficile de poser un au-delà de cette chose elle-même, une cause qui nous serait accessible immédiatement.

Car aucune raison ne peut démontrer la nécessité d'une cause dont l'expérience ne nous apprend pas la réalité. Lorsqu'une cause est vraiment nécessaire à la production d'un objet donné, cette cause doit être, elle aussi, nécessairement donnée, et l'expérience suffit alors à nous la faire connaître. Si au contraire l'effet est donné sans que l'expérience nous permette de déceler la cause qu'on lui assigne, c'est que cette cause n'est pas véritablement nécessaire, et aucun raisonnement du monde ne pourrait en établir la nécessité³⁰.

Le christianisme perd ainsi une des premières assises, celle qui lui permettait de penser le monde en vue de l'acheminer vers Dieu.

Car la beauté des créatures conduit par analogie à contempler leur Créateur. Cependant ces hommes méritent un moindre blâme : peut-être ne s'égarèrent-ils que dans leur façon de chercher Dieu et de vouloir le trouver. Plongés dans ses œuvres, ils scrutent et ils cèdent alors à l'apparence, car il est beau le spectacle du monde ! Toutefois, même eux ne sont pas excusables pour autant. S'ils sont devenus assez savants pour pouvoir conjecturer le cours éternel des choses, comment n'ont-ils pas découvert auparavant le Maître de celle-ci³¹ ?

La pensée d'Occam est une véritable révolution parce qu'elle limite le pouvoir de la raison et inflige une grave blessure à la métaphysique qui se voulait une démonstration raisonnable des vérités théologiques.

²⁹ Gilson citant Occam, *Ibid.*, p. 641.

³⁰ *Ibid.*, p. 648.

³¹ *La Bible* TOB, Sagesse (13, 5-9).

Martin Luther (1483-1546)

Une autre grande blessure sera portée à une pensée primordiale du catholicisme qui est « le devoir d'admettre qu'il est possible à la raison d'acquérir une certaine connaissance de Dieu³² ». Les Pères de l'Église ainsi que les philosophes du Moyen Âge se référaient toujours aux versets 14 et 15 du chapitre 2 de la lettre de saint Paul aux Romains :

Quand des païens sans avoir la loi font naturellement ce qu'ordonne la loi ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur, leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent.

Martin Luther viendra rompre ce lien entre la raison et la possibilité qu'a cette dernière d'atteindre la connaissance du divin. Mais, contrairement à Guillaume d'Occam, l'argument invoqué par Luther est d'ordre purement théologique. En effet, celui-ci s'appuie sur une interprétation du péché originel. Le péché est une transgression de la loi divine. En ce qui concerne le péché dit originel, c'est cette transgression faite par Adam qui atteint tous les humains dans le temps : « [l]e péché originel est toujours en nous ineffaçable, il nous a rendu radicalement mauvais, corrompu dans l'essence même de notre nature³³ ». La conception qu'il se fait de la nature déchue de l'homme affecte de façon irrémédiable notre raison. Dans ces circonstances, l'humain est dans l'incapacité d'atteindre le divin, la raison humaine n'étant que « *la putain du diable* » ; il en résulte forcément, non seulement une dissociation mortelle entre la « foi » et la « raison », mais une opposition violente entre la foi et la raison³⁴ ». C'est ainsi que l'accord tant souhaité entre la raison et la foi qui prévalait pendant tout le Moyen Âge reçoit son coup mortel, car la foi se retrouve seule sans support autre que celui que Dieu veut bien accorder à sa créature déchue. Il ne reste plus qu'à s'en remettre au Christ. « En définitive, c'est à l'homme d'espérer sa rédemption lui-même, en se forçant à

³² Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, op.cit., p. 13.

³³ Jacques Maritain, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Paris éd. Plon 1925, p. 12.

³⁴ Claude Tresmontant, *La crise moderniste*, op.cit., p. 94.

une confiance éperdue en Christ³⁵ ». Selon Tresmontant, la conséquence de ce schisme c'est « l'irrationalisme en matière religieuse qui a pris des formes cliniquement hystériques. C'est un nouveau dogme parmi ceux qui font l'opinion que le christianisme n'a rien à voir avec la raison et que la foi est autre chose que l'intelligence³⁶ ».

Emmanuel Kant (1724-1804)

Plus près de l'éclatement de la crise, un autre grand philosophe, Emmanuel Kant, allait jeter les bases d'un système tout aussi incompatible avec le christianisme et qui allait avoir une influence considérable chez les penseurs du dix-neuvième siècle, mais également chez les penseurs contemporains.

Les héros de la crise moderniste sont nés, ont été formés dans un milieu intellectuel, ils ont respiré un air, ils ont baigné dans une atmosphère, qui sont ceux de la fin du dix-neuvième siècle. Qui commandait, du point de vue intellectuel, en cette fin du dix-neuvième siècle? Qui donnait le ton? Quel était le système de référence dans lequel l'intelligence se mouvait tout naturellement? C'était bien entendu Kant, les maîtres de l'idéalisme allemand, et tout particulièrement Hegel, le positivisme d'Auguste Comte, le scientisme matérialiste d'une armée de savants pour qui le matérialisme était le dogme incontesté et incontestable³⁷.

Claude Tresmontant nous rappelle que « l'orthodoxie, c'est-à-dire la pensée de l'Église, présuppose, implique, requiert une certaine théorie de la connaissance, une certaine théorie de la raison humaine. N'importe quelle théorie de la connaissance n'est pas compatible avec la théologie chrétienne orthodoxe, que cela plaise ou non³⁸ ». À ce problème kantien Tresmontant consacre un court chapitre où il tente de démontrer que la philosophie de la connaissance de Kant est incompatible avec les fondements du christianisme. Lorsqu'il est admis que la pensée chrétienne comporte, sans que ce soit explicite, tout un système philosophique, nous sommes en droit de questionner tout apport extérieur qui risque de modifier de façon durable et peut-être définitive les fondements de la croyance. Autrefois, c'est ce que les Pères de l'Église ont entrepris avec les conceptions grecques. Ils se rendent

³⁵ Jacques Maritain, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, op.cit.*, p. 25.

³⁶ Claude Tresmontant, *La crise moderniste, op.cit.*, p. 95.

³⁷ *Ibid.*, p. 230.

³⁸ *Ibid.*, p. 259.

compte très tôt que les thèmes communs à la pensée conceptuelle léguée par les Grecs, sont présents à l'intérieur de la Révélation. En effet, des concepts tels que matière, être, absolu, temps, éternité, contingence, nécessité, corps et âme, sans être explicites comme dans les œuvres de Platon ou d'Aristote, se retrouvent dans la Révélation. Très tôt, les Pères de l'Église y perçoivent les risques associés à certaines conceptions telles que celle de la matière éternelle confrontée à l'idée de création que l'on retrouve dans la tradition hébraïque. Admettre la création, c'est supposer que le monde n'a pas toujours existé, qu'il n'est pas éternel, qu'il y a un commencement, une fin, bref que l'histoire a un sens qui se déploie dans le temps. Cet exemple nous permet de comprendre qu'il n'est pas besoin que les concepts soient explicités pour être présents dans la Révélation qui pourtant les contient. Ces notions philosophiques d'une très grande valeur, ne serait-ce que parce qu'elles forcent la réflexion, ont permis tranquillement, au fil des siècles, par une confrontation inévitable avec les Écritures, l'émergence d'une pensée que l'on peut qualifier de chrétienne. Cette pensée chrétienne, redevable des dogmes qui la soutiennent, est dans une position de toujours devoir questionner tout apport extérieur. C'est ce que des philosophes chrétiens n'ont pas manqué de faire avec l'œuvre de Kant, surtout que la pensée très puissante de ce dernier commençait à pénétrer les milieux intellectuels catholiques, non sans conséquence et parfois même à leur insu.

Pour Kant, « la connaissance est l'œuvre conjointe de l'expérience et de la raison³⁹ ». Il n'y a rien là qui contredise Aristote ou bien Thomas d'Aquin, qui auraient sans doute approuvé. Mais où le système kantien diffère, c'est que cette expérience est le fruit de notre entendement. En effet, l'expérience « élabore la matière brute des sensations⁴⁰ ». Cette fameuse matière brute suppose que le monde auquel nos sens ont accès n'est pas « informé », c'est le sujet, avec l'aide de l'entendement qui construit l'information. La nature qui nous

³⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 260.

entoure devient donc synonyme de chaos. Selon Tresmontant, Kant adhère à « un vieux présupposé matérialiste, celui qui est inhérent à la cosmologie des atomistes, à savoir que le chaos originel est premier⁴¹ ». De plus, le terme expérience employé par Kant semble signifier à la fois « cette matière brute sans l'information, et la matière brute fournie par les sens avec l'information fournie par le sujet connaissant⁴² ». « Le présupposé est double : à savoir que la nature par elle-même ne contient pas d'information, et que c'est l'intelligence humaine qui la fournit⁴³ ». La pensée chrétienne peut difficilement intégrer ce dernier présupposé puisqu'elle affirme qu'une connaissance de l'univers est possible dans la mesure où celui-ci est informé avant même qu'intervienne notre entendement. Dans un tel univers, il devient possible de questionner la source de cette information, de remonter à sa cause. C'est ainsi, par exemple, que le christianisme a été en mesure d'intégrer en bonne partie l'aristotélisme. Mais en ce qui concerne le kantisme, qui peut nous assurer que c'est nous qui introduisons l'ordre dans l'univers dans lequel nous vivons? Tresmontant cite Étienne Gilson : « en un sens le kantisme consiste à attribuer à la pensée de l'homme la fonction créatrice d'intelligibilité que le Moyen-Âge réservait à Dieu⁴⁴ ».

Tout au long de sa vie, Kant s'est intéressé à la métaphysique. Selon le commentateur Joël Wilfert, « [l]a métaphysique pour peu qu'elle soit accompagnée comme son ombre par une dialectique, c'est-à-dire d'une prophylaxie qui inhibera l'apparence transcendantale demeure la véritable philosophie⁴⁵ ». Kant s'est donné comme tâche non pas d'éliminer la métaphysique, mais d'en faire une véritable science libérée d'un amalgame « d'hypothèses qui ne vaudront pas plus qu'une opinion raisonnable⁴⁶ », car c'est un besoin propre à la raison

⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴² *Ibid.*, p. 261.

⁴³ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁵ Joël Wilfert, *Kant*, Paris, Ellipses/Edition marketing S.A., 1999, p. 60.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

que d'aller au-delà d'une connaissance certaine, mais c'est également un piège, puisqu'elle a la capacité de construire un monde suprasensible sans assise dans la réalité.

Cette illusion, interne à la Raison, conséquence fâcheuse de son besoin sera au principe de la construction d'une « science » métaphysique dogmatique, « science pure *a priori* à partir du simple concept », historiquement donnée mais qui n'a jamais abouti à autre chose qu'à un *Kampfplatz* où se sont affrontés, sans jamais pouvoir l'emporter, les plus grands philosophes⁴⁷.

Mais est-ce seulement ainsi que se présente la métaphysique? Dans ce domaine, il a subi l'influence de Christian Wolff, et s'est imaginé que c'était la seule métaphysique possible et c'est ce qui explique sa critique célèbre. En effet, dans l'œuvre de Wolff il est à noter, « que nulle part, sans doute, la perte de sens du réel n'est aussi évidente que dans cette construction apriori, sans assise dans l'expérience⁴⁸ ». La métaphysique pour Kant devient donc synonyme de raison pure, c'est-à-dire, jonglerie de concepts que la raison s'est elle-même forgés.

La pensée chrétienne peut également faire le reproche à Kant d'avoir réduit le christianisme à n'être qu'une morale. Kant semble avoir ignoré, selon Tresmontant, la finalité du christianisme, qui concerne la destinée surnaturelle de l'humain, et qui va bien au-delà d'une simple morale. En effet, cette dernière n'a pas besoin du christianisme pour être édifiée, même si, effectivement, nous retrouvons une éthique chrétienne.

Avec l'influence kantienne dans les milieux intellectuels, avec le positivisme et le scientisme matérialiste qui règnent au dix-neuvième siècle, tout est en place pour qu'éclate la crise moderniste que nous allons maintenant aborder.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁸ Claude Tresmontant, *La crise moderniste*, *op. cit.*, p. 268.

Chapitre 2

La crise moderniste

La crise qui secoue la chrétienté, et en particulier le monde catholique, au tournant du XX^e siècle, s'inscrit dans un mouvement de remise en question des dogmes de l'Église et de la Révélation. Aux yeux de l'Église, le rationalisme menace la pensée chrétienne, devenue pour une part d'elle-même hérétique, dans la mesure où elle use de critères purement rationnels pour juger, même de Dieu. C'est dans l'encyclique *Pascendi*, parue en 1907, que le pape Pie X révèle et condamne d'un même souffle un malaise qui a atteint les milieux intellectuels catholiques, le *modernisme*. « Il est temps de lever le masque à ces hommes-là et de les montrer à l'Église universelle tels qu'ils sont, des *modernistes*. Ainsi les appelle-t-on communément et avec beaucoup de raison⁴⁹ ».

La culture religieuse oscille entre une raison maîtresse d'elle-même qui tend à nier la Révélation, « le déïsme », et l'éloge du sentiment qu'incarne le romantisme qui culmine dans une méfiance à l'égard d'une raison toute puissante et absolue, « le fidéïsme ». Ces deux tendances vont à l'encontre de la position de l'Église. En effet, cette dernière a toujours tenu la raison en très haute estime, capable d'atteindre à une connaissance de Dieu, comme le souligne Claude Tresmontant : « la théologie chrétienne "orthodoxe" a toujours professé, depuis le début, que l'intelligence humaine est capable de connaître l'existence de Dieu, en méditant sur sa création, et plusieurs des attributs de Dieu, à partir de cette création qui le manifeste⁵⁰ ». Et c'est aussi, au milieu du XIX^e siècle, la position d'Alphonse Gratry, aumônier de l'École normale : « L'erreur du traditionalisme est de nier, contre saint Thomas, qu'il puisse y avoir une connaissance de Dieu. La religion sans la raison manque de la force

⁴⁹ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X Paris. Éd. Librairie, Saint-Paul, 1907, p. 5.

⁵⁰ Claude Tresmontant, *La crise moderniste*, *op.cit.*, p. 92.

qui l'explicite, la contrôle, la défend contre les excès du quiétisme (mysticisme) et du fanatisme⁵¹».

Mais pourtant, les catholiques accusent un retard dans les recherches exégétiques, historiques et théologiques. Des ouvrages comme *La vie de Jésus* (1863) d'Ernest Renan causent beaucoup de remous mais pas de véritable riposte argumentée. Le catholicisme n'a plus à sa disposition de penseurs capables de se porter à sa défense. Une distance s'est créée entre la pensée moderne et l'argumentation traditionnelle utilisée pour justifier la croyance, c'est-à-dire, l'apologétique. En 1880, l'évêque de Châlons, M^{gr} Meignan, adresse une lettre au Pape Léon XIII qui en dit long sur cette situation :

Ni les prédicateurs, ni les conférenciers, ni les catéchistes ne sont en état de parler avec compétence des questions qui préoccupent aujourd'hui les hommes instruits et troublent leurs consciences [...]. Les grands et les petits séminaires ne possèdent que rarement des professeurs capables de réfuter sérieusement les erreurs allemandes devenues françaises⁵².

C'est sans compter que, dans les milieux intellectuels universitaires, l'athéisme est très répandu et militant. « En 1880, à l'École normale supérieure, l'irréligion est presque unanime “les deux ou trois pratiquants sont traités de Tartuffe”⁵³». C'est dans un contexte culturel en pleine effervescence qu'est remis en question tout ce qu'on a toujours cru aller de soi. Désireux de rehausser le niveau de la recherche historique, théologique et exégétique, le pape Léon XIII, dans sa lettre encyclique *Aeterni Patris* (1879), ouvre la voie à un enseignement très rigoureux qui vise à rattraper les retards. « À la fin du siècle, la recherche théologique, exégétique et historique avait beaucoup progressé dans les facultés catholiques. Celles-ci, après la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur (1875), se sont ouvertes à Paris, Lille, Lyon, Toulouse et Angers⁵⁴». Tous les intellectuels, impliqués dans la crise moderniste, ont

⁵¹ Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle 1790-1914*. Paris, Éd. Du Seuil, 2001, p. 166.

⁵² *Ibid.*, p. 168.

⁵³ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 169.

répondu à l'appel de Léon XIII, mais en prenant un chemin que l'Église n'était pas prête à suivre. Le néo-thomisme, privilégié par cette dernière, est largement critiqué, et c'est par d'autres méthodes, inspirées grandement par la critique kantienne, entre autres, que la recherche progresse. De tous ces honnêtes chercheurs, certains vont en appeler à une véritable réforme de l'Église, tel Alfred Loisy⁵⁵.

Réforme et intransigeance

Avec la publication en novembre 1902 de *L'Évangile et l'Église*, Loisy provoque dans un premier temps une certaine sympathie, comme en témoigne cette lettre du Père Laberthonnière à Maurice Blondel daté du 20 novembre 1902:

Ce qui n'empêche pas qu'il [Loisy] est très fort contre Harnack en même temps que très suggestif. J'admire son chapitre sur l'Église et tout autant son chapitre sur le dogme. C'est incomplet assurément. Mais il y a là un sens profond de la réalité et de la vie. Jamais le catholicisme, au point de vue où se place l'auteur, n'a été mieux dégagé de l'anarchie protestante, et de l'autoritarisme ultramontain. Et à travers tout il règne une belle sérénité. Comment le livre va-t-il être accueilli⁵⁶?

La réponse à cette question ne se fait pas attendre : le livre est très mal accueilli, comme devait le soupçonner Laberthonnière. En effet, on reproche à son auteur de nier « purement et simplement la divinité de Jésus-Christ⁵⁷ ». Comment le prêtre qu'était Loisy en était-il arrivé là? Selon Jean Guitton, cité par Émile Poulat, « la science exclut le surnaturel et le miraculeux qui n'existent qu'aux yeux de la foi [...] le monde ne repose plus sur Dieu, ni la foi sur des faits positifs et vérifiables⁵⁸ ». C'est dire que le « donné » n'existe plus pour Loisy. C'est mettre en danger le fondement du catholicisme. L'encyclique *Pascendi* rejoint Jean Guitton : « Dans la personne du Christ, disent-ils [les modernistes], la science ni l'histoire ne

⁵⁵ Alfred Loisy est né le 28 février 1857 à Ambrières. Prêtre, il s'intéresse très tôt à la critique biblique, chargé de cours d'hébreux à l'Institut catholique de Paris, il publie ses cours sous le titre *Enseignement biblique*. Déjà, il s'attire l'attention du clergé, mais c'est avec la publication de *L'Évangile et l'Église* en 1903 qu'il est excommunié. Loisy se raconte amplement dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. (Trois volumes, 1930-1931).

⁵⁶ Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, présentée par Claude Tresmontant, Paris, Éd. Du Seuil, 1961, p. 155.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁸ Émile Poulat, *Critique et mystique*, Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris, Éd. Du Centurion, 1984, p. 129.

trouvent autre chose qu'un homme. [...] il faut effacer tout ce qui a caractère de divin. La personne historique du Christ a été *transfigurée* par la foi : il faut donc retrancher [...] tout ce qui l'élève au-dessus des conditions historiques. Enfin, la même personne du Christ a été *défigurée* par la foi; il faut donc [...] écarter en outre de son histoire les paroles, les actes, en un mot, tout ce qui ne répond point à son caractère, à sa condition, à son éducation, au lieu et au temps où il vécut⁵⁹». Dans ces conditions la foi n'a plus d'assise, elle ne repose plus sur des faits positifs. Et pourtant, Loisy se porte à la défense de l'institution tout en lui enlevant sa raison d'être, qui repose sur l'incarnation divine en la personne de Jésus. L'Église ne pouvait admettre qu'un de ses représentants (Loisy était prêtre) prêche et enseigne en son nom que Jésus n'était pas l'égal du Christ, qu'il n'était tout au plus qu'un autre Jean le Baptiste.

Ce qui exige surtout que Nous parlions sans délai, c'est que, les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent, et c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Église. [...] Nous parlons d'un grand nombre de catholiques laïques et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres, qui, sous couleur d'amour de l'Église, [...] se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Église⁶⁰.

Pour Loisy, l'Église a les reins assez solides pour ne reposer que sur elle-même. C'est ce que l'humanité a construit de plus solide moralement, pour faire face aux nombreux défis qu'impose la vie en société. L'Église devient le résultat de l'évolution spirituelle de l'humanité. L'idée selon laquelle Jésus est le Christ, fut développée à l'intérieur de cette évolution des esprits. Dans le même sens, voici ce qu'écrit le Père Joseph Bonsirven⁶¹ :

La grande œuvre inédite qu'il [Loisy] rédigea chez les dominicains de Neuilly en 1898-1899 était un « arsenal de bombes atomiques ». *L'Évangile et l'Église* (1902), où il disait réfuter Hamack était en fait un « brûlot » ruineux, fondé sur une critique radicale des évangiles, qui demandait l'impossible à

⁵⁹ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 13-14.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁶¹ Joseph Bonsirven (1880-1958), prêtre, il fait des études bibliques à Jérusalem et à Rome. S'oriente vers des études sur le Judaïsme ancien et l'exégèse rabbinique. Il publie entre autres, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, Sa théologie* (Paris, 1935, 2 vol.) et *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris, 1939).

l'Église et l'équivalent d'un suicide. Avec *Autour d'un petit livre* (1903), il passe, comme il le reconnaît lui-même, « le Rubicon » de la théologie⁶².

Le point de vue de Marcel Bécamel⁶³ est plus nuancé. Nous savons que Loisy, malgré la mise à l'Index de ses ouvrages et l'excommunication qui s'ensuivit en 1908, resta profondément attaché à cette Église qu'il espérait voir se réformer. Vatican II a répondu à quelques-unes de ses espérances selon Bécamel. « L'Index a été supprimé! L'exégète jouit actuellement d'une grande liberté dans la recherche : il a la liberté de se tromper; comme il a le devoir de se corriger, s'il a conscience de s'être trompé. C'est ce que souhaitait Loisy⁶⁴! » La pensée de Loisy devient le centre de discussions très enflammées. Il n'y a pas que des détracteurs. Certains, comme le baron Von Hügel⁶⁵, se portent à sa défense. Maurice Blondel, de son côté, se livre à une critique implacable de la volonté de faire du Christ simplement un homme qui s'est divinisé et non pas à travers lui Dieu qui s'est humanisé. Voici comment Blondel interprète la pensée du baron :

Sa pensée me semble toujours être celle-ci : le Christ terrestre a été un homme, comme vous et moi, sans conscience d'une transcendance ou d'une antécédence réelle et essentielle : il a été divinisé après sa mort, et l'union hypostatique n'est qu'une adoption ultérieure; tout au moins la conscience de la divinité en Jésus et pour Jésus même est postérieure à la Résurrection. En sorte que, si l'on reprend l'ancien langage théologique, il faudrait dire que ce n'est pas Dieu qui s'est humanisé, mais un homme qui a été divinisé, et que la personne de Jésus, dans l'histoire, est proprement une personnalité normalement humaine (tandis que les théologiens ne lui attribuent qu'une *nature* humaine et une personne théandrique). Or j'avoue qu'à tous égards cette... métamorphose me paraît insoutenable⁶⁶.

⁶² Émile Poulat, *Critique et mystique, Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. *op.cit.*, p. 136-137.

⁶³ Marcel Bécamel (1905-1976), prêtre dans la congrégation du Tiers Ordre régulier franciscain, professeur d'histoire de l'Église. Il a publié, entre autres, la correspondance entre Loisy et le M^{re} Mignot.

⁶⁴ Émile Poulat, *Critique et mystique, Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne* *op.cit.*, p. 138.

⁶⁵ Friedrich von Hügel (1852-1925). Né à Florence, il s'installe tôt en Angleterre avec ses parents. Il fait des études en philosophie, en lettres et en géologie. Converti au catholicisme, il se lie, entre autres, avec Blondel, Laberthonnière et surtout Loisy. Il participe par de nombreux articles aux controverses modernistes. Il publie plusieurs ouvrages dont *The Mystical Element of Religion as Studies in Saint-Catherine of Genova and her friends* et surtout *Letters to a niece* célèbre en Angleterre pour la finesse et la noblesse qu'on y retrouve. En France, Maurice Nédoncelle a publié *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, 1935. En Angleterre, Michael de La Bédoyère publie une biographie, *The life of Baron von Hügel*, Londres, 1951, et Jean Steinmann *F.v. Hügel, sa vie, sa pensée, ses amitiés française*, Paris, 1962.

⁶⁶ Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, *op.cit.*, p. 177-178.

Comme nous venons de le constater, le débat se loge au cœur des fondements du christianisme. Le dogme de l'incarnation de Dieu en la personne de Jésus, la résurrection de ce dernier, en fait tout ce qui constitue la dogmatique du christianisme est remis en cause. À l'intérieur de l'Église, ces débats ne sont pas nouveaux, ils ont jalonné toute son histoire, nous n'avons qu'à penser à saint Augustin face au manichéisme, ou encore à l'assaut de l'aristotélisme dans les milieux universitaires naissants du XIII^e siècle. Ce qui diffère probablement, ce sont les méthodes et l'état d'esprit dans lesquelles les contestations surviennent. À l'aube du XIX^e siècle, le christianisme, du moins en France, n'est plus une référence qui soutient la société. La sécularisation grandissante qui a cours depuis la Révolution française, et qui repose sur une confiance presque sans borne dans les progrès de la science, se heurte à un catholicisme de plus en plus intransigeant qui trouve son expression dans la doctrine de l'infaillibilité du Pape. C'est dans un esprit de sauvegarde de l'Église que Loisy a pu écrire ceci : « La crise de la foi [...] n'a pas été déchaînée par mes publications. J'en suis la victime bien plus que l'agent. La sachant inévitable, j'ai essayé de la modérer⁶⁷ ».

Le moderniste typique est un croyant rompu aux méthodes modernes d'investigation et qui cherche à concilier ses connaissances scientifiques avec sa foi. Il n'a pas l'intention de quitter, encore moins d'abattre une Église catholique à laquelle il demeure attaché : il veut plutôt en moderniser le discours, et ce dans le propre intérêt de l'Église même. L'encyclique, encore une fois, a très bien fait valoir ce point : « Ceci est chez eux [les modernistes] une volonté et une tactique : et parce qu'ils tiennent qu'il faut stimuler l'autorité, non la détruire; et parce qu'il leur importe de rester au sein de l'Église, pour y travailler et y modifier peu à peu la conscience commune⁶⁸ ». Pourtant, ce renouvellement tant souhaité par les modernistes équivaudrait pour l'Église officielle à délaisser des dogmes qu'elle tient pour essentiels. Elle

⁶⁷ Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église (Étude d'histoire religieuse contemporaine)*, Paris, Éd. Librairie Letouzey et Ané, 1929, p. 8.

⁶⁸ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 51.

ne peut, sans compromettre sa survie même, adhérer à ce que demandent les « réformateurs ». C'est pourquoi elle leur opposera une fin de non-recevoir, doublée d'une riposte digne de la période de l'Inquisition.

D'un mouvement de fond qui se profile dans les milieux intellectuels catholiques, l'encyclique Pascendi rassemble le tout sous le néologisme de modernisme. Comme le souligne Jean Rivière, le choix de ce néologisme n'est pas innocent : « appliqué à une doctrine religieuse comme le christianisme qui vit de tradition, le “modernisme” était presque nécessairement prédestiné à rendre un ton fâcheux⁶⁹ ». Loisy lui-même est d'accord pour identifier sous une seule appellation une diversité de points de vue qui tendent tous vers une réforme de l'Église. « La nécessité d'une dénomination plus générale s'est imposée, parce qu'il est devenu trop évident qu'on ne se trouvait pas en présence d'une école ayant un chef reconnu, mais d'un mouvement très étendu et très varié⁷⁰ ». Ce mouvement s'alimentait à la critique kantienne d'une part, et au positivisme d'autre part. « Par le jeu même de son instrument intellectuel, l'homme serait enfermé dans les frontières du monde subjectif, sans aucun moyen pour atteindre avec certitude les réalités métaphysiques et bien moins encore, la sphère transcendante du divin⁷¹ ». La science, de son côté, fait des pas de géant, on multiplie les expériences, on en arrive à n'accorder foi qu'à ce qu'on peut vérifier, aux faits d'expérience. Tout le domaine de la causalité, y compris la *Cause Première*, dont on ne peut faire l'expérience, ne peut dès lors, faire l'objet d'une vérification et est donc reléguée dans le domaine de l'inconnaissable. Les recherches philosophiques, historiques et théologiques puisent abondamment dans ces nouvelles approches qui imprègnent leurs méthodes de recherche. Nous verrons que Maurice Blondel, bien qu'il ne soit pas rangé parmi les modernistes, fera également usage de ces méthodes modernes, ce qui le placera d'emblée

⁶⁹ Jean Rivière. *Le modernisme dans l'Église (Étude d'histoire religieuse contemporaine)*, op.cit. p.17.

⁷⁰ *Ibid.*, voir note 2, p. 30.

⁷¹ *Ibid.*, 38.

dans une position fâcheuse face à l'autorité de L'Église⁷². En effet, l'encyclique Pascendi fait de ces deux courants de pensées, la doctrine de l'immanence et le positivisme, de fausses philosophies. « Ces méthodes et doctrines sont semées d'erreurs, faites non pour édifier, mais pour détruire; non pour susciter des catholiques, mais pour précipiter les catholiques à l'hérésie; mortelles même à toute religion⁷³».

L'encyclique marque donc un moment charnière dans cette crise. D'abord par l'identification du ou des problèmes et ensuite par la solution qu'elle propose. Ce que le Saint-Office reproche aux modernistes c'est d'être imprégnés d'agnosticisme, de fidéisme, d'immanentisme, de rationalisme, de relativisme, de jansénisme, d'évolutionnisme religieux, etc. Il y a ce qu'il nomme, un dualisme d'attitudes. « De même, la distinction moderniste de la science et de la foi, en affectant celle-ci au domaine de l'inconnaissable, la laisse sans fondement réel. Par où le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion⁷⁴». La cause principale de ce « désordre », selon le pape Pie X, est une perversion de l'esprit induite par une trop grande curiosité et un orgueil démesuré, dont un des résultats est l'insoumission à l'Autorité. « [...] leurs doctrines leur ont tellement perverti l'âme qu'ils en sont devenus contempteurs de toute autorité, impatients de tout frein : prenant assiette sur une conscience faussée, ils font tout pour qu'on attribue au pur zèle de la vérité ce qui est œuvre unique d'opiniâtreté et d'orgueil⁷⁵». Une autre cause serait l'ignorance de la saine philosophie, c'est-à-dire la philosophie thomiste. Dans les solutions qu'apporte le document pontifical nous retrouvons ceci : désormais la philosophie scolastique sera à la base des sciences, le doctorat en théologie ne sera plus conféré à ceux qui n'auront pas suivi le cours régulier en philosophie scolastique. Désormais, la publication d'œuvres modernistes sera empêchée par

⁷² « Et rien, en tout cas, ne serait plus injuste que de le mettre, comme on le fait assez communément, au nombre des modernistes. » *Ibid.*, p. 122.

⁷³ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 74.

⁷⁴ Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église (Étude d'histoire religieuse contemporaine)*, *op.cit.*, p. 358-359.

⁷⁵ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 4.

un censeur d'office, appartenant à une institution du Conseil de Vigilance, qui fera rapport au Saint-Siège. Le pape se garde bien de nommer qui que ce soit, il ne divulgue pas non plus les ouvrages incriminés, il ne fait que « dégager par abstraction une idée générale incluse en de multiples cas individuels⁷⁶».

Pour Jean Rivière,

[...] le modernisme fut une crise provoquée par le contact du christianisme avec la science moderne [...] dans le besoin d'adapter la doctrine de l'Église aux conditions nouvelles que les résultats de la critique imposent désormais aux intelligences cultivées. C'est la forme actuelle que la philosophie religieuse, l'exégèse biblique et l'histoire des dogmes donnent à la vieille difficulté, toujours renaissante, de l'accord entre la raison et la foi⁷⁷.

Il est pleinement justifié, en ce qui concerne le modernisme, de parler de crise. En effet, il y a eu beaucoup de victimes durant cette période trouble, au sein même de l'Église. Plusieurs, dont Blondel, et surtout son ami Laberthonnière, l'ont vécu comme un grand déchirement. « En ces derniers temps, un océan d'amertume et de dégoûts a inondé mon âme. Et je me suis pris à me défier de tout ce qui m'avait été le plus cher, le plus personnel, j'ai révisé toutes mes positions doctrinales [...]. Et me voici, ô mon Dieu, comme une terre labourée, comme un champ défriché et couvert encore de ruines et de débris⁷⁸». Dans ces deux cas, en particulier, ce n'est sûrement pas par manque de ferveur envers cette Église tant aimée qu'ils ont souffert de l'intransigeance de cette dernière, mais bien par une incompréhension des autorités ecclésiastiques à l'endroit de leur pensée qui prenait acte de la modernité. Sans être des modernistes, Blondel et Laberthonnière sont sans l'ombre d'un doute des novateurs. Nous y reviendrons plus en détail, en ce qui concerne la position de Blondel.

L'encyclique eut tout de même le mérite d'être révélateur d'un malaise, d'une confusion qui prenait de l'ampleur chez les intellectuels catholiques. Non seulement chez les

⁷⁶ Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, op.cit. p. 367.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 555-556.

⁷⁸ Maurice Blondel, *Carnets intimes 2 (1894-1949)*, Paris, Éd. Du Cerf, 1966, p. 104.

défenseurs du modernisme telle que le décrit la lettre pontificale, mais également chez certains, comme Blondel, bien que ce dernier souhaitait un renouvellement dans l'Église, comme en témoigne cet extrait tiré des *Carnets Intimes* :

Mais de voir tant d'esprits en détresse, tant d'âmes qui attendent qu'on leur rompe le pain et qu'écartent de la nourriture salubre beaucoup de ceux qui ont mission de la leur présenter, ah voilà qui est infiniment plus tourmentant. Et alors une pire morsure pénètre en mes viscères : est-ce donc que je ne suis pas dans le sens de l'Église, puisque je souffre tant des allures qui semblent les siennes⁷⁹?

Je n'ai fait que présenter de façon très succincte une crise qui a occupé de nombreux historiens et sociologues au XX^e siècle. Je ne voudrais pas laisser penser qu'Alfred Loisy fut le seul qui ait suscité la controverse. D'autres personnages comme Joseph Turmel, Marcel Hébert, Albert Houtin, Georges Tyrrell, entre autres, ont été des acteurs importants de cette période⁸⁰. Tous ne partageaient pas les mêmes idées, mais tous ont participé, chacun dans leur domaine respectif, à créer les conditions qui ont mené à cette crise. Si Alfred Loisy est si souvent cité par tous ceux qui se sont intéressés de près ou de loin à cette crise, c'est sans doute, comme le souligne le dictionnaire de théologie fondamentale au mot «modernisme», que « par l'intérêt que suscitèrent ses prises de position en exégèse et en théologie, il n'est pas exagéré de dire que Loisy est le moderniste par excellence⁸¹ ».

Au-delà de la crise institutionnelle, une crise culturelle

Je voudrais maintenant présenter l'analyse que Fernand Dumont propose du modernisme dans son essai *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, paru en 1964, en plein concile Vatican II. Dumont conçoit la crise moderniste dans une perspective culturelle, laquelle lui permet « de comprendre la conjoncture actuelle. [...] Plus que jamais, [écrit-il], il

⁷⁹ Maurice Blondel, *Carnets Intimes* 2 (1894-1949), *op.cit.*, p. 108.

⁸⁰ Émile Poulat, entre autres, y a consacré un ouvrage très important, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournay-Paris, Casterman, 1962; 1979

⁸¹ *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 876.

nous faut retrouver les authentiques traditions par la critique d'une longue histoire⁸²». Nous apercevons là toute l'importance de la mémoire dans l'œuvre de Dumont, et que celui-ci développera plus amplement dans des ouvrages ultérieurs. Pour Dumont, la crise moderniste est avant tout un phénomène culturel. Émile Poulat, cité par Fernand Dumont exprime le même point de vue au sujet du modernisme : « Le haut niveau intellectuel auquel il s'est situé ne doit pas faire illusion. Le modernisme est partie intégrante d'un phénomène global [...] c'est un équilibre du corps chrétien qui se cherche, dans une société qui l'imprègne de sa culture⁸³ ». L'Église refusait d'envisager les transformations culturelles, dont elle prenait toutefois conscience, comme en témoigne ce passage de Pascendi :

Nous sommes à une époque où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement : dans l'ordre civil, la conscience publique a créé le régime populaire. Or, il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies. Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se plier aux formes démocratiques. Au surplus, à ne le point faire, c'est la ruine, disent-ils. Car, il y aurait folie à s'imaginer que le sentiment de la liberté, au point où il en est, puisse reculer. Enchaîné de force et contraint, terrible serait son explosion; elle emporterait tout. Église et religion⁸⁴.

Quoi qu'il en soit, la société, entrée dans la modernité, sans doute à pas feutrés, sans qu'elle-même, peut-être, perçoive le changement dont elle est affectée, pénètre douloureusement la chrétienté qui croit toujours refléter l'entière culture. Des intellectuels, tels que Loisy, Blondel, Laberthonnière, entre autres, réagissaient sans trop prendre conscience que leur volonté de réformer cette Église était déterminée par une base sociale déjà transformée et qui fissurait la chrétienté dans ce qu'elle avait de plus rigide.

Une mutation de culture se déroule sur une longue durée. [...]. Même par temps calme de l'histoire, lorsqu'une société paraît fonctionner paisiblement et rallier l'unanimité, les institutions sont travaillées sourdement par des forces de désintégration. [...]. La mutation est donc de lente dérive, comme celle des continents. Mais elle se révèle brusquement dans des *crises*, dans des irrptions en surface du défi longtemps contenu. Alors le changement devient agonie, mort ou renaissance⁸⁵.

⁸² Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Éd. HMH, 1964, p. 35.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁴ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 40-41.

⁸⁵ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, Éd. de L'Hexagone, 1987, p. 66-67.

Le résultat fut un affrontement entre ce qui restait d'une organisation qui croyait qu'elle pouvait encore aspirer à un pouvoir temporel total, et une société parsemée d'individus revendiquant plus de liberté, une plus grande reconnaissance de l'expérience personnelle, bref, une affirmation de leur subjectivité. « [E]t voyez-vous poindre ici cette doctrine pernicieuse qui veut faire des laïques, dans l'Église, un facteur de progrès⁸⁶ »? Ainsi s'exprimait l'autorité de l'Église. Il faudra attendre Vatican II pour que l'institution reconnaisse enfin l'importance de ses membres. Pour Fernand Dumont, la crise moderniste, où les débats font rage, marque une étape sans doute décisive, mais elle s'inscrit dans un mouvement beaucoup plus large et profond. Bien que les controverses se soient apaisées, elles ne doivent pas cacher les enjeux qui ont été soulevés et qui sont toujours bien réels. Contrairement à l'optimisme affiché en 1929 par Jean Rivière, qui croit que le phénomène du modernisme est derrière lui, réglé par l'intransigeance de l'Église. « Pour qui sait d'expérience la valeur éprouvée de la discipline dans l'Église, une doctrine ou une tendance dénoncée par son chef suprême comme contraire à la foi, devait perdre aussitôt la plupart de ses adhérents⁸⁷ ».

On ne peut ici que constater l'aveuglement de Jean Rivière sur la situation culturelle de son époque. Les individus qui composent cette société n'en continuent pas moins de progresser vers une plus large autonomie, ce qui met en péril la structure de l'Église encore plus sérieusement que ne l'avaient fait les intellectuels lors de la crise moderniste. Cette dernière a fait place à une crise religieuse que le Concile Vatican II tente de mieux comprendre, afin de s'ajuster au défi de la modernité. C'est en guise de contribution au débat conciliaire, qui engage toute la chrétienté, que Dumont, en tant que croyant, y participe, interpellé par ce qui se passe dans la « *Vieille Demeure* ». Mais ce n'est pas seulement en tant

⁸⁶ *Catéchisme sur le modernisme*, d'après *L'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* de S.S. Pie X, *op.cit.*, p. 49.

⁸⁷ Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, *op.cit.*, p. 523.

que croyant, c'est également en tant qu'individu, bien ancré dans la modernité, qu'il entame, si l'on veut, cet échange avec l'Église.

Je me fixais pour objectif de remonter en deçà des prescriptions morales et des théorèmes doctrinaux pour mettre en lumière les conjonctions de l'expérience humaine et de la croyance. Dans mon esprit, ce retour à l'expérience n'était pas une variante de l'apologétique, mais la tentative d'un éveil pédagogique. Un appel à la conscience de soi plutôt qu'une préoccupation de l'orthodoxie⁸⁸.

C'est confiant que Fernand Dumont s'adresse à une Église, qui semble s'être décidée à ouvrir ses œillères depuis « le dialogue, si mal engagé déjà, avec les valeurs modernes⁸⁹ », et qui a conduit à l'intransigeance du pape Pie X. Aujourd'hui, un excès d'autoritarisme n'est plus de mise dans une société qui a perdu toute homogénéité. Sur le plan politique, la plupart des États, du moins d'origine chrétienne, se sont affranchis du pouvoir de l'Église, et sur le plan individuel, l'autorité pontificale reste très marginale. Ce qui n'empêche pas la plupart de nos concitoyens d'affirmer leur appartenance à la chrétienté. La crise moderniste, selon Dumont, aura été l'immense camouflage de cette conscience moderne, de cette subjectivité à l'œuvre depuis bien longtemps et que l'Église, sans doute par crainte de perdre son pouvoir, a refoulé jusqu'au débordement.

On soupçonne bien que ce qui a fait défaut, en définitive, c'est une communauté vivante qui fasse médiation entre la *structure* officielle de l'Église et la *subjectivité*. La religion participe d'une intention qui vient d'en haut; mais elle n'est pas moins la plus difficile recherche où la signification du Message et celle de la vie doivent trouver le lieu d'une plus étroite rencontre⁹⁰.

Maintenant, nous avons la vague impression que ce n'est plus l'Église seule qui refuse de voir, mais la société dans son ensemble qui se meut dans le vide et refuse d'y faire face, d'en débattre. « La crise attend moins d'être résolue que d'être vécue. [...]. Il est de la nature même du christianisme de vivre en état de crise et l'originalité de la situation présente réside

⁸⁸ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op.cit., p. 120.

⁸⁹ Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, op.cit., p. 18.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 33-34.

dans la conscience aiguë de cette crise permanente⁹¹». Particulièrement au Québec, la religion, qui pendant près d'un siècle a servi de référence pour la nation canadienne-française, a été évacuée sans de véritables débats. Il y a eu comme un glissement dans le vide, sans crise ouverte, contrairement à la crise moderniste, avec ses vainqueurs et ses vaincus.

⁹¹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration, op.cit.*, p. 123.

Chapitre 3

Maurice Blondel ou la réconciliation de la foi et de la raison

Après avoir décrit la crise moderniste qui marque le milieu intellectuel catholique de la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, il me faut maintenant rendre compte de la démarche blondélienne. Sa volonté de réintroduire le religieux dans la sphère philosophique, son attachement au sens donné par la tradition chrétienne, ses conclusions philosophiques qui mènent à l'insuffisance de la raison, ainsi que sa participation à cette crise moderniste seront les thèmes de ce chapitre.

Dès que Maurice Blondel prend contact avec la philosophie moderne, il se désole de la fin de non-recevoir que celle-ci oppose à la question religieuse. Contrairement à ses confrères, il croit possible et souhaitable de réfléchir sur ce domaine qui fait partie intégrante de la vie. S'y refuser serait, selon lui, amputer la philosophie elle-même. Faut-il rappeler le vœu de Blondel qui tient à « justifier l'attitude intellectuelle du catholique croyant et pratiquant, dans un milieu pénétré d'idéalisme, de rationalisme ou de dilettantisme⁹² ». Blondel refuse la philosophie « séparée » et croit possible d'inclure le religieux dans la pensée moderne. L'action que se propose d'étudier Blondel jouera le rôle de médiation pour mener à bien cette entreprise d'*intégration*. Il s'agit de « rendre intelligible le dynamisme même de l'action », car selon Blondel, « jamais en effet la vue spéculative n'épuise les ressources qu'elle a toujours à mettre en œuvre⁹³ ». Blondel se tourne donc vers l'action et réussit à faire admettre ce thème de recherche inusité en philosophie pour l'époque; il soutient sa thèse de doctorat en 1893 qui a pour titre *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. L'introduction de cet ouvrage très dense s'ouvre par cette interrogation qui démontre l'ampleur de la tâche que s'est assignée Blondel : « Oui ou non la

⁹² Maurice Blondel. « Textes préparés par Maurice Blondel en vue de la réédition de 'L'Action' de 1893 », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 7.

⁹³ Maurice Blondel, *L'Action* 1. Le problème des causes secondes et le pur agir, Paris, PUF, 1949, p. 28.

vie a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée⁹⁴». Pour nous, lecteurs du XXI^e siècle, de tels propos suggèrent une recherche toute subjective de ce que pourrait être ce sens pour nous. Ne disons-nous pas à qui veut l'entendre qu'il est important de donner un sens à sa vie et qu'il revient à chaque individu de s'enquérir de cette tâche? Depuis l'avènement de la modernité le sens est à chercher, il ne va plus de soi : nous avons rejeté la religion, dernier rempart d'un sens qu'on n'avait qu'à recevoir. Nous avons acquis la possibilité de dire non, de rejeter toute forme d'intrusion venant de l'extérieur telle que la Révélation, désormais perçue comme un joug dont il faut se libérer afin d'acquérir sa pleine autonomie. Dans ce contexte qui est le nôtre, le sens cesse d'être un donné et devient ce que le sujet se donne à lui-même, et qu'il ne peut imposer à l'autre, puisque l'autre se donne un sens qui lui appartient et qui peut très bien ne pas correspondre à celui que nous nous donnons. Or, il n'y a rien de tel chez Maurice Blondel. Le fait de questionner le sens suppose qu'il y a rupture, mais dans le cas de Blondel cette rupture n'est pas définitive. Blondel s'éloigne assez de la tradition pour pouvoir la contempler sans pour autant larguer les amarres et s'éloigner du port. Le sens dont il est question dans l'introduction de l'action est toujours ce donné qui appartient à la tradition religieuse chrétienne, comme le suggère cet extrait du paragraphe d'introduction : « j'entends dire qu'elles [les actions] portent en elles une responsabilité éternellement lourde, et que, même au prix du sang, je ne puis acheter le néant parce que pour moi il n'est plus : je serais donc condamné à la vie, condamné à la mort, condamné à l'éternité! Comment et de quel droit, si je ne l'ai ni su ni voulu⁹⁵? Il semble qu'il s'agisse bel et bien d'un sens qui appartient au domaine religieux. Rien d'étonnant à cela, lorsqu'on garde en mémoire ce que Blondel s'était fixé comme objectif dès les débuts de ses études en philosophie. En posant cette simple question du sens, Blondel affiche ses couleurs et veut

⁹⁴ Maurice Blondel. *L'Action* (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, *op.cit.*, p. VII.

⁹⁵ *Ibid.*, p. VII.

ainsi recentrer la recherche philosophique sur la question religieuse. Toujours dans cette introduction remarquable nous pouvons lire ceci :

J'agis, sans même savoir ce qu'est l'action [...]. Je découvrirai sans doute ce qui se cache dans mes actes [...]. Je saurai si du présent ou de l'avenir j'ai une connaissance et une volonté suffisantes pour n'y jamais sentir de tyrannie, quels qu'ils soient. Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fautive, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte en ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier l'*action* : la signification même du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de la vie, toute la plénitude cachée de ses œuvres, pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir⁹⁶.

Ce sens donné ne va pas sans la question de la destinée qui concerne le salut pour tout chrétien : « La question de notre destinée est effrayante, douloureuse même, quand on a la naïveté d'y croire et d'y chercher une réponse quelle qu'elle soit, épicurienne, bouddhiste ou chrétienne⁹⁷ ». Tout le programme est déjà en place. Mais comment procéder puisque la pensée moderne semble avoir fermé toutes les avenues raisonnables d'envisager le divin. En 1883, Maurice Blondel avait déjà entrevu la solution à ce problème. En effet, nous pouvons lire dans ses *Carnets Intimes* (1883-1894) en date du 24 novembre 1883 ces deux petites phrases : « Je veux. Que toute ma vie réponde et définisse : Je veux⁹⁸ ». Blondel entend bien comprendre cette volonté qui pousse l'humain à l'action. Le thème de la volonté n'était pas nouveau en philosophie, Schopenhauer en avait fait la base de son système et Nietzsche l'avait repris également, mais Blondel veut débusquer ce qu'elle cache par l'entremise de l'action.

Mais qu'est-ce qu'une action? Les actions ont-elles toutes la même valeur? Quel acte peut être qualifié de véritable action, c'est-à-dire de libre, sans être à la merci d'un déterminisme quelconque? Nous ne pouvons nous empêcher d'agir, même l'inaction totale, si l'on peut supposer cela possible en dehors de la mort ou d'une grave atteinte à notre intégrité

⁹⁶ *Ibid.*, p. VII-VIII.

⁹⁷ Maurice Blondel, *L'Action* 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Paris, PUF, 1963, p. 417.

⁹⁸ Maurice Blondel, *Carnets Intimes* I(1883-1894), *op.cit.*, p. 17.

physique et mentale, serait toujours l'expression d'une volonté, une action, car penser est un acte pour Blondel. Mais notre volonté se meut à l'intérieur de l'ordre de la nature, force à laquelle on peut difficilement résister. Dans ces conditions, sommes-nous capables d'être acteurs, c'est-à-dire créatifs, ou sommes-nous seulement passifs, agissant seulement lorsqu'il y a nécessité?

Est-ce que vraiment, en dehors de l'Acte pur, il y a des êtres qui agissent sans être simplement, dans la chaîne des créatures, de simples transmetteurs, les instruments d'une *prémotion physique*, des *agents* plutôt que des *acteurs*, en un mot des passivités qui, parce que nos observations fragmentaires les isolent, nous paraissent, mais à tort, être des principes d'initiatives, des sources d'agir⁹⁹?

L'impression d'être entièrement maître de notre agir n'est peut-être que tromperie, illusion, qui masque un enchaînement aux forces de la nature. Selon Blondel, la question est importante puisqu'elle concerne la dignité de l'être humain. Sommes-nous de simples marionnettes soumises au déterminisme de la nature ou à la volonté d'un Dieu tout puissant? Et si nous répondons que nous avons réellement cette capacité d'être *créateur*, alors « qu'est-ce que requiert ce merveilleux privilège de créatures devenant créatrices à leur tour? À quel prix peuvent-elles créer, qu'est-ce qu'elles peuvent créer¹⁰⁰»? Devant tant d'interrogations, Blondel est amené à envisager le phénomène religieux comme une solution possible, et demande audience à ses confrères philosophes, car, c'est à eux qu'il s'adresse; « [a]u reste je me suis préoccupé plus encore d'être compris de ceux que je critique que de ceux dont je partage les croyances et les doctrines¹⁰¹ ». C'est donc en philosophe qu'il entend mener cette enquête, espérant ainsi se porter à la défense de ce qui donne sens à sa vie, le christianisme.

⁹⁹ Maurice Blondel, « Textes préparés en vue de la réédition de "L'Action" », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰¹ Joannès Wehrlé, « Une soutenance de thèse », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 88.

La tâche de Blondel est de « montrer, avec les seuls moyens de la philosophie, que l'homme aspire à une autre fin qu'à une fin naturelle¹⁰² ». Toutefois, la distinction entre la philosophie et la théologie doit demeurer, sans qu'il soit nécessaire de les opposer. L'hypothèse du surnaturel devient une *option* que la philosophie doit envisager selon les vœux de Blondel car son « intention originelle a été de constituer une philosophie à la fois *autonome* et telle néanmoins que du point de vue rationnel elle réponde spontanément aux exigences les plus précises et les plus rigoureuses du catholicisme¹⁰³ ». Blondel rejoint ici ce qui a été signalé plus haut par Claude Tresmontant, à savoir que toute philosophie n'est pas nécessairement compatible avec le christianisme¹⁰⁴. Blondel fait donc face à une double exigence. D'une part, sa pensée ne doit pas être réfractaire au christianisme et, d'autre part, elle doit répondre aux exigences de la pensée contemporaine. La difficulté de cette recherche c'est justement de maintenir la distinction entre la foi et la raison tout en les intégrant. Travail délicat pour lequel Blondel sera vivement critiqué de tous côtés.

Si le religieux ne trouve pas sa place dans la pensée contemporaine c'est, croit Blondel, parce qu'il y a une faille dans la raison spéculative moderne, faille qu'il prétend discerner dans la façon que la pensée a de s'abstraire, de s'isoler du vécu où le concept devient la chose elle-même : « il m'a semblé que l'habitude de restreindre la philosophie à l'aspect notionnel et aux représentations abstraites déterminait cet abus des distinctions qui isolent la nature de la pensée et la pensée de l'action, voire l'action de la foi et de la recherche. [...]. [O]n avait sans doute raison de discerner et de distinguer, mais [...] on avait

¹⁰² Auguste Valensin, *Regards 1, Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, édition Montaigne, 1955, p. 286.

¹⁰³ Maurice Blondel, « Textes préparés en vue de la réédition de "L'Action" », dans *Études Blondéliennes 1*, *op.cit.*, p. 16.

¹⁰⁴ Voir supra note 38.

tort de séparer, d'isoler et même d'opposer¹⁰⁵». Pour Blondel, l'action est médiatrice, en ce sens qu'elle devient le point de rencontre de la foi et de la raison qu'on a pris l'habitude de séparer et même d'opposer. Nature, intelligence, volonté et jusqu'à la grâce se trouvent conjuguées par l'action qui forme une synthèse de tous ces éléments sans pour autant qu'il y ait fusion. L'analyse de l'action faite par Blondel démontre la dynamique des différents éléments qui entrent dans sa composition, mais c'est strictement dans le but de la compréhension et de l'exposé, car dans la réalité tous ces éléments se déploient simultanément et forment une unité. L'intérêt pour l'action n'a pas pour but de déprécier la pensée et la raison mais de la sortir « d'un monde factice de notions coupées de la vie, de connaissances purement utilitaires, de recherches subalternes excitant d'insatiables avidités au détriment de la vie de l'âme¹⁰⁶».

L'action : source d'un savoir philosophique

L'idée de l'action et l'action effective sont deux choses à ne pas confondre. Passer de l'idée, ou de l'intention, à l'acte nous « remue » tout entier, car nous sommes façonnés par le monde qui nous entoure, il nous est donc impossible d'agir en vase clos. J'agis sur un monde que je transforme et je suis transformé par la résistance de ce même monde qui modifie mon intention initiale. « Après avoir effectivement agi, nous sommes autres qu'après avoir simplement conçu et projeté et voulu. Les réponses du corps et du milieu qui concourt à nos actes nous apportent du nouveau¹⁰⁷». Chaque fois que j'agis, je « transporte » tout un monde qui a déterminé ce « pouvoir » que j'ai, ce monde étranger et qui pourtant forme les antécédents à tout ce que je suis : « sans eux, je ne suis pas ce que je suis, ils font partie de ce

¹⁰⁵ Maurice Blondel, « Textes préparés en vue de la réédition de "L'Action" », dans *Études Blondéliennes* 1 *op.cit.*, p. 17.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁷ Joannès Wehrlé, « Une soutenance de thèse », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 89.

que je suis¹⁰⁸». Nous sommes le résultat d'une chaîne de conditions nécessaires qui permet le simple geste. Pour chacun d'entre nous, notre quotidien est accompagné d'actes que nous faisons naturellement sans les questionner. Pourtant, bon nombre de ces actes demandent une connaissance que nous avons intégrée et que nous aurions bien du mal à expliquer. S'il m'est permis, je prendrai un exemple personnel. En tant que travailleur forestier, j'ai parfois à déplacer de lourds billots, ce qui peut créer des douleurs dorsales; au fil des années, après de nombreuses blessures, j'ai acquis l'assurance et la justesse du geste à accomplir, j'applique donc les lois de la physique mécanique que j'ai intégrées tout en étant complètement ignorant de cette science. C'est par un exemple similaire qu'Auguste Valensin¹⁰⁹ tente d'expliquer comment Maurice Blondel s'y prend pour traquer la volonté derrière l'action qui l'exprime. Blondel cherche à travers l'action même, « la plénitude souvent ignorée ou méconnue, mais réelle et inéluctable, de son contenu total, de son développement, de ses suites¹¹⁰». Blondel se place comme à l'intérieur de l'action pour en comprendre toutes les exigences et jusqu'à quel point elle trouve à se répandre. Chez Blondel, toute action se veut un aboutissement de la volonté. Est-elle [l'action] en mesure de remplir cette mission? Quelles sont les conditions de son achèvement? La volonté est exigeante, dure à satisfaire. Ce qui veut en nous de façon indéterminée et que Blondel nomme, volonté voulante, est insatiable. Toutes nos actions n'arrivent pas, dans l'ordre naturel où elles se déploient, à produire l'adéquation qui permettrait une forme de *béatitude*. L'être humain est un forcené, constamment en quête de plénitude où le repos attendu n'est que mirage. Il lui faut toujours dépasser sa situation, là où parfois il se croit, à tort, arrivé. Cet élan initial, ce secret mouvement du vouloir qui demande à être comblé, ne pourrait-on pas l'annihiler? Si on admet qu'aucun *objet* de la nature n'arrive à contenter cette volonté voulante ne peut-on, sachant cela, se discipliner à accepter que

¹⁰⁸ Marc Renault, *Déterminisme et liberté dans "L'Action" de Maurice Blondel*, Lyon, Éd. Emmanuel Vitte, 1965, p. 30.

¹⁰⁹ Auguste Valensin (1879-1953) était un jésuite, un philosophe et un essayiste. C'était un grand ami de Maurice Blondel, avec lequel il a correspondu pendant des années.

¹¹⁰ Joannès Wehrlé, « Une soutenance de thèse », dans *Études Blondéliennes* 1. *op.cit.*, p. 80-81.

jamais nous n'égalons ses secrets *projets* et qu'il serait souhaitable de se résigner à nous limiter à la nature finie de la réalité sans avoir à supposer un surnaturel qui viendrait hypothétiquement combler l'insatiable volonté? Blondel croit qu'il est légitime de tenter l'expérience. De tout temps on a cherché à se suffire, et croyant y réussir, on a cru pouvoir s'arrêter en chemin. L'étude de Blondel tend à démontrer que cela est impossible dans l'ordre naturel des choses, car nous sommes marqués par l'insuffisance. Si la plénitude que requiert la volonté voulante n'appartient pas à l'ordre naturel, elle doit être recherchée au-delà de cet ordre, dans l'ordre surnaturel. L'idée de Blondel c'est que « l'action ne saurait se définir, se restreindre, s'organiser dans l'ordre naturel, quelque étendu, quelque idéalisé que vous le supposiez; c'est que la vie ne s'oriente en son vrai sens et que l'action n'est vraiment bonne que si, implicitement ou explicitement, elle tend ou elle adhère à cela seul qui égale finalement la volonté voulue à la volonté voulante¹¹¹». Nous sommes donc condamnés à marcher constamment, et nous souffrons de cette nécessité qui nous achemine vers un but qui sera toujours fuyant. La tentation est très forte de restreindre la cadence et de s'aménager un espace de repos, une sorte d'arrêt de ce mouvement incessant. Mais cette tentative est une fermeture à cet appel d'un infini que la volonté désire ardemment. Une philosophie ou même une religion qui trouverait en elle-même sa règle et sa fin serait dans une position superstitieuse selon Blondel : « nous ne pouvons avoir trop de sévérité pour ceux qui ont la superstition de l'action pour l'action, de l'intention pour l'intention, et qui s'arrêtent ou arrêtent les autres sur le chemin où il faut toujours marcher sans présumer jamais d'être au terme¹¹²». Selon Blondel, l'application de la pensée rationnelle philosophique nous oblige à conclure que la destinée humaine dépasse le cadre naturel et fini, et que, cette insuffisance même suppose de prendre au sérieux le surnaturel comme possibilité d'aboutissement, d'achèvement.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹¹² *Ibid.*, p. 92.

Le théologien est gardien du portail que la nature ne peut franchir, sans quoi c'est à une refonte complète du christianisme qu'il faudra songer. Dans ces conditions, le surnaturel ne saurait être une exigence issue de la nature. Il va de soi que la définition même du surnaturel suggère un au-delà de la nature, mais en tant qu'être fini, appartenant à cette nature, il doit bien y avoir quelques signes qui nous laissent entrevoir cette possibilité. « Autant toute religion naturelle est artificielle autant l'attente d'une religion est naturelle¹¹³ ». Dans chaque individu concret, peut-on espérer déceler un besoin qui déborderait sa simple nature et que l'on pourrait associer au surnaturel? En ce sens, une analyse psychologique pourrait peut-être donner quelques résultats satisfaisants. En effet, que ce soit en littérature, en poésie ou tout simplement dans l'expérience quotidienne, nous offrons souvent le témoignage d'une impuissance à devoir se satisfaire. Peut-on en conclure à la réalité du surnaturel? « Le malheur est que cette route aussi est barrée. Cette fois, c'est la philosophie qui défend de s'y engager¹¹⁴ ». En effet, il est important que le sentiment d'insatisfaction soit bel et bien commun à tous sans exception, sans quoi il est difficile de fonder une philosophie sérieuse. D'ailleurs, comment s'assurer que les sentiments exprimés sont bien réels? La philosophie ne peut recevoir comme vérité une insatisfaction qui, peut-être, n'appartient qu'à quelques-uns. L'élément qui permettra d'envisager le surnaturel doit s'appliquer à tous sans exception. De ce que tous peuvent vivre, l'on pourra peut-être déduire la suite. Mais comment y arriver? Quel est la solution blondélienne à ce défi? « Le malaisé, c'est de fixer la relation de l'ordre de la connaissance avec ce qui la dépasse, sans abuser ni du connu ni de l'inconnaissable, sans positivisme et sans mysticisme¹¹⁵ ». Puisque Blondel tient à découvrir ce qui se cache derrière toute volonté, il commencera sa recherche au niveau le plus bas, c'est-à-dire dans ce qui se présente presque comme un non-vouloir et s'acheminera d'étape

¹¹³ Amédée de Margerie, « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 121.

¹¹⁴ Auguste Valensin, *Regards 1, Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel, op.cit.*, p. 287.

¹¹⁵ Maurice Blondel, « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 101.

en étape vers les sommets les plus élevés. « Son étude [*l'Action* de Blondel] offre ainsi le caractère d'une marche progressive, d'une ascension qui ne s'arrêtera pas avant d'avoir atteint la cime¹¹⁶».

L'expansion naturelle de l'action vers une quête sans fin

Une attitude se profile dans l'horizon culturel à la fin du XIX^e siècle, celle du dilettante. Pour ceux qui ont adopté ce mode de vie, la destinée n'est plus un problème que nous devons poser. En effet, seule compte l'expérience qui nous procure beauté et plaisir. Le dilettante accumule les sensations de toutes sortes, adopte, mais sans les prendre au sérieux, toute doctrine pouvant lui faire vivre une sensualité exacerbée ou, au contraire, une forme d'ascèse. Libre de choisir ce qui lui convient pour un temps indéterminé, le dilettante exploite l'instant présent dans un total désengagement. La volonté peut-elle se complaire dans le seul plaisir que l'acte procure, dans un divertissement? Le dilettante cherche à échapper au problème de la destinée, « mais on se détache de tout que parce qu'on s'attache exclusivement à soi et qu'on défie sa propre indépendance¹¹⁷». C'est donc par l'analyse du dilettantisme que Blondel commence son enquête puisque pour lui c'est dans cette attitude que l'on retrouve le « vouloir le plus pauvre qui soit¹¹⁸». C'est à partir de cette volonté de non-vouloir qu'il construit une dialectique particulière qui consiste à « montrer que ce vouloir en contient inéluctablement un autre; puis, que cet autre en contient lui-même un autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un vouloir qui enferme enfin le besoin cherché. Ce passage de vouloir en vouloir, voilà la dialectique¹¹⁹». Il est important de souligner que pour Blondel, vouloir n'est pas un acte délibéré : « nous ne voulons pas vouloir, parce qu'on pourrait dire encore que nous voulons vouloir vouloir, et cela irait à l'infini; nous voulons

¹¹⁶ Amédée de Margerie, « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 115.

¹¹⁷ Jean Lacroix, *Maurice Blondel, sa vie son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963, p. 24-25.

¹¹⁸ Auguste Valensin, *Regards I, Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel, op.cit.*, p. 289.

¹¹⁹ *Id.*

agir et faire, c'est-à-dire que la volonté ne s'offre à elle-même que sous la figure d'un emploi déterminé¹²⁰». Le non-vouloir demeure toujours l'affirmation d'une volonté qui s'ignore; je veux ne pas vouloir. Mais il se peut, comme chez le pessimiste, que l'on fasse un choix négatif, que l'on veuille le néant. Y parvenir serait comme l'abolition de toute volonté, mais n'est-ce pas encore et toujours un vouloir plus profond qui se profile derrière. « On a beau aiguillonner la pensée et le désir : du *vouloir-être*, du *vouloir n'être pas*, du *vouloir ne pas vouloir*, il subsiste toujours ce terme commun, vouloir, qui domine de son inévitable présence toutes les formes de l'existence ou de l'anéantissement, et dispose souverainement des contraires¹²¹».

La volonté se propose toujours une fin qui s'oriente dans un premier temps dans l'ordre naturel des choses. En effet, cette volonté voulante chez Blondel se décline en volonté voulue, c'est-à-dire qu'elle devient capable de construire une intention qu'elle s'est fixée et qui trouve à s'exprimer par l'action. « L'action, c'est l'intention vivant dans l'organisme et modelant les énergies obscures dont elle avait émergé¹²²». Mais l'intention ne peut rester confinée au seul individu, elle est dans l'impossibilité de se restreindre car « [a]gir c'est se confier à l'univers, c'est organiser un monde conforme à son vœu¹²³». Mais toutes ces fins ne sont que des intermédiaires qui n'arrivent pas à combler la volonté voulante. La volonté cherche à se répandre au dehors, se confronte à ce qui l'environne, à d'autres volontés, elle prend de l'expansion. C'est ainsi que Blondel analyse successivement la série des fins poursuivies dans l'ordre de la nature. Cela va de l'union de deux êtres qui d'abord forment une famille, pour ensuite s'acheminer vers la société et finalement embrasser toute l'humanité. Cet élan qui nous habite, avide de ce qui se présente à lui, sans trouver

¹²⁰ Maurice Blondel, *L'Action 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, *op.cit.*, p. 220-221.

¹²¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, *op.cit.*, p. 37.

¹²² *Ibid.*, p. 144.

¹²³ Jean Lacroix, *Maurice Blondel, sa vie son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, *op.cit.*, p. 28.

d'apaisement, force la marche en vain. La volonté voulue a beau poursuivre des fins qui s'élargissent au point de faire entrer l'humanité toute entière dans ses intentions, rien de ce qu'elle présente et assimile comme autant de conquêtes ne vide cette forme de tyrannie de la volonté voulante qui veut sans cesse bien au-delà de tout le fini. La volonté voulue cherche l'adéquation à la volonté voulante mais n'y arrive pas.

[L]a Volonté qui a tout épuisé ne s'est pas épuisée elle-même : elle a encore du mouvement et une force inemployée. Bien plus : quand tout le fini lui a été jeté comme dans un gouffre à combler, sa capacité de vouloir – c'est là son essence – reste intacte et aussi vide, car j'ai beau avoir voulu, je puis indéfiniment vouloir encore. Cette puissance qui déborde toujours ses actes, c'est elle qui fait lever en l'homme l'idée de l'infini et c'est elle qui, confrontant cette idée avec son propre vide, en quelque manière la mesure et même la remplit¹²⁴.

C'est ici que la volonté voulue se permet une ruse qui donne l'illusion de se jouer de cette aspiration pour l'infini toujours indéterminé. Le stratagème consiste à placer l'infini dans les *objets* finis qui ont jalonné son parcours dans l'ordre naturel. « L'action est travaillée par le besoin de se suspendre à quelque chose d'indépendant et de définitif, d'absolu en un mot. Voilà pourquoi elle devient spontanément superstitieuse, cherchant dans un objet naturel quelque chose qui réponde à son appétit du divin, créant l'idole et instituant le rite pour détourner en quelque sorte l'infini à son usage¹²⁵ ». L'individu peut croire qu'il a enfin comblé le vide et que la volonté voulue est en totale adéquation avec la volonté voulante, mais, selon Blondel, il n'en est rien : faire de l'infini avec du fini, c'est pour lui, de la superstition. Mais c'est aussi une tentation constante. « Il existe donc une sorte de mysticisme spontané qui permet à la volonté de s'arrêter à des étapes successives, comme si chacune était la fin, parce qu'en chacune elle met, au moins provisoirement, la présence de l'infini dans le fini même¹²⁶ ». Selon Blondel, « la personne ne doit pas, pour rester en devenir elle-même, demeurer seule en sa suffisance, comme une fin en soi, comme un absolu¹²⁷ ». Or, pour

¹²⁴ Auguste Valensin, *Regards 1, Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel, op.cit.*, p. 294.

¹²⁵ Victor Delbos. « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes 1, op.cit.*, p. 108.

¹²⁶ Maurice Blondel, *L'Action 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, op.cit.*, p. 282.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 483.

Dumont, cela vaut tout autant pour la société qui ne doit pas trouver sa finalité dans sa propre structure.

Une société et une culture ne servent la promotion des personnes, même en y mettant tous les outillages et les stratégies que l'on voudra, que si elles ne sont pas fermées sur elles-mêmes, que si elles refusent de se replier sur leur propre justification. Bien entendu, une société doit être ouverte sur les autres collectivités et les autres cultures; cependant, les indispensables échanges qui en découlent ne sont possibles que grâce à une autre ouverture, par le haut cette fois. Ne faut-il pas, en effet, qu'une société se considère comme perpétuellement inachevée, qu'elle avoue ses manques et sa finitude? N'est-il pas nécessaire, pour tout dire, qu'elle puisse se juger face à une transcendance^{128?}

Pour Dumont comme pour Blondel, l'homme déploie de grandes quantités d'énergie, sans toutefois pouvoir outrepasser l'insuffisance de sa condition. « La volonté se veut nécessairement et cependant elle ne peut s'atteindre pleinement¹²⁹ ». Pour Blondel, l'insuffisance constatée n'a pour but que de nous offrir la condition nécessaire qui conduit vers la surabondance que réclame la volonté voulante. Si chaque fin que nous nous sommes fixée se doit d'être dépassée, c'est strictement par la constatation de notre impossibilité à nous y maintenir, à arrêter le mouvement. Toujours cet élan initial qui réclame son dû et qui oblige sans cesse au dépassement. Croire se suffire n'épuise jamais ce qui veut en nous et qui semble toujours infiniment plus que tout ce que le fini peut nous offrir. « Rien de ce qui est extérieur ne nous détermine, et dans ce que nous désirons hors de nous, c'est encore nous que nous cherchons¹³⁰ ». C'est devant ce constat, après avoir déroulé la série des fins, que Blondel propose une option inattendue pour la pensée philosophique : le surnaturel. « Il est impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur; il est impossible de trouver en soi de quoi contenter ce besoin religieux. *C'est nécessaire et c'est impraticable*¹³¹ ». Le surnaturel devient cette option que la philosophie est dans l'obligation de poser, car elle en conçoit l'idée par nécessité mais ne

¹²⁸ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Québec, Éd. du Boréal, 1995, p. 211-212.

¹²⁹ Jean Lacroix, *Maurice Blondel, sa vie son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, *op.cit.*, p. 30.

¹³⁰ Maurice Blondel, *L'Action 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, *op.cit.*, p. 143.

¹³¹ Maurice Blondel, *L'Action* (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, *op.cit.*, p. 319.

peut rendre compte de sa réalité, c'est là une limite qu'elle ne peut transgresser. Il est important de bien comprendre que c'est seulement l'idée et non sa réalité qui demeure philosophique. Selon Blondel, la philosophie est dans l'obligation d'envisager le surnaturel, d'y réfléchir, mais jamais de l'affirmer. La réalité ou non du surnaturel appartient à une « conscience libre ». Pourtant, la philosophie a ce rôle qui est de considérer les conditions qui rendent raisonnable cette option. C'est à la philosophie de prouver que dans la pratique nous faisons ce choix, parfois à notre insu. C'est toujours à cette dernière qu'il est permis d'examiner les conséquences d'un choix en faveur ou contre le surnaturel. Mais jamais elle ne pourra dire si cela est ou n'est pas.

Si le surnaturel est ce qui semble être la dernière alternative pour combler l'insatiabilité de la volonté voulante, il est légitime de se demander si la religion chrétienne, entre autres, répond à ses conditions. Selon Blondel, la philosophie est contrainte d'aller jusque-là puisqu'elle ne peut se délester d'un problème qu'elle a elle-même soulevé. « Blondel [...] fait défense à la philosophie de croire qu'elle peut, sans réserve, suffire à ses propres problèmes : elle s'est écartée de sa voie ou n'est pas allée aux limites d'elle-même, si elle ne débouche pas sur des perspectives religieuses¹³²». Il importe de rappeler que pour Blondel, le surnaturel n'est pas quelque chose de surajouté à la réflexion philosophique, il est un aboutissement qu'elle a le devoir d'approfondir, le surnaturel répond à cet appel d'un surcroît que la philosophie a elle-même mis en lumière et qu'elle ne peut délaissier sans s'amoindrir. Blondel n'a pas cherché à leurrer le lecteur en lui faisant découvrir ce qu'il doit vouloir, mais il lui dévoile ce qu'il veut sans même savoir qu'il le veut. Dès lors, il est important de maintenir qu'au sein de la nature même, opère une force qui la dépasse, un don gratuit, qui donne au vouloir ce mouvement vers l'infini. Pour éviter toute polémique, il faut

¹³² Auguste Valensin, *Regards I, Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel, op.cit.*, p. 298.

s'assurer d'une part, de bien distinguer transcendance et immanence, et d'autre part, que ce besoin qui nous dépasse n'est en aucune façon issu de la nature.

Conçue en son caractère essentiel, la révélation religieuse suppose à la fois une sollicitation absolue de la volonté qui la requiert et un contenu dogmatique précis qui soit distinct de cette volonté même : elle ne vaut que si l'homme la demande tout en étant incapable de la produire; et ce qui fait que l'homme la demande, c'est qu'il ne réussit pas à arriver par lui seul au terme de ce qu'il veut¹³³.

Si la révélation est considérée comme essentielle pour Blondel c'est que justement elle peut répondre à nos plus profondes aspirations, à la condition toutefois qu'elle ne soit pas tirée de nous, car alors, comme nous l'avons déjà souligné, il en résultera toujours une insatisfaction ou pire, la tentation idolâtrique et superstitieuse. « Certes, cette fin "surnaturelle" échappe aux prises directes de la raison, sans quoi elle ne serait plus religieuse, révélée, mais purement rationnelle. Si toutefois elle est vraie, il faut bien qu'elle se manifeste de quelque façon dans la réalité concrète de l'existence humaine¹³⁴ ». Blondel demande ni plus ni moins une forme de soumission de notre volonté à La Volonté qui la ferait être pleinement. C'est à cette option que la philosophie est tenue de s'ouvrir dans un premier temps, pour ensuite la proposer et en débattre, mais en aucun cas, la résoudre.

Sans impliquer aucune méconnaissance de la souveraine gratuité de notre primitive vocation ou de notre rédemption surnaturelle, sans avoir à violer aucune des réserves dont la théologie entoure justement dogmes et mystères, elle [cette philosophie] montre que les problèmes inévitablement posés en nous par la raison et par la vie, la raison et la volonté ne réussissent pas à les déchiffrer complètement ni à les résoudre [...]. Elle reste donc ouverte et besogneuse en son attente, autant que ferme et précise en ses certitudes acquises dont elle ne peut ni se défaire ni se contenter, qui dès lors lui servent de soubassements et deviennent comme des requêtes, requêtes fondées non sur une dialectique abstraite, non sur une "nature pure", mais sur tout le mouvement de la pensée et de l'activité "transnaturalisées" par la vocation ou le rappel divin qui retentit mystérieusement en chacun. Aussi, quand la révélation lui est proposée avec ses signes décisifs, le surnaturel ainsi offert et prescrit n'apparaît pas comme un aérolithe inopinément tombé d'un autre monde, comme un trouble-fête dans un ordre déjà constitué en son plein, mais comme une réponse divine à un appel divinement provoqué au fond de l'âme, comme la condition essentielle de l'achèvement convoité¹³⁵.

¹³³ Victor Delbos, « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 109.

¹³⁴ Jean Lacroix, *Maurice Blondel, sa vie son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, *op.cit.*, p. 14-15.

¹³⁵ Maurice Blondel s'adressant à Lucien Laberthonnière, dans *Correspondance philosophique*, *op.cit.*, voir la note 8, p. 20.

Controverses : Blondel au centre de la crise moderniste

Émile Boutroux¹³⁶, lors de la soutenance de thèse de Blondel, suggère que ce dernier serait parti du présupposé de sa foi, pour aboutir au terme de son enquête, à la nécessité de la foi :

Quelle est en effet l'idée maîtresse qui vous a inspiré? N'est-ce pas d'égaliser l'objet final à l'élan initial du vouloir humain? Seulement – et c'est ici que je vous arrête – vous estimez que la volonté humaine, pour être ce qu'elle veut foncièrement, doit se dépasser elle-même. N'est-ce point là du mysticisme? N'être pas content de ce qui est, chercher le terme de l'action au-delà de la réalité donnée, voilà ce que font les mystiques et voilà ce que vous faites. [...]. Dans votre effort pour prendre en vous tous les états d'âme, à travers la diversité de vos analyses, parmi tant d'arbres qui cachent la forêt, votre pensée semble souvent fuyante: pour la fixer d'un mot, je vous demanderai de me dire si vous êtes un mystique gai ou un mystique triste¹³⁷.

Nous constatons que le caractère philosophique de la thèse de Blondel fut mis en question dès la soutenance. Celui-ci se défend pourtant d'avoir, dans l'action, présupposé le surnaturel; « [n]'être point content de ce qui est, chercher le terme de l'action au-delà de la réalité donnée, oui, ce serait du mysticisme. Mais cela, je ne l'ai pas fait¹³⁸ ». C'est l'analyse de l'action concrète telle qu'elle se présente à nous qui amène la possibilité d'un surcroît, d'un surnaturel qu'il faut supposer à la source comme au terme de notre agir : mais le surnaturel ne débute pas l'enquête que mène Blondel, il en est la conclusion. En somme, vouloir l'infini n'est pas le point de départ de la pensée blondélienne mais son aboutissement. Tout le travail de réflexion sur l'agir force Blondel à conclure de notre insuffisance à combler la volonté voulante dans l'ordre naturel des choses. D'ailleurs, lorsque l'infini se présente tout au long de sa recherche, Blondel « invente de nouvelles ingéniosités afin de [s]'y dérober¹³⁹ ». Il se propose donc toutes les échappatoires possibles et c'est seulement au terme de ce vaste effort pour s'y soustraire qu'il est dans l'obligation de faire appel au religieux qui

¹³⁶ Émile Boutroux (1845-1921) était un philosophe français. Il a été professeur de philosophie dans plusieurs grandes écoles, dont la Sorbonne et l'École normale supérieure. Il a enseigné à Maurice Blondel et fut son directeur lors de la soutenance de sa thèse sur *L'Action*.

¹³⁷ Joannès Wehrlé, « Une soutenance de thèse », dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 80.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 83.

se profile à l'horizon de son étude. Blondel n'y voit aucune pétition de principe, il n'a fait que « dégager tout ce qui est réellement contenu dans l'action humaine¹⁴⁰».

Même si lors de la soutenance, le jury lui est favorable à l'unanimité, le directeur de l'Enseignement supérieur voit les choses tout autrement. En effet, il empêchera Blondel d'obtenir un poste de professeur pendant deux ans. « Très pressé, le directeur, sans me faire asseoir, répondit, quand je lui fis connaître mon désir d'un poste dans une faculté, que, d'après l'attitude que j'avais prise en déniaut à la philosophie toute valeur propre et toute autonomie rationnelle pour aboutir à un pur et exclusif surnaturalisme, sa "responsabilité d'homme public" ne lui permettait pas de me donner une chaire¹⁴¹». Comme nous venons de le constater, la lutte n'a pas tardé à être engagée sur le terrain philosophique. Quant aux théologiens, certains appuient la thèse de Blondel, mais sans trop la saisir, au point de défendre une pensée qu'ils ont déformée, ce qui désole Blondel.

Enfin, ce matin même, je reçois par l'intermédiaire d'Alcan le numéro du 1^{er} août du *Mois bibliographique*, revue bénédictine où l'on a pour moi une bienveillance qui me touche vivement : quant aux réserves et aux critiques qui terminent le compte rendu, j'y serais plus sensible si j'estimais les mériter pleinement; il ne m'en reste pas moins la crainte d'avoir, contre mon gré, laissé croire que j'affirme la continuité réelle de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Rien pourtant n'est plus loin de ma pensée¹⁴².

Toutefois, si, du côté théologique les choses ne se passent pas si mal pour l'instant, il en ira tout autrement après la publication de la *Lettre sur l'apologétique* que les théologiens croiront entacher de kantisme. En effet, c'est après la publication de cette dernière en 1896 qu'ils se mettent à scruter plus profondément *L'Action*, pour y déceler, croient-ils, une modernité douteuse cachée dans le dernier chapitre.

Du côté philosophique on s'inquiète de voir se propager une confusion des genres, une espèce de théosophie qui nuirait à l'autonomie de la philosophie chèrement acquise.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴¹ Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, *op.cit.*, p. 69.

¹⁴² *Ibid.*, p. 77.

Après avoir lu *L'Action*, Léon Brunschvicg écrit, en novembre 1893, dans le supplément de la *Revue de métaphysique et de morale*, ceci :

Le rationalisme moderne a été conduit par l'analyse de la pensée à faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique. S'attacher tout au contraire à l'action pour faire voir dans tout acte une inévitable transcendance; en partant de rien, de la négation même du problème moral, aboutir à tout, à la pratique littérale du catholicisme [...] voilà le but que s'est proposé M. Blondel [...]. Il convient aussi d'ajouter, tout en rendant hommage à la sincérité, à la largeur des conceptions, à la subtilité dialectique de M. Blondel, qu'il trouvera parmi les défenseurs des droits de la Raison, des adversaires courtois mais résolus¹⁴³.

Blondel répond sans tarder à Brunschvicg¹⁴⁴ par l'entremise de cette même revue en janvier 1894. L'extrait suivant résume la démarche de Blondel : « J'ai donc revendiqué, pour la raison, la part de son domaine qu'elle a délaissée; je l'ai fait, avec l'espoir de prouver qu'elle y est bien chez elle; je l'ai fait, sans qu'aucune autorité constituée puisse légitimement se plaindre de prétendus empiétements, sans qu'aucune pensée véritablement libre doive m'accuser de l'entraîner hors de l'argumentation philosophique¹⁴⁵».

Blondel constate une incompréhension sinon une véritable opposition au but qu'il poursuit dans *L'Action*, et il s'en croit responsable faute d'avoir clarifié sa pensée : « Le chapitre III de la Partie V, ajouté après coup, avait pour dessein d'empêcher une *philosophie de l'action* d'être prise pour une abdication intellectuelle ou pour une évasion hors de la métaphysique. Ce chapitre est imparfait; l'intention valait mieux que l'exécution¹⁴⁶». De plus, Blondel a toujours considéré sa thèse comme une ébauche. « En vue d'une thèse destinée à la Sorbonne, j'avais artificiellement restreint un sujet trop vaste, je m'étais borné à l'aspect

¹⁴³ Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique, op.cit.*, p. 69.

¹⁴⁴ Léon Brunschvicg, philosophe français (1869-1944). Refusant l'empirisme positiviste et le spiritualisme, il a adopté une position idéaliste critique dans son étude des conditions de l'esprit scientifique et de leur évolution. Considérant la raison comme une activité législatrice qui pose et perfectionne ses principes et ses règles de démonstration, il vit dans les mathématiques son expression la plus parfaite (*Les études de la philosophie mathématique*, 1912; *Les âges de l'intelligence*, 1922; *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1927).

¹⁴⁵ Maurice Blondel, « Quelques commentaires contemporains de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 101.

¹⁴⁶ Maurice Blondel, « Textes préparés en vue de la réédition de "L'Action" » dans *Études Blondéliennes* 1, *op.cit.*, p. 9.

humain et moral d'un problème infiniment plus large¹⁴⁷». Mais Blondel se sent également responsable d'une autre façon :

Ce qui a pu égarer beaucoup d'interprètes désireux cependant de justice et d'exactitude, c'est ce fait que, pour orienter les esprits sur mes conclusions, j'avais accepté (*datum, non concessum*) de venir hypothétiquement me placer sur leur terrain, mais pour les amener eux-mêmes à reconnaître la nécessité d'en sortir. Et comme, pour commencer, je me mettais aussi fidèlement que possible à leur propre point de vue, il en est résulté souvent qu'on a pris ces positions de mes adversaires pour mes propres positions, comme si je sympathisais vraiment et définitivement avec ceux mêmes que j'avais le plus à cœur d'entraîner hors de leur sécurité trompeuse¹⁴⁸.

Blondel, avec la tétralogie¹⁴⁹, complètera ce dessein qu'il s'était donné trois décennies plus tôt. Entre-temps, pour clarifier certains points litigieux de sa thèse et réformer la réponse que l'Église offre à la pensée moderne, il entreprend d'écrire une série de lettres que l'on a regroupées sous le titre de *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896). Cette lettre semble avoir été bien reçue du côté philosophique si l'on en croit du moins ce témoignage de Léon Brunschvicg où, en termes élogieux, il la qualifie, « d'extrêmement remarquable¹⁵⁰ ». Malheureusement, il en va tout autrement du côté théologique. En effet, dans cette lettre, Blondel cherche : « *Une méthode propre à circonscrire et à toucher le point précisément philosophique du problème religieux* ».

Et voici ce qu'il propose :

L'heureuse hardiesse dont il semble désormais indispensable de s'armer, c'est de recourir à la "méthode d'immanence", et de l'appliquer intégralement, avec une rigueur inflexible, à l'examen de la destinée humaine : elle seule, capable de définir la difficulté, est capable de la résoudre; et, par elle, la solution, comme le problème même, n'est possible qu'en nous forçant d'être également fidèles à la philosophie et à l'orthodoxie; ou mieux encore en forçant la philosophie, comme l'orthodoxie, à demeurer fidèle à elle-même¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁴⁹ C'est-à-dire la trilogie qui comprend les ouvrages sur la *Pensée, l'Être et les êtres*, et *l'Action*, couronnée par sa dernière œuvre *La philosophie et l'esprit chrétien*.

¹⁵⁰ Maurice Blondel, *Lettres philosophiques, op.cit.*, p. 89.

¹⁵¹ Maurice Blondel, « Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux » dans *Les premiers écrits*, Paris, PUF, p. 38.

Par le recours à cette méthode d'immanence Blondel fut soupçonné de *kantisme*, d'*immanentisme*, de *subjectivisme* et d'*idéisme*. La première critique importante qui déclencha la longue suite de malheurs et de malentendus qui firent entrer Blondel dans la crise moderniste est venue d'un jeune dominicain, le Père Schwalm¹⁵² : « L'article initial du P. Schwalm a été la méprise initiale qui a donné le diapason à toute la controverse ultérieure contre mon prétendu subjectivisme et mon prétendu immanentisme¹⁵³ ». Schwalm associe volontiers la méthode que propose Blondel à *La critique de la raison pure* de Kant. « Je crois pour ma part, écrit Schwalm, que plus ou moins complètement la *Critique de la raison pure* est en quelque sorte intégrée dans les fondations de la *Philosophie de l'action*. [...]. Mais je crois voir en même temps que, parmi les disciples de M. B., la philosophie de l'action se dégage de ses dessous techniques et kantien, pour devenir l'expression d'une doctrine intérieure, expérimentale¹⁵⁴ ». Et le P. Schwalm en rajoute : « La méthode d'immanence a déjà été condamnée deux fois par l'autorité ecclésiastique : la première fois, un décret de la Congrégation de l'Index, en date du 11 avril 1827, a prohibé la *Critique de la raison pure*. [...]. Vous [Blondel] vous êtes enclos dans le plus absolu solipsisme; [...] vous marcherez à la déification de votre sens propre. Il ne reste plus à chacun qu'à adorer au-dedans de soi l'immanente apparence¹⁵⁵ ». Blondel est profondément attristé de cette critique qui vient d'un membre du clergé et qui lui sera extrêmement néfaste par l'influence qu'elle exercera pendant des années sur bon nombre d'opposants à sa pensée.

Vous avez deviné que l'attaque du P. Schwalm m'est pénible et pour plusieurs raisons, parce qu'il dénature ma pensée, parce qu'il me condamne sans m'entendre, parce qu'il abuse de textes [...] détournés de leur sens, parce qu'il me rend suspect aux croyants, parce qu'il prête aux incroyants un

¹⁵² Le Père Marie-Benoit Schwalm (1860-1908) est un Père dominicain. Il a « lancé l'attaque des théologiens contre la *Lettre sur l'apologétique*. Après l'incident fort vif de la *Lettre sur l'apologétique*, Blondel rencontre Schwalm qui devient un de ses amis. Malgré tout, c'est Schwalm le grand responsable des suspensions qui pèseront sur Blondel. » (Université Catholique de Louvain, *Schwalm, Marie-Benoit, O.P.*, [en ligne] <https://www.uclouvain.be/307524.html> (page consultée le 29/03/16).

¹⁵³ Maurice Blondel et Auguste Valensin, *Correspondance II* (1899-1912), Paris, Aubier édition Montaigne, 1957, p.183.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 182-183.

argument pour écarter sans examen ma tentative en leur permettant de dire que je suis désavoué par l'autorité compétente. [...]. Il[le P. Schwalm] s'est encore mépris, et plus gravement, sur la signification de tout ce que j'ai prétendu. – Je ne suis pas “néo-kantien” [...] ni “subjectiviste”, ni “phénoméniste”, ni “fidéiste” comme il le soutient¹⁵⁶.

Pendant des années, Blondel n'a de cesse de s'expliquer comme le confirme cet extrait d'une lettre adressée à Auguste Valensin tout près de quinze années après les critiques du P. Schwalm :

Quand le P. d'Alès écrit “qu'à l'origine du mouvement on constate des intentions excellentes, à l'aboutissement, des désastres et des erreurs monstrueuses”, il ignore que mon initiative première et constante a été dirigée contre l'immanentisme. Je ne suis pourtant pas responsable d'un état d'esprit dont il y a plus de 20 ans j'ai voulu faire la critique et montré le vice, alors que les théologiens le soupçonnaient si peu que, pour avoir attiré l'attention sur cette doctrine, je me suis vu immédiatement accusé de la professer. S'il y a, de moi, un seul geste, un seul texte, correctement interprété, qu'on puisse m'opposer, je serais curieux de le connaître¹⁵⁷.

Dès 1896, le Père Lucien Laberthonnière prévenait son ami Blondel : « il y a contre vous *de part et d'autre* des préjugés considérables. [...]. Ils[les philosophes scolastiques] ne se rendent pas compte que la vie vient du dedans et non du dehors. Et le sens et la portée de la philosophie moderne, de la philosophie critique, leur échappent complètement. Il ne faudra pas vous étonner si dans vos articles certaines choses sont mal comprises¹⁵⁸ ». Cette incompréhension était accompagnée de la hantise qu'inspirait la philosophie kantienne chez beaucoup d'intellectuels catholiques. Blondel était très loin de se douter que la controverse entourant son travail perdurerait jusqu'au seuil de la deuxième guerre mondiale malgré des explications constamment renouvelées qui l'éloignaient sans cesse de ceux que l'on qualifiait de modernistes.

Blondel ne fut pas qu'une victime passive de cet état de crise philosophico-religieuse. En effet, *L'Évangile et l'Église* d'Alfred Loisy est l'occasion pour Blondel de réfuter la thèse de celui-ci avec l'aide de la méthode qu'il a appliquée dans *L'Action*. Blondel n'agit pas ainsi par goût de la polémique : c'est une invitation que plusieurs de ses confrères lui adressent,

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 183-184.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵⁸ Maurice Blondel et Lucien Laberthonnière, *Correspondance philosophique, op.cit.*, p. 94.

entre autres l'abbé Joannès Wehrlé¹⁵⁹ : « L'influence de l'abbé Loisy doit être combattue autrement que par des condamnations [...] ¹⁶⁰ ». Wehrlé veut une véritable réfutation rationnelle qui réussirait à démontrer en quoi Loisy a tort et il fait confiance à Blondel pour mener à bien cette recherche. D'autres, comme M. Fernand Mourret¹⁶¹, sont du même avis et pressent Blondel d'écrire sur Loisy : « Plus j'y réfléchis, et plus je suis convaincu qu'un écrit de vous [...] fera beaucoup de bien¹⁶² ». Blondel s'exécute et fait paraître en 1904 dans la revue *La Quinzaine* plusieurs articles qui seront regroupés sous le titre *Histoire et Dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Dans ces articles, Blondel ne s'en prend pas directement à Loisy mais aux lacunes qu'il croit déceler dans la méthode employée par ce dernier. « Je n'ai pas le projet de critiquer directement M. Loisy, mais je prends la méthode *in abstracto*, dans sa pureté artificielle, j'en montre les lacunes, les impossibilités, et j'insiste sur les dangers ou les ruines inévitables qu'elle entraîne, même pour des esprits de bonne foi et de bonnes intentions¹⁶³ ». Dans *Histoire et Dogme*, Blondel nous décrit deux positions qui semblent irréconciliables. D'un côté les partisans d'une conception du dogme dont la Bible leur assure « le sceau extérieur du divin¹⁶⁴ », qu'il nomme *extrinsécisme*, et, de l'autre, les partisans d'une histoire qui devient seule garante de ce que l'on est en droit de connaître comme étant la vérité, l'*historicisme*. Blondel constate une opposition entre ces deux réalités qu'il tient à ramener sous l'angle d'une distinction capable de complémentarité. L'extrinsécisme défend le Christ-Dieu et éternel : il nous propose le dogme pour convaincre et amener à la foi les incrédules, mais sans tenir compte des exigences de la raison. Cette position refuse la critique, c'est une foi sans appui rationnel et qui ne tient pas compte du

¹⁵⁹ Joannès Wehrlé (1865-1938) est un prêtre catholique, il a correspondu avec Blondel pendant de nombreuses années. Il a collaboré avec lui pour publier des articles dans diverses revues.

¹⁶⁰ Maurice Blondel et Auguste Valensin, *Correspondance I* (1899-1912), Paris, Aubier édition Montaigne, 1957, p. 116.

¹⁶¹ Fernand Mourret (1854-1938) était un ecclésiastique français. Il défendait les positions blondéliennes. Il fut un correspondant de ce dernier.

¹⁶² *Ibid.*, p. 114.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 114

¹⁶⁴ Jean Lacroix, *Maurice Blondel, sa vie son œuvre avec un exposé de sa philosophie, op.cit.*, p. 35.

déroulement de l'histoire naturelle des hommes qui font l'expérience du divin. L'historicisme quant à lui, s'attache principalement au Christ-homme soumis au jugement de l'histoire : il ne s'attarde qu'au fait naturel et évacue le surnaturel en plaçant le dogme hors de son champ d'investigation. Le résultat est que chez un même individu la foi peut affirmer une chose et la raison la contredire. « Ce que je critique, c'est la thèse des cloisons étanches entre l'histoire et le dogme, et de l'incommensurabilité des assertions de foi et des vérités de fait; à plus forte raison, la thèse de l'opposition des unes avec les autres et de la comptabilité de conscience en partie double¹⁶⁵». Blondel accorde une part de vérité à toutes les deux, mais elles demeurent incomplètes, faussées par leurs exclusivismes, en un mot, insuffisantes. Blondel va tenter une synthèse par la médiation d'une action très précise, la Tradition. Blondel sait que la modernité jette un discrédit sur la tradition conçue sous la forme d'un passé figé nous dictant notre présent tout comme notre avenir. Conscient de ce que la tradition représente pour l'Église, Blondel tient à la sauvegarder tout en lui enlevant ce qu'elle a de poussiéreux. Il dira de la tradition; qu'« [e]lle sait garder du passé non pas tant l'aspect intellectuel que la réalité vitale [...] tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière¹⁶⁶». Nous pourrions suggérer que pour Blondel la Tradition est une action, elle concerne la réalité de la foi vécue au quotidien. À ce titre, elle est plus que le dogme et que le fait historique. « Le principe de la synthèse n'est ni dans les faits ni dans les idées seules, il est dans la tradition qui résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison, et les expériences accumulées de l'action fidèle¹⁶⁷». Blondel cherche constamment à palier la déficience d'une science qui cherche à s'isoler sous prétexte de préserver son autonomie. Ce que l'on sépare à des fins d'analyse scientifique, notre agir se charge de le réintégrer et d'enrichir ce que l'on avait d'abord opposé.

¹⁶⁵ Maurice Blondel, « Histoire et Dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » dans *Les premiers écrits, op.cit.*, p. 193.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 206-207.

Nous pouvons maintenant aborder la pensée de Fernand Dumont et essayer de voir en quoi la crise moderniste et la pensée de Blondel eurent une influence sur cette dernière, ce qui sera l'objet du prochain chapitre.

Chapitre 4

Fernand Dumont ou le tragique culturel

Avant de quitter ce monde qu'il n'avait cessé d'interroger, Fernand Dumont nous a fait un immense cadeau : *Récit d'une émigration*. Dans ce récit autobiographique, il nous raconte une histoire, la sienne, qui est aussi un peu la nôtre. C'est avec un réel talent de conteur que ce dernier nous invite à le suivre dans son itinéraire intellectuel. Dans un style où l'on sent toujours la présence du poète, c'est toute la culture québécoise effectuant son émigration de la tradition à la modernité qui forme la trame de ce récit ainsi que le *drame* de sa vie.

*De très loin m'est venu le langage
Par-derrière l'enfance
De l'immense forêt où l'univers murmure
Sa peine ancienne et sa vieille colère¹⁶⁸.*

Entre la tradition et la modernité, Fernand Dumont a toujours voulu opérer la réconciliation, « [o]ù s'emmêleraient d'un seul coup, la croisée des routes et celle des sentiers¹⁶⁹ ». La crise culturelle que vit le Québec depuis la Révolution Tranquille le hante, il tient à une certaine mémoire, une tradition qui puisse non pas nous fixer en chemin, mais nous porter, nous guider vers un avenir que nous devons nous promettre, « [p]our qu'un jour la parole unanime soit l'entière moisson des visages d'en bas. Je ne sais pas encore la route, mais je sais de qui sont mes saisons¹⁷⁰ ».

C'est cette rupture entre tradition et modernité qui préoccupe la pensée de Fernand Dumont. L'entrée du Québec dans la modernité semble avoir fracassé son être tout entier.

¹⁶⁸ Fernand Dumont, *Parler de septembre* (1970) tiré de *La part de l'ombre, poèmes* (1932-1995), Montréal, Éditions de l'Hexagone, Coll. « Rétrospective », 1996, p. 124.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 129.

Écartelé entre ces deux cultures que tout semble opposer, Fernand Dumont se sent comme un exilé de l'intérieur, dépaycé dans son propre pays. Ce parcours culturel, ce long chemin qui l'engage sur deux rives dont les passerelles vacillent, prend sa source au cœur même de son être. Pour bien comprendre son drame, il faut le saisir tel qu'il se donne. « Dans les engagements qui occupent notre vie d'adulte, demeure quelque ancienne et lancinante préoccupation qui les inspire sans s'y épuiser¹⁷¹ ».

Ces préoccupations peuvent nous paraître curieuses aujourd'hui. Nous sommes de la génération qui a vu le jour au cœur de la modernité. Nous n'avons pas senti la transition entre tradition et modernité, nous comprenons mal l'importance que Dumont accorde à cette rupture culturelle. Cette expérience, il la compare à celle d'un émigrant contraint de s'adapter à sa culture d'accueil : « Ceux qui ont abandonné leur pays pour s'intégrer dans une autre contrée n'oublent jamais le déchirement de l'identité qui s'ensuit; quitter la culture du peuple pour un autre entraîne une tragédie analogue¹⁷² ». Cependant, on se méprendrait en considérant Fernand Dumont comme un réactionnaire accusant la modernité de tous les maux. Bien au contraire, ce dernier participe à la mise en place de cette société moderne au Québec mais il s'inquiète du devenir de la culture qui prétend s'éclairer à même son présent, et qui s'enorgueillit de sa libération du passé. « J'ai eu beau m'enfoncer plus avant dans les sentiers de l'abstraction, toujours il m'a semblé que j'abandonnais en route quelque question essentielle, que mon devoir était de ne pas laisser oublier ce que le savoir veut laisser à l'ombre sous prétexte d'éclairer le monde¹⁷³ ». Donc, revenons au tout début, à cette enfance de Dumont où certains événements mettent en branle une quête de sens dont témoignera toute son œuvre.

¹⁷¹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op.cit., p. 11.

¹⁷² *Ibid.*, p. 11-12.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 12.

En route vers l'exil

Dès l'âge de six ans, une tragédie vient rompre la quiétude familiale. La disparition d'un oncle met toute la famille en alerte jusqu'au jour où le corps est repêché dans les eaux du fleuve Saint-Laurent à Québec. La conclusion qui s'impose est le suicide. Pour le jeune Dumont, cet événement ouvre sur un monde inquiétant, hors de l'enceinte rassurante de la coquille familiale. « Il ne suffit pas d'avoir peu vécu pour être un enfant; il faut un effort pour se tenir dans cette condition, une volonté de croire à un monde rassurant par sa cohésion et dont le sens ne saurait défaillir¹⁷⁴ ». C'est le premier événement qui bouscule cette cohésion et lui dévoile un monde inconnu. C'est la mort, dans une contrée «lointaine» qui fait son entrée, une inconnue qui transforme son monde qu'il croyait immuable. « Et, de notre univers à cet autre, s'ouvraient de mystérieux chemins où s'engageaient de temps en temps des personnes dont je croyais tout connaître. [...]. Quel était donc ce pays de l'ombre où il leur arrivait de se rendre? [...]. Je me perdais dans cet envers de mon village, en même temps que se brouillait le climat jusqu'alors intemporel de l'enfance¹⁷⁵ ». L'expérience de la mort trace de son impitoyable sillon toute destinée humaine, mais la perte d'un être cher à un jeune âge marque assurément le reste de la vie. Pour la première fois, Dumont est confronté à un drame, la certitude de ne plus jamais revoir cet oncle. Désormais, il devra vivre avec la présence au cœur de cet être aimé, mais qui blesse par son absence.

Fernand Dumont, aura vu mourir plusieurs membres de sa famille. « La présence de la mort aura hanté mon enfance, [...] j'aurai ainsi vu mourir plusieurs petites sœurs¹⁷⁶ ». L'enfant ne réfléchit pas à la proximité de la mort comme le ferait un adulte, il n'arrive pas à l'occulter comme nous le faisons tous. Nulle réflexion rationnelle ne vient s'interposer pour en effacer le tragique. « La mort, chacun sait cela, est quelque chose qui n'advient qu'aux

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

autres¹⁷⁷». L'anéantissement de «l'autre» est une épreuve qui parfois prend des années à s'apaiser. Toute tentative pour masquer cet improbable qui surgit dans une vie que l'on croit bien ordonnée, échoue. L'ultime question et l'impossible réponse se font face, ou plutôt, se tiennent dos à dos, s'appellent sans se voir ni s'entendre. Jeux de vie et de mort ayant pour centre un vivant plongé dans un profond mystère. Nous sommes tous ignorants face à l'insondable, mais certains acquièrent ce petit quelque chose de particulier au voisinage du non-sens qui les frôle. Fernand Dumont ne pouvait avoir accès à ce « bon sens » d'adulte qui rassure à bon compte. Dès l'âge de neuf ans il a déjà vu mourir plusieurs de ses sœurs, ce qui laisse des traces. Mais il y a plus. Les mœurs issues de la tradition dans laquelle Dumont a grandi imposaient certains rituels qui le mettaient en contact avec la dépouille : « Une étrange coutume, qui venait de je ne sais d'où, voulait qu'un jeune garçon comme moi portât la petite tombe lors des funérailles¹⁷⁸». Ce simple fait nous amène à constater la distance très grande qui nous sépare, nous modernes, de ce monde pas si lointain que plusieurs n'auraient pas l'idée de regretter. Un parent qui imposerait une telle chose à un enfant de neuf ans aujourd'hui essuierait de sérieuses critiques quant à sa capacité d'assumer son rôle parental. D'ailleurs, Dumont ne se cache pas du trouble qu'il en a éprouvé. « Ce fut l'une des expériences les plus terribles de ma vie que de m'asseoir dans la voiture funéraire près du cercueil blanc, d'y appuyer la main comme pour marquer ma responsabilité d'aîné. Ma vision de l'existence en a été marquée pour toujours¹⁷⁹». Cette dernière phrase est très importante pour comprendre la suite. Il ne s'agit pas ici d'une obsession de la mort, d'une crainte de son propre néant : « Non pas que la peur de la mort m'ait obsédé. Je dirais plutôt que, depuis lors, la mort m'est une compagne quotidienne ». C'est ce compagnonnage qui « intro[duit] dans [s]on enfance le désir du savoir. Ce savoir qui prolonge la solitude sans guérir de sa

¹⁷⁷ Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Éditions Flammarion, 1966, p. 9.

¹⁷⁸ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op.cit., p. 37.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.

blessure¹⁸⁰». Je crois que ces événements préparaient Fernand Dumont à « l'exil ». Vivre l'expérience du deuil à un très jeune âge ne donne à ce dernier aucun savoir qui soit supérieur à ceux dont le destin leur a épargné de semblables tragédies. Mais pourtant,

[...] ce que nous savons désormais, nous le savons *autrement*, sur un autre plan, dans une autre lumière, transposé dans un autre ordre : nous y découvrons une dimension nouvelle. Les hommes épargnés par le malheur savent tout ce que nous savons, mais ils ne savent pas comment, ni à quel point. [...] Il n'a rien appris de nouveau, et pourtant il a sans doute compris quelque chose, compris je ne sais quoi d'impalpable qui n'a de nom dans aucune langue. Il n'a rien appris du tout, mais qui peut nier la valeur irremplaçable de son expérience? [...]. D'un mot, l'homme frappé par le malheur prend désormais la mort au *sérieux*¹⁸¹.

Dans l'usage commun de la langue nous disons de la personne qui a surmonté une épreuve qu'elle a réalisé quelque chose. Mais qu'est-ce que réaliser? Vladimir Jankélévitch nous propose ceci : « Réaliser c'est, paradoxalement, s'éloigner de la vérité et passer de l'évidence raisonnable, mais non convaincante, à une évidence opaque, mais vécue¹⁸² ». Et un peu plus loin il ajoute que « la "réalisation" n'est pas un raisonnement, mais une intuition instantanée¹⁸³ ». Nous pouvons supposer que Fernand Dumont a eu accès à cette réalisation vécue.

Le néant entrevu

Cette hantise de l'inconcevable et non la peur, faut-il le rappeler, balise déjà le trajet qui le conduit vers des *contrées* étrangères, où ses pas cesseront d'avancer sur une *terre ferme et connue*; celle-ci se fissurera sur un abîme vertigineux. « Brusquement, tout s'effondra¹⁸⁴ ». Dans notre compréhension des choses les événements se succèdent et suivent une logique de cause à effet. Pourtant, Dumont emploie le terme « brusquement », comme si quelque chose venait de surgir de nulle part. Bien sûr, certaines conditions semblaient réunies, comme les expériences de deuil, ou bien « cette connaissance fraîchement acquise des théories

¹⁸⁰ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op.cit., p. 38.

¹⁸¹ Vladimir Jankélévitch, *La mort*, op.cit., p. 15.

¹⁸² *Ibid.*, p. 15.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸⁴ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, op.cit., p. 47.

évolutionnistes¹⁸⁵», mais cela ne peut suffire à expliquer ce *brusquement*. Ces conditions ne rendent pas du tout nécessaire cet effet puisqu'elles sont communes à bon nombre de personnes sans pour autant qu'elles les isolent et les marginalisent. « Dans l'univers commun à tous, il n'y a pas, il ne peut y avoir de *subitement* ni d'action sans cause¹⁸⁶».

Cela n'empêche pas Dumont de vivre cet instant qui est le résultat de...Rien! C'est une expérience singulière qu'il a du mal à s'expliquer et qu'aucun raisonnement ne rend compréhensible. « Il semble que le pied lui ait manqué et qu'il tombe dans un abîme sans fond¹⁸⁷». Il ne faut pas sous-estimer cette expérience que Dumont qualifie de terrible, car elle a des répercussions sur son être tout entier et pour le restant de sa vie. Ce n'est pas de l'ordre de la simple prise de conscience, ou le fait de *réaliser* quelque chose, comme nous le mentionnions plus haut au sujet de la mort. « C'est l'absence de Dieu qui m'épouvantait. [...] j'éprouvais avec une intensité intolérable le sentiment du néant¹⁸⁸». Dumont emploie des mots très forts comme épouvante, intensité, intolérable, ce n'est plus seulement une prise de conscience, c'est beaucoup plus que cela, c'est quelque chose dont on ne revient pas. Mais, doit-on prendre ce témoignage au sérieux? Nous disons volontiers à certaines personnes qui ont vécu des moments difficiles ou incongrus, *qu'elles doivent en revenir*. Cela traduit peut-être notre difficulté à accueillir ce qu'il est convenu d'appeler un témoignage. « Le témoignage n'est-il pas considéré comme une voie inférieure pour accéder à la vérité?¹⁸⁹» Mais refuser le témoignage c'est d'un même souffle mettre en doute la personne qui témoigne : « le témoin investit sa personne comme attestation de sa crédibilité et, en certains cas, de l'importance vitale de ce qu'il transmet. Il en est ainsi pour celui qui accueille le témoignage; l'affirmation ou la proposition en cause, il ne pourrait en discuter au loin de lui-

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁶ Léon Chestov, *Sur la balance de Job*. Pérégrinations à travers les âmes, Paris, Éditions Flammarion, 1971, p. 100.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸⁸ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 47.

¹⁸⁹ Fernand Dumont, *Une foi partagée*, Québec, Éditions Bellarmin, 1996, p. 151.

même, sans se compromettre par son assentiment ou sa dénégation¹⁹⁰». Les mots employés par Dumont sont puissants. Poète, il connaît le poids de ceux-ci, et loin de le disqualifier à mes yeux, cela rajoute à la justesse de son témoignage. C'est d'ailleurs un exercice très difficile, sinon impossible, de raconter l'inénarrable : « l'homme est oppressé par un sentiment torturant du néant, sentiment qui n'a même pas son appellation dans notre langue¹⁹¹». Nous sommes condamnés à dire l'indicible par des mots toujours inadéquats. C'est l'entrée dans l'étrange, la déstabilisation non seulement de la pensée, de ses croyances avec ses repères, mais de tout l'être qui vient se fracasser sur le...vide. Nulle explication qui vienne rassurer. Et Dieu alors! Non, disparu également. Pour cet adolescent qu'est Fernand Dumont, encore bercé par la tradition et ses rituels, le choc est important. Dieu, c'est la présence ultime, l'explication de tout dans cette culture canadienne-française profondément marqué par le catholicisme. Dieu, source de toute vie, Dieu qui donne sens, qui est tout l'horizon, n'est plus. C'est un profond désarroi que vit Fernand Dumont :

*Le ciel tombe comme la bête étalée
Brisant tant de fleurs et la vérité du jeu
La rage même ne peut délier tes mains
Tes pauvres mains murées avec ta vie
[...]
L'ombre courbe le ciel¹⁹².*

Complémentarité de la foi et du doute

Pourtant, ne sachant se l'expliquer, Fernand Dumont retrouve la foi : « en tout cas, c'est péniblement et sans méthode que j'ai retrouvé la foi qui occupera une si grande place dans le reste de mon existence¹⁹³ ». La nuit, ou cette *part de l'ombre*, peu importe, accompagnera toujours cette foi retrouvée. « *Le soir a planté sa tente, au pays de la demeure*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹¹ Léon Chestov, *Sur la balance de Job*. Pérégrinations à travers les âmes, *op.cit.*, p. 38.

¹⁹² Fernand Dumont, *L'ange du matin* (1952) tiré de *La part de l'ombre*, *op.cit.*, p. 70.

¹⁹³ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 47.

immense » où Dumont retrouve « *Dieu dans la nuit*¹⁹⁴ ». Il a retrouvé la foi de ses Pères, mais avec en plus, le doute au cœur, « *Tu descendras pourri de ténèbres dans le cœur de l'Aube*¹⁹⁵ ». La foi du charbonnier n'est plus envisageable pour lui. « Pour moi le doute devint non pas le contraire mais une composante de la foi¹⁹⁶ ». Maurice Blondel, dans une lettre adressée à son ami Frédéric Rauh et datée du 15 avril 1892, partage le même avis :

[...] je t'avouerai donc qu'il me semble ne devoir sacrifier jamais ni la certitude à l'inquiétude, ni l'inquiétude à la certitude; idole sans doute que cette façon sèche et grossière de se croire "arrivé" et d'être en possession brutale de l'*objet* de sa foi. [...]. Il n'y a de certitude vraie, méritée, morale qu'où il y a d'abord et en même temps inquiétude : il n'y a inquiétude conséquente à la loi de son perpétuel renouvellement qu'à la condition d'un progrès constant dans la somme des certitudes. Sans doute mieux vaut croire ne jamais tenir la vérité désirée (ce qui est une manière excellente de la solliciter et de l'acquérir) que d'estimer l'êtreindre déjà tout entière (ce qui serait l'échapper sûrement)¹⁹⁷.

[...] *Les grands appels blancs sont endormis*

Seul vit immortel le cri

Le cri de l'âme arraché au langage

Et qui se donne en un spasme

Flanc contre flanc

*À l'impure et difficile aurore*¹⁹⁸.

Entré malgré lui dans une région étrange, il devient lui-même l'étranger de son propre *lieu*. Une distance s'installe qui permet le regard. Dumont peut désormais contempler *sa* culture, chercher à la comprendre sans porter de jugement, et même s'y attacher. « Prendre la culture comme problème, n'était-ce pas penser l'exil? [...]. Au lieu de liquider le malaise qui m'avait tourmenté jusqu'alors, j'en ferais le problème central de ma recherche¹⁹⁹ ». L'expérience de l'abîme lui interdit toutefois de croire que la connaissance toute rationnelle puisse refouler au fin fond de l'oubli « la mélancolie et l'angoisse qui [l'] habitaient depuis [son] enfance et

¹⁹⁴ Fernand Dumont. *La part de l'ombre. op.cit.*, p. 85.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁹⁶ Fernand Dumont. *Récit d'une émigration, op.cit.*, p. 48.

¹⁹⁷ Maurice Blondel. *Lettres philosophiques, op.cit.*, p. 28.

¹⁹⁸ Fernand Dumont, *La part de l'ombre, op.cit.*, p. 89.

¹⁹⁹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration. op.cit.*, p. 63.

qu'[il] avait commencé à confesser dans des poèmes²⁰⁰». Dumont refuse la fuite qu'il sait impossible – « un rationalisme fervent pouvait donc se muer en une subtile tentative de fuite²⁰¹». Donc, point d'appui à chercher dans une raison toute puissante puisqu'elle ne peut colmater sa *blessure* laissée béante. « Je ne devais jamais parvenir à me délester de cette déréluction²⁰²».

L'état d'esprit dans lequel se retrouve Fernand Dumont le prépare sans aucun doute à entendre avec intérêt un cours très particulier sur l'apologétique. Le professeur l'aborda par le biais de la crise moderniste et « pour qui vivait en solitaire une crise religieuse, cette querelle d'outre-mer s'avérait d'un irrésistible attrait. Ma voracité de lecture ne puiserait-elle pas là un nouvel aliment?²⁰³» La foi retrouvée le remet en contact avec le sens, mais comme nous l'avons souligné, c'est parce que Dumont s'est installé à distance qu'il peut désormais le percevoir et questionner ce dernier. Il s'agit ici du sens qui nous est donné par la tradition chrétienne inhérente à la culture canadienne-française. Dumont peut facilement rattacher sa propre crise à cette crise moderniste. À partir de cet instant son isolement est brisé; « je me rendais compte que les interrogations sur la foi qui remontaient à l'aube de mon adolescence, si elles n'étaient pas étrangères à ma psychologie personnelle n'étaient pas sans lien avec une remise en cause du christianisme depuis des siècles et qui atteignait de nos jours sa phase la plus aiguë. Drame de culture, encore²⁰⁴».

C'est dans ce contexte que Fernand Dumont fait une rencontre qui ne peut que l'interpeller. Maurice Blondel, philosophe, homme animé d'une grande foi, impliqué dans une crise qu'il n'a pas souhaitée et dont il fait les frais, se porte à la défense d'un christianisme *agonisant* faute de prendre en compte la modernité. Son œuvre, Dumont la

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 64.

²⁰² *Ibid.*, p. 64.

²⁰³ *Ibid.*, p. 65.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 67.

revendique comme étant entièrement philosophique et complémentaire à la foi. « Chrétien, Blondel tenait à la stricte autonomie de la philosophie. Croire déborde les conclusions de l'intellect sans les contredire²⁰⁵ ». La question ultime qui porte sur le sens et qui est à la source des travaux de Blondel rejoint la quête de Dumont. La réflexion blondélienne porte un regard sur ce qui importe le plus aux yeux de Dumont, ce sens que la modernité laisse s'échapper dans une sorte d'indifférence. « Ce problématique, cet indéterminé, lequel n'a aucun besoin de garantie, de protection – qui est le véritable, l'unique objet de son étude [à la philosophie]²⁰⁶ ». Ce sens qui nous était donné par la tradition, nous devons, désormais, nous l'approprier librement et en tracer l'horizon, car « à l'horizon de toute pensée qui ne se satisfait pas du ronron des syllogismes, il y a une utopie²⁰⁷ ». Ce doute qui le tenaille permet à Dumont une ouverture, une place à l'imaginaire contre les prétentions d'une raison toute puissante à se donner à elle-même sa propre justification. Maurice Blondel en conclurait probablement que Fernand Dumont a su dépasser cette *superstition*, qu'il a brisé *ses chaînes*, et que librement il a su se réapproprier le sens. L'option blondélienne que tout être est dans l'obligation de faire, Dumont y aura sans doute consenti. « Le courage premier, n'est-ce pas d'affronter cette transcendance et les interrogations qui s'ensuivent²⁰⁸ »? Blondel lui aura offert une pensée pour l'aider à comprendre ce qu'il intuitionnait, une légitimité pour appréhender et critiquer les certitudes de toutes sortes, qu'elles soient religieuses ou rationnelles. Fernand Dumont retient que « Blondel [l]'aura averti que l'intelligence elle-même, en plein exercice de son pouvoir, dénonce des conclusions qui seraient son œuvre exclusive²⁰⁹ ». Pour nos deux penseurs, la foi demeure toujours bien ancrée dans les fondements que la tradition nous lègue et n'est pas incompatible avec l'exercice de la raison. « Loin d'être la négation de la raison, elle [la foi] la confirme dans son irrémédiable

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁰⁶ Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op.cit.*, p. 93.

²⁰⁷ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 69.

²⁰⁸ Fernand Dumont, *Une foi partagée*, *op.cit.*, p. 19.

²⁰⁹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 66.

ouverture. En se confrontant à ce qui nous dépasse, on ne renonce pas à l'impatience de sa recherche²¹⁰». Pourtant, c'est librement que nous choisissons le don qui nous est fait.

Mais ce n'est pas seulement la foi, mais également la tradition qui est mise à mal par la modernité. C'est un long et impitoyable procès qui est intenté à nos anciennes raisons de vivre. La modernité ne se contente plus de certains aménagements, de conciliations possibles avec un absolu qui viendrait cautionner nos comportements. La culture moderne vient rompre ses vieilles chaînes; elle se croit et se veut autonome. En somme, l'expérience singulière de Dumont est ce que toute culture traditionnelle vit dans son douloureux passage vers la modernité. La crise moderniste, au-delà d'une querelle entre la philosophie et la théologie, concerne ce passage de la tradition à la modernité. Les questions blondéliennes sur la destinée de l'homme tout comme les questions exégétiques soulevées par Loisy sur la véritable teneur des Écritures, supposent déjà une mise à distance, une crise de la culture, bref, la modernité. Pour Fernand Dumont, il ne s'agit pas d'un simple changement qui ménagerait nos anciens repères, « un visage bigarré où se mêlent d'antiques survivances » mais d'une véritable « mutation [qui] atteint aux fondements d'une culture : usure des idéaux, des modèles de conduites et de vie en commun; disqualification des institutions²¹¹». La crise moderniste est bien cette remise en question de cette institution qu'est l'Église et qui provoque la réplique féroce de cette dernière par l'encyclique Pascendi. La crise est révélatrice d'un long processus qui a ses racines dans la culture même, mais qui est en deçà de l'évidente unanimité que confère une institution telle que l'Église catholique « travaillé[e] sourdement par des forces de désintégration²¹²». C'est semble-t-il en douce que la culture québécoise a vécu la transition de la tradition à la modernité. Au lieu de parler de crise c'est le mot de révolution (dite *tranquille*) qui a été accolé à cette période. Les mots nous leurent-

²¹⁰ Fernand Dumont, *Une foi partagée, op.cit.*, p. 20.

²¹¹ Fernand Dumont, *Le sort de la culture, op.cit.*, p. 65-66.

²¹² *Ibid.*, p. 66.

ils sur le véritable enjeu qui est « le sort » de notre culture? Pour Dumont, la culture est « un projet sans cesse compromis²¹³ ». Faute de retrouver une certaine unanimité elle pourrait alors disparaître. Pour Fernand Dumont, la culture est par essence en état de crise, « cela tient à sa substance. Après tout, si nous rêvons, si nous pensons, si nous créons, c'est parce que nous ne sommes pas en accord avec le monde. Pas de crise, pas de culture²¹⁴ ». Mais rêver, penser, créer se fait à l'intérieur d'une culture que l'on habite et qui nous habite. La culture n'est en rien quelque chose qui nous serait extérieur, comme si nous avions le loisir d'en tracer les contours pour nous l'approprier telle qu'on l'imagine. La culture, bien difficile à définir, pourrait bien être une forme de cohésion, quelque chose qui rassemble sans mot d'ordre, inscrite au cœur de l'humain, un horizon. La culture est ce projet qui soutient nos « raisons d'exister²¹⁵ ». Et si la culture est sans cesse compromise, alors, elle nous appelle tous à une tâche jamais inachevée.

La modernité souffle de tous ses vents sur toute forme d'héritage culturel. Au Québec la bourrasque fut forte et de longue durée, assez pour nous déshériter, ne nous laisser qu'objet de relique à contempler sans qu'il soit possible de nous l'approprier, d'habiter la culture de nos pères.

Pour nous, il y a bien longtemps que se sont évanouis les fantômes des ancêtres. Nous voulons que la parole commence avec nous. Nous payons ainsi le prix de l'indéfinie liberté. Nous sommes des *individus*, chacun recommençant de tisser à neuf le fil du destin : se croyant libre de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de préférer le sens du monde²¹⁶.

Drame d'autant plus grand, qu'il semble ignoré de la plupart, du moins en apparence. La distance provoquée par la crise existentielle vécue par Dumont, loin de rompre avec une

²¹³ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, op.cit., p. 25.

²¹⁴ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, op.cit., p. 9.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

²¹⁶ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, op.cit., p. 39.

culture première, l'amena à porter un regard de « tendresse envers la patrie de ses pensées²¹⁷ ».

Fernand Dumont se situe dans un entre-deux culturel. Sa tâche est celui de passeur, de défenseur d'une unanimité fragilisée, d'une mémoire avec laquelle nous devons faire la paix si nous espérons avoir un avenir en tant que culture. N'est-ce pas les mêmes aspirations que Blondel entretenait à l'égard de la philosophie en soutenant que cette dernière avait délaissé un domaine qui lui appartenait, le religieux, et que faute de s'y intéresser elle s'amputait elle-même volontairement? Blondel serait sûrement en accord avec Dumont lorsque ce dernier affirme qu'« [i]l n'y a pas la croyance d'un côté et son absence de l'autre; la croyance est constitutive de l'existence, au même titre que la raison et le langage²¹⁸ ». Dans la suite de cette recherche, nous allons voir en quoi consiste cette croyance et cette mémoire.

Une ouverture sur une transcendance sans nom.

Nous avons constaté que Fernand Dumont fut très tôt confronté aux questions fondamentales sur le sens de la vie. D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où allons-nous? Tout le monde connaît ces interrogations que nous nous sommes avouées il y a des milliers d'années. Pourtant, très peu en prennent la juste mesure, bien qu'elles soient toujours présentes. L'absence de réponses adéquates à de telles questions, insulte-t-elle notre raison au point où celle-ci s'enferme dans une négation de tout mystère? Fernand Dumont se fait l'écho de bien d'autres avant lui en concluant que « l'homme n'est pas un être qui offre une référence assurée. Car il ne trouve ni garantie ni preuve pour parler convenablement de lui-même²¹⁹ ». Ce qui nous interpelle du fond des âges comme un problème à résoudre et qui nous trouve dans l'impossibilité d'y satisfaire de façon définitive, a cette fâcheuse

²¹⁷ Fernand Dumont, *Le sort de la culture, op.cit.*, p. 15.

²¹⁸ Fernand Dumont, *Une foi partagée, op.cit.*, p. 17.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

conséquence de nous rendre conscients de nos propres limites. Mais pour nous savoir à l'intérieur d'une limite, il nous faut prendre la mesure de ce qui la dépasse, de ce qui va au-delà, d'une transcendance. Une forte aspiration, que l'on peut qualifier d'espérance, nous invite à vouloir transcender notre condition. « Le sentiment amer d'avoir buté partout sur des limites n'existe que dans une espérance déçue²²⁰ ». Il en résulte une forme d'« angoisse qui est à la source du sentiment d'exister²²¹ ». Nous sommes des êtres inscrits dans la durée et qui désirent perdurer, c'est ce que constate Fernand Dumont. « Nous sommes des êtres de la limite, d'un statut incertain. Un être fini qui le sait et qui ne l'accepte pas, un être dont chacun des comportements, chacun des rêves est un compromis d'acquiescement et de déception : tel est l'homme, telle est sa situation première²²² ». Ces limites, constatées par l'homme, ne l'empêchent pas de vouloir les dépasser, tout au contraire, il se peut même qu'il soit dans l'impossibilité de se tenir à l'intérieur d'une limite, c'est du moins ce qu'en concluait Maurice Blondel.

Qu'on réfléchisse en effet à cette étrange et universelle curiosité : dans ce qu'on voit et ce qu'on entend, à l'instant même où l'on se persuade que l'impression sentie est l'absolue et complète réalité, on cherche autre chose que ce qu'on entend et ce qu'on voit. [...]. [I]l y a comme une rupture d'équilibre qui ne nous permet pas de nous y tenir, parce que cette intuition nous ne l'avons à vrai dire qu'en la dépassant déjà et en affirmant implicitement qu'elle est en quelque sorte plus qu'elle n'est; car, pour qu'elle soit, il faut que nous lui prêtions une consistance qu'elle n'a pas sans nous, et elle ne commence à être elle-même qu'au moment où l'on cherche, où l'on place en elle autre chose que nous et en nous autre chose qu'elle²²³.

Il semble que l'on trouve quelque chose de très semblable dans cet extrait tiré du maître ouvrage de Dumont, *Le lieu de l'homme* :

Si j'étais abandonné tout entier aux symboles cosmiques et au langage conventionnel, la signification du monde se réfléchirait en moi comme dans un miroir : il n'y aurait ni avènement ni événement. La culture serait très exactement la structure de ma conscience. Pour que je voie la figure du monde et, du même coup, celle de mon moi et de mes actions, il faut que s'interposent entre l'une et l'autre des images secondes qui me permettent d'apercevoir, à la fois, que le sens vient à moi d'un au-delà, et que le monde me le donne. Le livre, le tableau, le poème ou le film, et aussi bien le jardin ou le vêtement.

²²⁰ Marc Renault, *Déterminisme et liberté dans "L'Action" de Maurice Blondel*, op.cit., p. 219.

²²¹ Fernand Dumont, *Une foi partagée*, op.cit., p. 18.

²²² *Ibid.*, p. 35.

²²³ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), op.cit., p. 46-47.

ne sont pas des *moyens* de communier à la signification du monde : ils sont cette communion en tant que forme de la distance qu'elle suppose²²⁴.

Si nous acceptons les postulats de Blondel et Dumont, nous pouvons relever deux attitudes négatives très répandues devant la tâche que nous impose notre condition. Dans un premier temps, nous pouvons nous en sortir à bon compte en construisant un habitat fait de certitudes bien ficelées, résistant aux intempéries, aux vents mauvais qui soufflent sur nos craintes que nous avons pris grand soin d'ensevelir sous des fondations que l'on croit immuables. Le sentiment religieux peut prendre cet aspect confortable en refusant que s'insinue le moindre doute qui puisse faire fléchir nos certitudes. Mais il n'y a pas que le religieux qui a cette capacité de verrouillage, d'opacité, la science peut également se draper d'une suffisance analogue. De par la vaste ampleur des domaines qu'elle étudie et les réalisations tout à fait étonnantes qu'elle ne cesse de produire, la science peut se croire investie d'une tâche libératrice de nos angoisses existentielles en répondant à toutes les questions. Mais ces réponses scientifiques, sans vouloir les négliger, ne seront jamais les réponses au mystère que nous sommes. Sous cette suffisance peut s'insinuer le refus des véritables questions pour tous ceux dont la science est le critère absolu qui définit toute vérité. À tous ceux qui ont de telles attentes envers la science, une question se pose, semble-t-il. Si nous avons enfin réponse à tout, c'est-à-dire qu'on nous convainque de nos origines, du sens ou du non-sens de notre présence au monde, qu'on nous donne des assurances quant à notre fin ultime sans qu'aucun mystère d'aucune sorte ne vienne nous hanter, serions-nous toujours ces êtres culturels que nous sommes? Question pertinente, puisque l'humanité est ce qu'elle est parce qu'elle prend du large face au monde. C'est ainsi qu'elle est culture. Selon Dumont, ce monde nous est rendu justement parce qu'on s'en affranchit par une distance qui nous empêche que l'on soit fixé dans notre animalité, là où le présent est sans avenir, où il y a impossibilité d'y poser un regard rétrospectif. C'est par la culture que l'on se sait appartenir à ce monde qui nous

²²⁴ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, op.cit., p. 143.

entoure tout en lui étant différent. L'humanité voit le jour parce qu'elle est incertaine d'elle-même et de ce qui l'entoure. L'univers nous questionne de sa présence enfin dévoilée. La longue marche de l'humanité s'accompagne d'interrogations où les réponses ne cessent d'être partielles, sans possibilité que notre regard puisse se refermer sur lui-même. Un horizon demeure, auquel nous voulons consentir; nous voulons croire. Nous sommes déchirés et inquiets parce que nous semblons appartenir à deux mondes. Notre humanité est quelque chose de l'ordre de la conquête. Toujours, il nous faut lutter, toujours, il nous faut croire à sa possible réalité. Notre humanité ne nous est pas donnée, et l'homme, cet animal, a cette dure tâche de faire émerger l'humain en lui. Il y parvient, mais dans un combat toujours incessant où l'on ne peut présumer du vainqueur.

Loin de toute forteresse, existe une autre attitude qui consiste à se résigner, c'est-à-dire qu'en l'absence de réponse satisfaisante pour la raison, on délaisse tout simplement les questions embarrassantes, on les évacue de notre espace mental, on n'y pense plus. On croit ainsi s'épargner une angoisse jugée inutile. Une résignation qui tend finalement vers l'indifférence. Ces deux positions que nous venons d'exposer très sommairement, sont intenable selon nos deux penseurs, car ce n'est que voile qui s'effiloche aux coups de griffes que la vie sait si bien nous asséner. « Si le train ordinaire des choses nous assoupit, la première exception venue, le plus simple événement qui brise la chaîne des habitudes, éveillent la réflexion; et la première réflexion, nous ouvrant la vue du mystère, nous jette à l'infini²²⁵».

Comme nous l'avons déjà souligné, Fernand Dumont a su très tôt porter un regard courageux sur notre condition humaine et sur la culture. « L'homme est plus grand que lui-

²²⁵ Maurice Blondel, *L'Action 2, L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, *op.cit.*, p. 328.

même, il n'est à sa mesure qu'en se dépassant; on ne dira pas autrement pour les sociétés et les cultures²²⁶».

Se dépasser, s'élever au-dessus de, s'offrir une finalité collective, cela aussi est culturel. « On oublie que les collectivités rêvent aussi; que les symboles, bien loin d'être un quelconque résidu de l'économie ou de l'organisation, sont peut-être le support et même la fin de la vie en commun²²⁷». Mais que peut bien vouloir dire Dumont par cette affirmation que les collectivités rêvent? N'est-ce pas ce qu'il entend lorsqu'il nous invite à un *dépassement nécessaire*, qu'il en appelle à une transcendance. Invoquer la transcendance peut paraître anachronique pour une sensibilité contemporaine, tout au plus une relique d'un passé dont on a fait le procès. Pourtant, Dumont pousse l'audace de nous proposer cette avenue, tout comme l'avait fait Blondel pour le surnaturel. À une société qui pourrait se complaire dans ses acquis, Dumont l'invite à « une autre ouverture par le haut cette fois²²⁸». Avant que d'aucuns n'osent taxer Fernand Dumont de réactionnaire, celui-ci tient à se faire rassurant. « J'espère que le mot [transcendance] n'effraie ni n'indigne personne. Je ne vais pas évoquer aussitôt Dieu et ses saints²²⁹». Dumont ne dit pas autre chose dans cet autre extrait : « Je parle ici de transcendance, on m'aura compris, non pas nécessairement comme si elle s'identifiait à Dieu, mais comme ce devant quoi l'homme se tient quand il avoue sa finitude, quand il consent à la tâche indéfinie de s'en affranchir²³⁰». Ce transcendant sera maintenu dans l'anonymat. En tant que chrétien, Dumont lui donne probablement le nom qui convient à sa foi, mais en tant que penseur il le qualifiera de *sans nom*. « La transcendance est d'abord sans nom; il n'est pas indispensable à l'éthique de la nommer. Il lui suffit de proclamer que toute personne, quelle qu'elle soit, en représente l'irremplaçable figure. Et que, au nom de cette

²²⁶ Fernand Dumont, *Raisons communes*, op.cit., p. 212.

²²⁷ Fernand Dumont, *Vigile du Québec*, Montréal, HMV, éd. Hurtubise, 1971, p. 175.

²²⁸ Fernand Dumont, *Raisons communes*, op.cit., p. 212.

²²⁹ *Ibid.*, p. 212.

²³⁰ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, op.cit., p. 185.

seule raison, chacun d'entre nous convoque à une communauté des personnes, à une communauté éthique²³¹». Blondel également, après avoir fait l'analyse de l'action, en arrive à proposer quelque chose qui transcende l'ordre naturel et qu'il nomme *l'Unique nécessaire* sans toutefois lui accoler une définition théologique. « Plus essentielle en effet que la conception dont on le définit, la façon dont on est amené à le proposer nécessairement à l'action volontaire comme une fin; comme une fin transcendante, même alors qu'il est déjà en elle. Sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact [...]»²³².

Le principal danger auquel fait face toute société selon Dumont, c'est une fermeture sur ses propres conquêtes, ses propres acquis, une suffisance qui confine à l'idolâtrie, bref, une négation de toute forme de transcendance. C'est pourquoi Dumont demeure convaincu de ce besoin d'ouverture sociale et culturelle²³³. On peut penser que ce dernier retient la leçon sur l'insuffisance de Blondel lorsqu'il nous dit qu'« il faut veiller à ce qu'aucune institution ne ramène la transcendance à un ordre apparemment acquis²³⁴». Je crois voir dans l'extrait qui suit de *L'Action* de Blondel une confirmation de ce que Dumont vient de nous indiquer :

Partout où l'on reste, il n'est pas; partout où l'on marche, il est. C'est une nécessité de passer toujours outre, parce que toujours il est au-delà. Sitôt qu'on ne s'en étonne plus comme d'une inexprimable nouveauté, et qu'on le regarde du dehors comme une matière de connaissance ou une simple occasion d'étude spéculative sans jeunesse de cœur ni inquiétude d'amour, c'en est fait, l'on n'a plus dans les mains que fantôme et idole²³⁵.

Dumont insiste sur certains dépassements qui ont remplacé le vide laissé par une transcendance entièrement définie par le catholicisme. Il s'agit du pluralisme, de la nation, de l'État et du droit. De chacun d'eux, Dumont affirme qu'il est une « ouverture sur la transcendance et fermeture sur soi. Toutes les institutions publiques sont ainsi à double

²³¹ *Ibid.*, p. 198.

²³² Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *op.cit.*, p. 340.

²³³ Voir supra note 128.

²³⁴ Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op.cit.*, p. 215.

²³⁵ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *op.cit.*, p. 352.

versant²³⁶». Toutes en effet comportent un risque de fermeture sur soi qui nous entraîne vers la superstition, celle de se croire parvenu à destination, de se suffire. Nous avons ce même avertissement chez Blondel : « Idoles encore que l'Inconnaissable, que la solidarité universelle, que l'organisme social, que la patrie, que l'amour, que l'art, que la science, dès que la passion s'emparant d'un cœur lui persuade qu'il y trouve de quoi se rassasier, dès qu'elle y consacre toutes les puissances de la tendresse et du dévouement, comme si l'homme y avait enfin trouvé son tout²³⁷». Il ne s'agit, ni pour Blondel ni pour Dumont, de nier ce qu'on a l'habitude de nommer la vocation, c'est-à-dire cette disposition, cet élan qui nous invite à nous donner corps et âme à une cause, un métier, etc. Non, ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais de l'inquiétude que l'on puisse faire de toute forme d'immanence un *lieu* où l'on prend racine, où l'on se fixe. L'homme doit demeurer dans l'itinérance, c'est un être en marche qu'un horizon appelle sans cesse. Cela étant dit, les institutions que nous sommes données demandent qu'on s'y engage. Ne devons-nous pas faire confiance à notre justice, à notre démocratie? Pourtant, partout c'est la méfiance qui prend le pas, pour ne pas dire l'indifférence. Que peut-il en résulter pour l'être culturel que nous sommes encore? « Ce n'est pas le sentiment d'une urgence de nouvelles interprétations et de nouveaux projets qui fait défaut, mais la conviction qu'il nous est encore possible de nous détourner des chemins de la fatalité. C'est l'espérance qui se raréfie et le cynisme qui le remplace peu à peu²³⁸». Est-on en train de compromettre sérieusement ce projet qu'est la culture selon Dumont?

Qu'est-ce qui fait se rassembler une communauté, sinon un idéal qui la dépasse? Une société est appelée, tout comme un individu, à trouver des réponses à ce qui l'interpelle. Chaque crise joue un rôle mobilisateur par ce qu'elle suscite d'interrogations. Dès lors, chaque individu confiné à sa sphère privée prend la mesure de la collectivité dont il fait

²³⁶ Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op.cit.*, p. 214.

²³⁷ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *op.cit.*, p. 315.

²³⁸ Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op.cit.*, p. 220.

partie. Réinséré dans une culture dont il ne voyait plus très bien les contours, voilà que se crée un désir de comprendre ce vivre-ensemble. Notre histoire est jalonnée de ces multiples crises où l'on cherche ensemble à dégager un sens qui pourrait sourdre de nos débats. « La Cité politique est donc moins une entité acquise, comme l'appareil étatique, qu'une fondation sans cesse à reprendre à partir d'un legs d'humanité et en vue d'idéaux collectifs à poursuivre²³⁹ ».

Un projet, peu importe lequel, est toujours dépassement d'un instant qui ne remplit jamais ses promesses de plénitude. Sans cette transcendance, le monde est voué au confinement, au ras de l'événement. « Ce qui surgit forcément en toute conscience d'homme, ce qui a, dans la pratique, une efficacité inévitable, [...] c'est, écrit Blondel, la conviction vague peut-être, mais certaine et impérieuse, d'une destinée et d'une fin ultérieure à atteindre. [...]. L'homme met toujours dans ses actes, si obscurément qu'il le sache, ce caractère de transcendance. Ce qu'il fait, il ne le fait jamais simplement pour le faire²⁴⁰ ». De même, Dumont nous rend-il sensibles au fait que c'est la société qui loge dans une transcendance. Bien qu'elle l'ignore parfois, toute la société est travaillée de l'intérieur par ce quelque chose qui la transcende, elle a une destinée tout comme chaque individu. « Il faut donc, lorsqu'on s'interroge sur le destin des sociétés, chercher plus au fond le projet collectif²⁴¹ ».

Pour Dumont, le rôle de l'intellectuel dans la Cité est de « démonstr[er] que les sociétés ne sont vivantes que par l'ouverture sur une gratuité dont elles prétendent parfois n'avoir pas besoin²⁴² ». « Il y a donc quelque chose de scandaleux dans les plaidoyers insistants de certains de nos politiciens pour nous faire oublier cette gratuité de la vie sociale. [...]. Où donc les citoyens puiseront-ils l'enthousiasme qui fait justement travailler, innover,

²³⁹ *Ibid.*, p. 240.

²⁴⁰ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *op.cit.*, p. 353.

²⁴¹ Fernand Dumont, *Vigile du Québec*, *op.cit.*, p. 199.

²⁴² Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op.cit.*, p. 247.

entreprendre sinon dans des passions qui ont leur source ailleurs que dans les diagrammes du Conseil du Trésor²⁴³»?

Que deviendrait une société sans projet, et qui ne proposerait rien d'autre qu'une forme de *statu quo*? Je ne pense pas ici à une dictature qui empêcherait tout débat, mais à un état social où serait absente toute forme de débat, à une société qui ne verrait plus l'importance de débattre de quoi que se soit et qui serait pleinement satisfaite de son bon fonctionnement. Cela n'équivaudrait-il pas à une société morte? Tel est le risque réel dont Dumont veut nous prévenir. Une société vivante est au contraire, une société capable de projets, ce qui « ne va pas sans une conception de la politique où le projet l'emporte sur la gestion, la discussion sur les sondages²⁴⁴».

À bien y réfléchir, nous sommes présents au monde d'une bien drôle de façon. L'immédiateté semble nous être refusée.

Pour personne, il n'y a de plénitude de l'instant. Le passé est là, défunt, et si j'en remonte le cours, il me ramène au hasard de ma naissance. à une origine qui est aussi une limite. Si j'envisage l'avenir, je ne puis anticiper les péripéties que selon une foncière incertitude; je ne suis sûr que de ma mort qui, elle aussi, est la figure absurde de ma finitude. Il me reste, pour donner sens à cette durée hypothétique, qu'à la transmuier en un projet d'existence²⁴⁵.

Et c'est ce qui fait que nous sommes des êtres de culture. Cette absence de plénitude crée une distance qui incite notre humanité à dépasser son animalité, laquelle ne semble requérir aucun effort pour s'accomplir.

Pour proposer des projets, il faut d'abord y *croire*. Mais qu'est-ce que croire? Comme nous l'avons signalé plus haut, la croyance est pour Dumont ce qui nous est constitutif en tant qu'être humain²⁴⁶. Nous ne pouvons nous abstenir d'être croyant. Cette croyance peut se

²⁴³ *Ibid.*, p. 221.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 246.

²⁴⁵ Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, Essai sur la situation du théologien, *op.cit.*, p. 132.

²⁴⁶ Voir supra note 218.

déployer dans les sphères du sentiment religieux mais également dans l'immanence de notre humanité. Dans les deux cas il s'agit bel et bien d'un pari. Car qui oserait contester que croire en une certaine grandeur humaine constitue un pari? Il y a tant d'exemples, et des plus récents, qui nous font penser que nous sommes si petits et qu'il y a lieu de désespérer de ne jamais voir en l'homme autre chose qu'animalité, une animalité à faire honte parfois au règne animal lui-même. Oui, il y a bien une foi en l'humanité et qui demande autant d'espérance que la foi en Dieu, laquelle ne peut du reste faire l'économie du doute. Car qui peut affirmer avec certitude que Dieu existe? Et l'homme, lui? Je peux m'en faire une idée! Très certainement. Et cela est sans doute souhaitable. Mais cette idée est d'abord une question qui doit rester ouverte.

Cette croyance fondamentale, appelons-la ainsi, naît peut-être de ce que nous appartenons tous à une culture qui nous a vus naître et que Dumont nomme culture première. De ce simple fait, nous adhérons à certaines valeurs. Aucun effort, du moins dans un premier temps, n'est requis de notre part, c'est un monde qui s'offre à nous, qui donne cohésion à une communauté, qui construit notre identité, même si celle-ci doit s'affiner, se distancer des éléments qui appartiennent en propre à cette société. Nous sommes dans un *croire*, une sorte de foi du charbonnier. C'est sans doute pour cette raison que chez Dumont « le "croire" précède toujours le savoir, que ce savoir relève du sens commun ou de notions scientifiques et philosophiques²⁴⁷ ». Notre monde contemporain en appelle constamment à la science qui tient lieu de *vérité*. La science nous propose un discours que nous croyons d'emblée. « C'est une croyance, une espèce de mythe qui assurent cette institutionnalisation grandissante de la connaissance. Cette croyance, ce mythe, qui s'insinuent à l'intérieur du savoir, correspondent par ailleurs à un besoin de la société toute entière. Ayant perdu les croyances unificatrices de

²⁴⁷ Gregory Baum, *Fernand Dumont, un sociologue se fait théologien*, Montréal, Éd. Novalis Inc., 2014, p. 28.

jadis, les collectivités ont toujours besoin d'une croyance qui les rassemble²⁴⁸ ». C'est probablement, dirait Dumont, toujours une croyance qui nous fait vivre. Que l'on ait foi en l'humanité ou en Dieu, il s'agit d'un croire, et l'un comme l'autre ne sont pas moins ardues. Dans les deux cas il s'agit d'un saut, d'une confiance, d'un pari.

Comme nous l'avons constaté tant chez Blondel que chez Dumont, la modernité dépouillant la tradition de son rôle unificateur d'un sens à donner, laisse chaque individu face à lui-même. C'est ainsi que l'*absurdité* a fait son entrée dans l'espace laissé vacant par la tradition²⁴⁹. La culture moderne est en crise, nous l'avons aussi constaté. Une multitude de sens en autant d'individus ne saurait rendre la culture pérenne pour Fernand Dumont. Pour *survivre*, il nous faut retrouver une certaine unanimité. Mais comment y arriver? Quelles pourraient être nos *raisons communes*? Reste-t-il toujours un *lieu* où nous pourrions séjourner parmi des repères qui nous resteraient familiers, où l'impulsivité de nos libertés désormais conquises trouverait une règle, une mesure. Il nous reste à explorer un dernier aspect qui est cet appel pressant à garder bien vivante une certaine tradition, une mémoire, non pour nous figer dans un passé, mais bien pour consentir à notre avenir qui se doit d'être culturel.

La mémoire comme réconciliation de la tradition et de la modernité

La technologie, de plus en plus présente et envahissante dans nos vies, inscrit notre être dans une durée de l'instantanéité. Ainsi, elle accentue un processus déjà présent dans la modernité où le sujet se croit affranchi des contraintes du passé. Mais dans quelle mesure peut-on vivre ici et maintenant sans référence au passé? Le présent se laisse-t-il vraiment saisir sans un certain recul? Faire mémoire n'est-il pas une tâche essentielle et nécessaire pour que l'avenir soit envisageable? Bref, dans ce rapport à la temporalité, n'est-ce pas la

²⁴⁸ Fernand Dumont. *Le sort de la culture*, op.cit., p. 94.

²⁴⁹ Ce dont l'œuvre d'Albert Camus constitue un vibrant témoignage.

culture elle-même qui est en cause? Voilà des questions qui sont au centre des préoccupations de Fernand Dumont.

*Creuser la terre chaque jour
Y enfouir des images
Et démêler en dessous
Les racines de la vie
Comme ce travail est long
Qu'il y faut réveiller de paroles
Pour que les noms et les feuilles
Ne s'entassent à nos portes²⁵⁰.*

Ce dernier a le sentiment d'habiter un *lieu* qui s'effrite; c'est un errant qui sait que la route s'accompagne de nombreux songes évanouis et d'autant de rêves d'avenir. Il est tel un immigrant transportant avec lui son pays, sa culture, qu'il cherche à préserver dans le nouveau monde où il est entré. En effet, c'est avec tout ce qu'il lui a été transmis qu'il pourra affronter la difficile et nécessaire intégration, dans un Québec moderne, si différent de celui qu'il a connu dans sa jeunesse. Mais rien de son être ne demeurera intact au contact de l'autre. « Ceux qui ont abandonné leur pays pour s'intégrer dans une autre contrée n'oublient jamais le déchirement de l'identité qui s'ensuit²⁵¹ ». La modernité crée quelque chose de très semblable; elle nous laisse orphelin d'une tradition; elle disloque une mémoire dont les racines remontaient à des origines très lointaines, elle fait de nous des exilés.

*Les feuilles de l'arbre ironisent
Douloureuses au fond d'être si vertes
Et saoulées de vie si grave
Qu'elles s'embrouillent de rêves²⁵².*

²⁵⁰ Fernand Dumont, *Parler de septembre*, poèmes, Éditions de l'Hexagone, 1970. recueilli ici dans *La part de l'ombre*, poèmes (1952-1995), *op.cit.*, p. 133. Les prochains extraits de poésie seront tirés de ce recueil *Parler de septembre*, paru dans *La part de l'ombre*.

²⁵¹ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 11.

²⁵² Fernand Dumont, *La part de l'ombre*, *op.cit.*, p. 108.

Désormais, soumis à l'événement immédiat, simple distraction trop souvent dénuée de sens, la mémoire risque que de n'y trouver que vide, absence, qu'un trou de mémoire.

*La mémoire est sur le point de se taire
Elle y pense si longtemps
Qu'elle s'enfonce au-delà de la pierre²⁵³.*

Pourtant, comme le souligne Fernand Dumont, la culture est mémoire, elle « est ce dans quoi l'homme est un être historique et ce par quoi son histoire tâche d'avoir un sens²⁵⁴ ». C'est cette mémoire, cette histoire vêtue de sens que Dumont proposera comme piste de solution en vue de sauvegarder la culture. C'est très tôt que Dumont pressent l'importance de la mémoire comme en témoigne le sous-titre du *Lieu de l'homme : la culture comme distance et mémoire*. Dumont n'est sans doute pas le premier ni le dernier à s'intéresser à ce thème de la mémoire dont il fait une pièce maîtresse de sa théorie de la culture. Mais il est frappant que ce même thème se retrouve au plus intime de l'œuvre de son maître Maurice Blondel.

En effet, de façon soutenue, celui-ci note dans ses cahiers, qui deviendront les *Carnets intimes*, la volonté de retenir ce temps qui ne cesse de fuir. Voici ce qu'écrit Blondel le 6 mars 1884. « [...] Si ce cahier, plus tard, pouvait être le ralliement, le passage, le lien, l'identification de ma vie pratique à ma vie spéculative, de ma pensée à mon action²⁵⁵ »!

Ce n'est pas sans raison que Blondel emploie les mots ralliement, passage, lien. Ils témoignent de son souci fondamental de concilier ce qu'il a été à ce qu'il est et à ce qu'il croit devoir faire. Blondel ressent-il de manière aigüe cette perte du passé que produit la rupture de la modernité? Après avoir perdu un cahier où il avait consigné ses premières notes, il s'en désole et écrit ceci: « Je le regrette, mon cahier [...] il m'eût éclairé par les progrès du

²⁵³ *Ibid.*, p. 154.

²⁵⁴ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, *op.cit.*, p. 227.

²⁵⁵ Maurice Blondel, *Carnets intimes* 1 (1883-1894), *op.cit.*, p. 42.

passé, les progrès de l'avenir²⁵⁶ ». Se sachant entrer dans une période de l'histoire où l'individualisme prend ses aises, Blondel s'inquiète. « Il semble que plus nous agissons à notre fantaisie, selon les caprices de notre humeur toute personnelle, plus nous faisons preuve d'indépendance et de supériorité: la vérité, c'est que, à mesure que l'individualité s'exagère en nous, la personnalité s'abaisse; l'animal reparait²⁵⁷ ». N'est-ce pas l'image d'un être sans mémoire et sans projet que redoute Blondel? C'est un sentiment partagé par Dumont car, sans le legs d'une mémoire la culture défaille. L'individu possède et dispose de souvenirs, mais qui ne retiennent que lui-même, et faute d'appartenir à une communauté, qui lui font don de tous ses repères, il risque de se perdre. Blondel note ceci :

Car notre action est grosse de la vie universelle; elle n'est pas une simple fonction de l'individu, elle est une fonction du grand corps social. Il faut donc, pour entretenir la circulation et l'unité dans la cité des âmes, pour rythmer la respiration de la vie universelle en nous, qu'il y ait coopération et édification. [...]. [I]l ne suffit jamais d'agir pour soi, on ne le peut pas; il faut bâtir en autrui, se rendre partie de l'œuvre totale et s'approprier à l'édifice²⁵⁸.

De même Fernand Dumont est-il conscient du caractère intersubjectif de l'action et du danger que lui fait courir la modernité, qui produit une modification de notre rapport à la durée, essence de notre être culturel. Dans ces conditions, des exigences s'imposent : « [...] s'il s'agit, pour l'homme, de refaire sa place dans la durée et dans la signification du quotidien, cela doit venir de lui, de ses héritages et de ses intentions²⁵⁹ ». Dorénavant, « [*l]a couleur de l'aurore c'est moi qui dois la dire²⁶⁰* ».

Dans la modernité, les événements qui parsèment nos vies prennent soudain de l'importance, ils se découvrent à nous, se dévoilent. C'est ainsi qu'ils deviennent objets d'attention et que naît la science historique moderne. L'historien de la fin du XIX^e siècle avait cette prétention : redonner la pleine réalité au passé trop longtemps négligé par les mythes et

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 284-285.

²⁵⁸ Maurice Blondel, *L'Action* (1893), *op.cit.*, p. 412-413.

²⁵⁹ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, *op.cit.*, p. 262.

²⁶⁰ Fernand Dumont, *La part de l'ombre*, *op.cit.*, p. 115.

la tradition, mémorial collectif qui masquait le sens des événements. L'historien se voulait d'une objectivité parfaite, capable de mettre sa subjectivité entre parenthèses, croyant ainsi faire abstraction du *lieu* d'où il parle. Pour Dumont c'est un leurre car « le passé vient jusqu'à l'historien, non pas seulement par ces vestiges que sont les documents, mais au cœur même de son propre emplacement existentiel²⁶¹ ». Dumont ne croit donc pas à une objectivité absolue. Du reste est-elle souhaitable? Nous pouvons en douter, car l'histoire ainsi dévoilée s'adresse à nous aujourd'hui, c'est pour nous qu'elle doit faire sens. De plus, elle se greffe à une contemporanéité que l'historien concède bien malgré lui, car « l'historien écrivant à partir de sa propre situation dans l'histoire, son appartenance au présent influe sur son interprétation du passé²⁶² ». Ce qui anime l'historien, les démarches pour découvrir les ombres d'un parcours qui nous a fait tels que nous sommes, sont au cœur de sa vie. Alors un tri se fait dans ce qu'il cherche, puisqu'il a déjà construit un édifice où viennent loger ses trouvailles. « L'historien n'accrole pas les uns aux autres les témoignages que lui transmettent les vestiges du passé. Il les replace dans des ensembles qu'il construit²⁶³ ».

Inscrite dans la durée, il semble bien que l'humanité n'ait d'autre choix que de se revendiquer d'une mémoire, cette dernière étant son expérience même. Mais que faut-il entendre au juste par mémoire? Tous les jours nous faisons appel à une forme de mémoire que l'on peut qualifier d'inconsciente et utilitaire. En effet, pour exercer chacune de nos tâches, nous ne songeons pas à nous les rappeler tant le souvenir du geste et de la parole appropriés est inscrit en soi. Dans ces conditions « [...] la mémoire est mobilisation immédiate de l'expérience²⁶⁴ ». Mais il y a davantage. Il y a ces souvenirs, « [t]énèbres qui viennent au-devant de moi, Depuis les matins d'autrefois²⁶⁵ », ces souvenirs qui jalonnent nos

²⁶¹ Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Québec, Éditions du Boréal, 1993, p. 280.

²⁶² *Ibid.*, p. 284.

²⁶³ *Ibid.*, p. 307.

²⁶⁴ Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, *op.cit.*, p. 127.

²⁶⁵ Fernand Dumont, *La part de l'ombre*, *op.cit.*, p. 145.

vies et interviennent dans les choix qui s'offrent à nous. Hier se prolonge, mais transformé dans un présent qui nous parle d'avenir. « Je suis contraint à une réinterprétation de mon expérience. Car, je ne me borne pas à tirer de mes souvenirs des choix défunts, ainsi que je prélèverais un objet dans une boîte; me les remémorant pour des choix d'aujourd'hui, ils sont vus sous un autre visage que celui qui fut jadis le leur²⁶⁶». Donc, il s'agit bien d'un regard que l'on doit porter sur le passé pour en élaguer ce qui est définitivement mort et faire ressortir un germe qui fera s'élargir le présent et l'ouvrir vers un futur.

*Il faut rendre à la terre ses défuntes odeurs
 Trouver la gravité du monde
 Dans des balbutiements fragiles
 Où montent et disparaissent
 Des îles²⁶⁷.*

Il semble que pour Fernand Dumont, la mémoire soit plus que des souvenirs à notre disposition. En effet, de ces derniers elle fait rejaillir le sens, elle en cerne les contours que le simple fait est incapable de réaliser. De cette façon le souvenir, devenu mémoire, est un héritage « dont les configurations se modifient en contrecoup des aléas de l'histoire²⁶⁸». La mémoire prend dès lors une grande importance puisqu'ainsi elle nous préserve de l'insignifiance, de tout ce qui peut nous entraîner à ne rien vouloir d'essentiel pour le présent et pour l'avenir. Pour Fernand Dumont, cette indifférence est un danger bien réel pour toute culture. Une culture ne saurait subsister là où la mémoire collective s'est éteinte. Cette amnésie conduit à une perte d'identité, c'est-à-dire à la perte de notre humanité. Qui sommes-nous sans l'apport des gestes et des paroles de tous ceux qui nous ont précédés? Dumont s'inquiète devant l'effritement de la culture et se demande si cette mémoire qu'est la culture a toujours un avenir. Comment échafauder des projets qui soient plus que de simples rêveries

²⁶⁶ Fernand Dumont, *L'institution de la théologie, op.cit.*, p. 127.

²⁶⁷ Fernand Dumont, *La part de l'ombre, op.cit.*, p. 133.

²⁶⁸ Fernand Dumont, *L'institution de la théologie, op.cit.*, p. 266.

dans une société qui a fait deuil de son passé? Deuil n'est sans doute pas le terme approprié puisque ce dernier est souvenance, premier pas vers la guérison et un possible avenir. Non, ce que craint Dumont c'est plutôt un état d'indifférence au passé. Une collectivité confinée à cet état verra sans doute poindre un avenir, mais cet avenir ne sera pas le sien et se fera sans elle.

Blondel, de son côté, s'imagine mal une telle situation. « Je ne me représente pas aisément ou même pas du tout l'état de ces gens qui vivent (s'il y en a de tels) dans le sentiment de s'appartenir, d'être au moment où ils sont, de choisir librement leur occupation présente sans dette du passé, sans tâche d'avenir qui, à telle ou telle heure, sinon toujours, sont en vacances et de loisir²⁶⁹». Cet état que peut difficilement imaginer Blondel est peut-être plus répandu qu'on ne le pense dans nos sociétés modernes. C'est même un état recherché. Ne nous encourage-t-on pas à *vivre le moment présent*? Peut-être y a-t-il quelque chose d'apaisant pour l'esprit que l'on tient ainsi en repos, si tant est que cela puisse être possible, mais ce ne serait pas sans risque. « [N]os sociétés, demande Dumont, seraient-elles devenues impuissantes devant l'avenir parce qu'elles ont perdu la mémoire²⁷⁰ »?

Dumont ne cherche pas à retrouver les couleurs de la culture d'antan mais une certaine cohérence qu'elle possédait et qui semble faire défaut à celle d'aujourd'hui. « Une espèce de vide, me semble-t-il, s'est produit [...] qui m'apparaît pourtant comme la question essentielle²⁷¹ ». Sans cette cohérence il devient difficile de transmettre quoi que se soit.

La culture est ce *lieu de l'homme* pour Dumont, c'est-à-dire, une mémoire vivante. Cette mémoire a besoin d'une tradition qui la soutienne, d'une cohérence, tout simplement parce que « [j]e ne suis pas libre dans un espace abstrait; je suis libre parce que je suis

²⁶⁹ Maurice Blondel. *Carnets intimes 2*, op.cit., p. 86.

²⁷⁰ Fernand Dumont. *L'avenir de la mémoire*, Nuit Blanche Éditeur/Cefan, 1995, p. 15.

²⁷¹ Fernand Dumont. *Un témoin de l'homme*, op.cit., p. 40.

quelque part²⁷²». L'individu ne peut pas vivre isolément. Chacun partage l'expérience d'être parce qu'autrui et le monde se font pressants autour de lui, et qu'une même *image* de ce qu'il est doit se refléter dans sa communauté, « il doit se retrouver aussi dans "des images de l'homme" qu'il partage avec les autres. Des images à la fois léguées et remodelées en commun, c'est cela, avant tout, l'histoire²⁷³ ». Désormais exilé du monde traditionnel, l'histoire doit prendre le relais afin que l'homme se donne une tradition qui n'est plus simplement reçue du passé mais qu'il doit construire et entretenir par la mémoire.

Dumont fait de cette nouvelle tradition une priorité, il y voit la solution pour contrer l'effritement culturel. « [...] la tradition est une question qui me hante depuis longtemps, qui m'a hanté dès mon enfance et ma jeunesse. Et c'est d'ailleurs, selon moi, le grand problème contemporain, c'est-à-dire comment les hommes d'aujourd'hui vont-ils conserver une mémoire de l'humanité²⁷⁴ »? Fernand Dumont a contribué à sa manière à cette restauration d'une mémoire qui nous appartienne. Son ouvrage *Genèse de la société québécoise* est à cet égard un effort intellectuel déterminant. Mais, en définitive, c'est à nous tous que Dumont demande de faire ce travail « la mémoire collective devrait être le souci et le partage de tous²⁷⁵ ».

La modernité rend l'amnésie possible sans pour autant la rendre inévitable. Cette rupture d'avec une tradition est compensée par une recherche presque frénétique de la moindre trace du passé par la science historique moderne. Pourtant, malgré les données que celle-ci ne cesse d'accumuler, il n'y a que la mémoire qui soit affaire de culture. En effet, c'est en elle que vient se loger ce qui est pertinent, ce qui a un sens. Les données ne nous manquent pas, les historiens depuis plus d'un siècle ont très bien fait leur travail, mais tout ne

²⁷² *Ibid.*, p. 61.

²⁷³ *Ibid.*, p. 88.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 109-110.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 297.

mérite pas d'être accueilli comme héritage. De plus, la particularité de notre culture est de contester la pertinence pour aujourd'hui de ce passé qu'on nous dévoile, nous en avons honte, nous tenons à l'oublier, ou plutôt, nous ne tenons pas à nous identifier à lui. Ce passé ne semble pertinent que pour nous montrer à quel point nous sommes libres et connaissants face aux générations enchaînées et ignorantes qui nous ont précédés. En fait, c'est là tout l'orgueil de l'homme moderne. La rupture est pour plusieurs d'entre nous définitive et sans appel. Alors, n'y aurait-il plus rien à transmettre? Dumont s'y refuse, car il tient à relever notre être culturel qu'il croit en danger. Dumont se met en quête d'une mémoire, non pas dans le but de faire revivre un passé désuet, mais pour en ramener quelque chose qui puisse nous parler à nous, aujourd'hui, qui ne faisons que balbutier notre avenir. Une culture peut-elle se permettre d'être oublieuse de sa substance même? Dumont cherche un héritage qui puisse se partager.

En faire une ondée qui se confie soudain

Aux matins qui passent

En faire peu à peu un orage

Où s'emmêleraient d'un seul coup

La croisée des routes et celle des sentiers²⁷⁶.

Selon Dumont, la culture contemporaine est propice à l'oubli, faute d'une tradition qui la porte.

Mais quel sens donner à cette tradition chez Dumont? Une distinction s'impose quand nous abordons cette épineuse question. Il ne faut surtout pas confondre coutume et tradition. Voici ce qu'en dit Dumont : « Si les coutumes s'insinuent partout, la tradition fait

²⁷⁶ Fernand Dumont, *La part de l'ombre, op.cit.*, p. 127.

l'objet d'une mise à part; elle est comme la raison d'être des coutumes, qu'elle justifie sans les expliquer²⁷⁷».

Blondel, dans une note adressée à son ami Wehrlé, plus de vingt ans après *Histoire et dogme*, ne disait pas autrement : « Les coutumes changent, la tradition demeure, et c'est à elle que la coutume doit de pouvoir se modifier impunément pour s'adapter à la figure changeante de ce monde sans cesser pour cela de ramener ce monde à la stabilité²⁷⁸ ». Donc, la tradition offre une forme d'équilibre dans un monde sans cesse en mouvement. Dumont, comme Blondel avant lui, entend bien l'offrir comme solution dans des registres qui sont toutefois spécifiques par rapport à ceux de Blondel. Ce dernier veut prévenir une fracture qui s'opère sous ses yeux entre l'histoire et la Révélation, une fracture dont il s'inquiète :

Le long intervalle qui nous sépare des origines. l'infidélité ingénieuse du souvenir populaire, l'effort croissant de l'humanité pour fixer littérairement toutes les réminiscences de son passé et toutes les nuances de sa pensée. le déracinement de la vie moderne qui perd le sens de la continuité, l'habitude de tout confier à l'écriture et à l'imprimerie comme à une mémoire de papier, ne résulte-t-il point de toutes ces causes affaiblissement progressif des traditions et exténuation de la Tradition même²⁷⁹?

Blondel a vécu la transition vers la modernité qui a ébranlé cette tradition qui de tout temps avait guidé les humains. « Il semble que la Tradition devienne superflue et recule devant chaque progrès des analyses réfléchies, des codifications écrites et des coordinations scientifiques²⁸⁰ ». Une semblable conclusion se retrouve chez Dumont; « [d]'une certaine façon, le passage de la tradition à la connaissance historique s'est soldé par une dépossession²⁸¹ ». Peu de coutumes sont désormais rattachées à une tradition, peu de coutumes subsistent. L'historien tente tant bien que mal de colmater cette brèche béante, mais lui-même participe au démantèlement de la tradition. Est-il possible de reconstruire parmi les

²⁷⁷ Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire, op.cit.*, p. 20.

²⁷⁸ Pierre Gauthier, *Newman et Blondel, Tradition et développement du dogme*, Paris, Édition du Cerf, 1988. p. 305.

²⁷⁹ Maurice Blondel, « Histoire et dogme » dans *Les premiers écrits, op.cit.*, p. 202.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 203.

²⁸¹ Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire, op.cit.*, p. 33.

débris? Nous ne tenons pas seulement à nous faire raconter une histoire, cela ne saurait suffire pour maintenir une culture vivante. Le passé doit nous permettre d'affronter le présent en ayant l'assurance que nous sommes dans une forme de prolongement. Une signification de ce qui m'arrive et qui me vient d'un passé que je fais mien, voilà peut-être le rôle de la mémoire.

Nous sommes héritiers de cet immense mémorial qu'est la culture. N'oublions pas que conscients du temps qui passe, nous sommes mémoire. Pourtant, un empêchement peut survenir dans la transmission et mettre la culture en péril. Il ne sert à rien de produire une culture consommable et jetable après usage. Une mémoire suppose une certaine fidélité. Nul besoin d'une instruction particulière pour que la culture soit transmise puisque l'oralité de nos ancêtres ne les a pas empêchés d'être de bons *passeurs*. Mais, faute d'une mémoire, le besoin de communiquer n'amène à ne transmettre que la banale rumeur. Issue de la génération spontanée, gonflable à souhait, infidèle, la rumeur disparaît comme elle est venue, elle est marquée du sceau de l'oubli, éternellement éphémère. Est-ce par manque de transmission et perte de sens que la culture contemporaine devient de plus en plus triviale? Peut-être, car sans mémoire il est permis « [d]’envisager, comme conséquence ultime, une dislocation des liens sociaux²⁸²»? Pour Fernand Dumont, la mémoire est « le don premier qui permet le rassemblement des personnes²⁸³ ». Il s'agit des liens fragiles que nous entretenons entre nous. Plus que les faits remémorés, il s'agit de percevoir la signification qu'on leur attribuait, les réponses que nos ancêtres apportaient aux problèmes qui étaient les leurs. Il ne s'agit pas de reprendre les méthodes employées par ceux-ci pour régler des problèmes d'aujourd'hui, mais « [d]errière la volonté d'expliquer ou de comprendre, il y a le désir de discerner ce qui, dans les événements disparus, mérite d'être réassumé au nom des

²⁸² *Ibid.*, p. 47.

²⁸³ *Id.*

valeurs²⁸⁴». La valeur transcende toujours le fait qui l'exprime. C'est pour cette raison que Blondel, en ces termes analogues à ceux de Dumont, critique la science historique de son temps. « Ce qu'il [l'historien] ne voit pas et ce qu'il doit savoir qui lui échappe, c'est donc la réalité spirituelle dont les phénomènes historiques, quoique déterminables comme un tableau complet et subsistant sans son modèle, ne représentent et n'épuisent pas l'action tout entière. [...]. Qu'on ne pense donc jamais étreindre, par la science historique seule, un fait qui ne serait qu'un fait et qui serait tout le fait²⁸⁵». C'est ainsi que Blondel critique une méthode employée en histoire et qu'il nomme historicisme. Cette dernière ne peut prétendre à la réalité pleine et complète puisque « l'histoire réelle est faite de vies humaines; et la vie humaine c'est de la métaphysique en acte²⁸⁶». Autre manière de dire que le fait ne se donne à la réalité que par la signification que l'on doit y percevoir.

Deux lectures de l'histoire sont possibles selon Fernand Dumont. Avec tous les matériaux à notre disposition, il nous est loisible de questionner la fiabilité des *documents* en les comparant entre eux. Ensuite, il nous est possible de préciser ceux qui correspondent à la réalité qu'ils semblent exprimer. Nous devenons alors juge de ce qu'il est valable de retenir. Mais il existe une autre voie, celle où il nous est permis de concevoir les faits du passé comme des *témoignages*. Nous pouvons, pour ainsi dire, lire entre les lignes, sentir une sympathie, une solidarité, des valeurs communes qui rendent ce passé présent aux préoccupations actuelles et signifient. Il n'est plus simplement objet d'observation extérieure, nous nous l'approprions intérieurement. En somme, il n'y a plus d'opposition entre le passé et le présent, mais bien une distance nécessaire où la mémoire intervient, où la transmission, désormais sous notre responsabilité, devient possible. C'est une tâche que nous devons assumer parce que « [c]ontrairement aux Anciens, nous ne disposons plus d'un *arrière-*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁸⁵ Maurice Blondel, « Histoire et dogme » dans *Les premiers écrits op.cit.*, p. 167-168.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 168.

monde; ou plutôt, l'arrière-monde, c'est maintenant l'histoire elle-même²⁸⁷ ». Maurice Blondel était également sensible à l'avantage que procure une certaine distance;

[l]'observateur, le narrateur est toujours plus ou moins un poète; car derrière ce qu'il voit, le témoin, pour que ce fait ait un sens, met une action et une âme: derrière le témoin et le témoignage, pour qu'ils entrent vraiment dans l'histoire, le critique met une interprétation, une relation, une synthèse; derrière ces données critiques, l'historien met une vue d'ensemble, de larges préoccupations humaines; c'est-à-dire que l'homme [...] conditionne toutes les recherches subalternes de la science autant qu'il est conditionné par elles²⁸⁸.

Partout en Occident les questions identitaires sont à l'ordre du jour. Serait-ce le signe avant-coureur que les communautés se désagrègent? Dumont constate un reste de *tradition* dans ces revendications identitaires. L'étranger, qui ne craint pas d'affirmer son identité, nous rappelle à ce que nous sommes. On se revendique de façon soudaine et pour le moins inattendue d'un patrimoine chrétien ou laïc, qu'on oppose au croissant et à l'étoile. Nous voilà munis d'une appartenance qui n'est peut-être que de façade. Car n'avons-nous pas fait le choix d'emménager dans un *lieu* sans mémoire? Il y a bien longtemps que l'on dilapide notre patrimoine culturel dans une indifférence générale. Lorsque le cinéma, entre autres, veut nous en offrir une image, cette dernière est trop souvent déformante et caricaturale. C'est peut-être pour cette raison qu'une crainte s'empare de nous face à ce qui nous est étranger, puisque nous sommes, nous aussi, étrangers, exilés de notre *lieu*.

La mémoire doit participer d'une tradition vivante. « Dorénavant, déchiffrer dans l'histoire des traditions d'humanité consistera autant à promouvoir qu'à accueillir. La mémoire est devenue un chantier²⁸⁹ ». Pour contrer l'amnésie, certains efforts nous sont demandés. Pour ne pas dilapider l'héritage et pouvoir le transmettre Dumont nous propose deux voies. La première passe par l'éducation. « Dans le vide actuel, comment ne pas espérer que, de divers côtés, s'annonce au moins l'espérance d'une renaissance pédagogique qui

²⁸⁷ Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, op.cit., p. 63.

²⁸⁸ Maurice Blondel, « Histoire et dogme » dans *Les premiers écrits*, op.cit., p. 168-169.

²⁸⁹ Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, op.cit., p. 80.

fasse retour à la mémoire²⁹⁰»? Nous devons donc redonner à l'histoire une place de premier choix en éducation. Cette discipline doit toutefois demeurer ouverte sur l'interprétation. « Dans les collectivités et chez les individus, la mémoire n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable²⁹¹». Cette participation est la deuxième voie suggérée par Fernand Dumont. Nous devons être actifs, nous inscrire dans une histoire à faire en participant au devenir collectif. Pour ce faire « il y faut une restauration concurrente de la participation politique. Pour cela, la personne doit être convoquée hors de la vie privée par de grandes idéologies qui lui permettent d'entrevoir un avenir qui ne concerne pas seulement l'existence individuelle²⁹²».

Tant pour Blondel que pour Dumont, la tradition fut une solution à des problèmes qui leur étaient bien spécifiques. Pour Blondel, il était important de comprendre « comment, en un mot, l'histoire et le dogme peuvent se contrôler et se vivifier encore et toujours²⁹³». C'est ainsi qu'après avoir fait l'analyse de deux tendances qui semblent s'opposer,²⁹⁴ il les réintègre par la tradition tout en maintenant à chacune son autonomie, « [c]ar la façon dont le passé théologique a interprété légitimement les faits en s'y alimentant nous doit instruire de la manière normale dont se développe le dépôt sacré et dont il s'adaptera perpétuellement au cours des hommes et des choses²⁹⁵». Bien sûr, Blondel a en tête la tradition de l'Église, mais quoi qu'il en soit, en invoquant l'interprétation légitime et l'adaptation perpétuelle, il anticipe la pensée dumontienne de la tradition, c'est-à-dire d'une chose dynamique, toujours en

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 84.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 90.

²⁹² *Ibid.*, p. 84-85.

²⁹³ Maurice Blondel. « Histoire et dogme » dans *Les premiers écrits, op.cit.*, p. 153.

²⁹⁴ Il s'agit de l'extrinsécisme et de l'historicisme que Blondel développe dans *Histoire et dogme*, en réponse à la publication de *L'Évangile et l'Église* D'Alfred Loisy.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 153.

mouvement et bien vivante. Chez Dumont, la tradition ne se réfère pas d'abord à l'Église, quoiqu'elle n'y soit pas étrangère, mais elle concerne par-dessus tout la culture, c'est-à-dire notre humanité même.

Conclusion

Depuis que j'ai fait l'heureuse découverte, il y a près de trente ans, des *Carnets intimes* de Blondel et de sa correspondance avec le Père Laberthonnière, j'ai toujours désiré en connaître davantage sur son œuvre et sa vie. J'espérais, bien naïvement, rendre compte de la pertinence de ses recherches pour notre monde d'aujourd'hui. Mais comment procéder? J'appris dans le cadre de mes études, que la pensée de Blondel avait une part non négligeable dans l'œuvre de Fernand Dumont dont j'ignorais tout, sauf le nom. Alors commença pour moi l'approfondissement de chacune de leurs pensées respectives pour en comprendre les possibles liens et ainsi réactualiser le blondélisme. À cet égard, Dumont lui-même fut d'un grand secours. En effet, *Récit d'une émigration* nous révèle, non pas de simples souvenirs, mais les intentions, les soucis qui ont guidé toute sa vie et ses recherches. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'apport de la pensée blondélienne chez cet homme plus soucieux des questions que pose l'existence que des réponses sans cesse fluctuantes que nous pouvons y apporter. « Car il importe d'offrir beaucoup plus que des réponses : des soucis dont le fardeau, comme celui de la vie, exige la lucidité²⁹⁶ ».

Sans l'aveu de Dumont, d'une reconnaissance envers Blondel qu'il appelle *maître* et « qu'il ne cess[e] d'admirer²⁹⁷ », de celui dont il dit avoir « beaucoup pratiqué l'œuvre²⁹⁸ », je n'aurais pu percevoir, ni même concevoir un lien entre eux. En effet, le peu de connaissances sur leurs recherches respectives m'interdisait cette audace.

Dumont n'a consacré que quelques pages à Blondel, suffisamment toutefois pour tenter d'y voir clair. Désormais, je me donnais pour tâche de saisir l'essentiel de cette parenté

²⁹⁶ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, *op.cit.*, p. 12.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 124.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 65.

intellectuelle. Travail ambitieux de ma part, car je suis conscient que je n'aurai fait, au terme de ce travail, qu'effleurer ce vaste champ d'investigations.

Toujours dans son récit autobiographique, Dumont confesse également une douloureuse crise existentielle vécue à l'adolescence. Cette dernière n'était pas sans lien avec cette autre crise moderniste qui avait secoué toute la chrétienté. J'y voyais là le point de départ de ma recherche, quelque chose qui puisse être à l'origine de son attachement pour Blondel empêtré dans la crise moderniste.

En somme, c'est un état de crise qui inspire ce présent travail. D'une part, parce que Blondel y fut confronté, et d'autre part, parce que Dumont, atteint personnellement, s'en inspira pour mieux comprendre les bouleversements culturels que vivait sa propre société.

Pour beaucoup de nos contemporains, la modernité a relégué la foi dans le domaine de l'irrationalité. La connaissance du divin n'est plus permise à la raison. C'est du moins la prétention de la philosophie moderne dans son ensemble. Il faut rappeler que pour le christianisme de confession catholique, la raison est un don de Dieu. C'est amputer la raison elle-même que de la priver de sa source et de son but qui est la contemplation divine. Nous comprenons mieux les raisons de l'opposition farouche de l'Église envers tout ce qui tend à diminuer notre capacité à rendre compte du divin. Blondel et Dumont, qui étaient chrétiens, assumèrent ce douloureux affrontement d'une modernité qui refuse toute forme de dépendance à une transcendance.

Pour aborder cette crise d'une grande complexité, j'ai songé à en retracer les grandes lignes. J'ai beaucoup emprunté à l'ouvrage de Claude Tresmontant, *La crise moderniste*. La source de cette crise, selon cet auteur, remonte à Guillaume d'Occam et atteint une forme où, chez Emmanuel Kant, la raison n'a plus aucun accès légitime à l'Être. Je ne suis pas sans ignorer que les points de vue de Tresmontant, et que j'ai fait miens dans le présent travail,

sont sujets à discussion. Quoi qu'il en soit, ce n'était pas le but de ce travail d'analyser en profondeur la position de chacun des protagonistes impliqués dans cette relation tumultueuse de la foi et de la raison depuis l'avènement du christianisme. Toutefois, ce rapport s'envenime à l'intérieur même de l'Église à la fin du XIX^e et début du XX^e siècle. C'est ce que les historiens ont retenu sous le terme de crise moderniste. Ce premier chapitre très incomplet cherche tout simplement à comprendre l'origine de cette crise qui fut déterminante dans la relation intellectuelle qu'entretient Dumont avec la pensée blondélienne.

Dans un deuxième temps j'ai cru pertinent de parler de la crise elle-même, de ses principaux acteurs, et de l'implication de Blondel dans cette dernière. Je ne pouvais passer sous silence l'énorme retentissement de l'ouvrage d'Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, qui créa un profond malaise chez tous les intellectuels catholiques français. L'Église elle-même a cru bon de s'en mêler et condamna plusieurs travaux de Loisy. Une mise à l'index fut également pratiquée sur beaucoup d'autres travaux comme ceux du Père Lucien Laberthonnière qui « [...] a été dénoncé, combattu, poursuivi, persécuté avec un acharnement, une hargne, une haine dont nous ne pouvons avoir une idée que si nous lisons les documents de l'époque. Ses œuvres principales ont finalement été mises à l'index. [...]. [L]'apôtre sans ruse, s'est vu retirer le droit d'écrire, puis le droit d'enseigner, et de parler en public. [...]. Lucien Laberthonnière a été, selon l'expression de Maurice Blondel, muré vivant, à cause de l'effort qu'il a fait pour ouvrir la pensée chrétienne et pour la développer²⁹⁹ ». Blondel n'échappa pas à cette méfiance qui perdura pendant plusieurs années sur les véritables intentions de sa pensée. Il fut inquieté par cette Église qu'il aimait tant, mais échappa à l'ultime reproche.

Blondel est aujourd'hui libéré de tout soupçon de malveillance envers l'Église comme en témoigne un colloque international sur sa pensée tenu en 2000 à l'Université

²⁹⁹ Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Éditions du Seuil. 1972, p. 419-420.

Grégorienne à Rome et présidé par le cardinal Paul Poupard, président du Conseil Pontifical de la culture sous la bénédiction du Pape Jean-Paul II lui-même. Voici le mot qu'adressait le Pape aux participants de ce colloque : « Le philosophe d'Aix [Blondel] est ainsi un représentant éminent de la philosophie chrétienne, entendue comme spéculation rationnelle, en union vitale de la foi, dans une double fidélité aux exigences de la recherche intellectuelle et au Magistère³⁰⁰ ». Et le Pape ajoutait : « C'est ce courage de penseur, allié à une fidélité et un amour indéfectibles envers l'Église, que les philosophes et les théologiens actuels qui étudient l'œuvre blondélienne ont à apprendre de ce grand maître³⁰¹ ».

Eh bien! Nous voilà aux antipodes de l'encyclique Pascendi qui amena les autorités religieuses à sévir contre tous ceux qui osaient penser le christianisme de l'intérieur. En effet, comme nous l'avons constaté déjà, cette encyclique fut une attaque contre « l'hérésie moderniste » et les tendances intellectuelles chrétiennes qui remettaient en cause la Révélation et les dogmes du christianisme. Mais cette crise était beaucoup plus que cela. « Des problèmes fondamentaux étaient engagés dans cette crise, qui fut, à certains égards, une bataille de géants. Les problèmes soulevés étaient à la fois, et inextricablement, philosophiques, théologiques, exégétiques et scientifiques. C'est ce qui fait l'importance exemplaire de cette crise. La pensée chrétienne y a affronté des problèmes qui sont à la frontière entre les ordres différents que sont les sciences de la nature, les sciences historiques, philologiques, exégétiques et critiques, et la philosophie, et la théologie. Le combat fut très violent³⁰² ».

J'ai évoqué le point de vue de Fernand Dumont sur cette crise tel qu'on le trouve dans son ouvrage *Pour une conversion de la pensée chrétienne*, paru au moment où les chrétiens

³⁰⁰ « Message de S.S. le pape Jean-Paul II adressé aux participants », dans Marc Leclerc, *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Actes du Colloque international sur les *écrits intermédiaires* de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003, p. 5.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 5.

³⁰² Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, *op.cit.*, p. 418.

du monde entier espéraient beaucoup du concile Vatican II. Délaissant l'angle de l'éternel conflit entre la foi et la raison, c'est en fonction d'une culture s'ouvrant à la modernité que Dumont définit cette crise.

Dans le troisième chapitre, c'est la pensée de Blondel que j'aborde. J'ai essayé de cerner tout le développement de son œuvre maîtresse, *L'Action*. Dans la perspective blondélienne, la philosophie a le devoir de tout pénétrer, aussi ne peut-elle esquiver le phénomène religieux. Pour Blondel, il importe que la foi ne se défile pas devant les assauts d'une rationalité qui semble l'avoir exclue de son champ d'investigation. Il refuse à la fois le fidéisme et un rationalisme qui exclut toute croyance jugée irrationnelle. Mais c'est bien par la raison que Blondel cherche à justifier l'attitude de l'intellectuel catholique. En cela, il renoue avec la pensée traditionnelle de l'Église. « À la racine de la philosophie de Maurice Blondel, il y a la perception aiguë du drame de la séparation entre foi et raison et la volonté intrépide de vaincre cette séparation contraire à la nature des choses³⁰³ ».

Blondel adopte le langage de la philosophie moderne parce que c'est sur ce terrain, celui de « l'adversaire » à convaincre qu'il croit devoir livrer bataille. S'y mêlent des conceptions théologiques qui rendent parfois difficile la compréhension de sa pensée. Dumont, croyons-nous, serait d'accord avec l'idée selon laquelle Blondel avait acquis un langage, une culture très éloignée de la culture première. Blondel s'était installé plus ou moins consciemment dans une « distance » sans saisir ce qu'il lui en coûterait. Bref, par un langage peut-être inadéquat, le voilà plongé en pleine crise à laquelle il prend une part active comme en témoignent *Histoire et dogme* et *L'illusion idéaliste*.³⁰⁴ Il importait, pour mieux saisir l'influence de Blondel dans l'œuvre de Dumont, d'éclairer le contexte où la pensée

³⁰³ Marc Leclerc, *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, op.cit., p. 5.

³⁰⁴ Ces ouvrages tentent de répondre à des problématiques philosophiques et théologiques durant la crise moderniste. Nous les retrouvons dans *Les premiers écrits* déjà cité.

blondélienne se déploie ainsi que les réponses qu'elle tente d'apporter aux problèmes qui secouent la chrétienté.

Étant donné le but que je m'étais fixé au départ, je me devais de terminer ce mémoire en visitant l'univers dumontien. J'ai fait le choix de diviser ce chapitre en trois parties : crise, transcendance et la triade tradition/mémoire/modernité. Toutes ces notions occupent une place considérable dans l'œuvre de Dumont, et j'ai tenté de relier chacune d'entre elles aux préoccupations blondéliennes.

J'ai d'abord voulu démontrer en quoi la crise existentielle de Dumont le rend sensible au contexte de la problématique moderniste et de la pensée blondélienne qui lui est associée. Sa perte de la foi et son retour, qui incorpore désormais le doute, s'apparentent à cet état de crise qui secoue toute la chrétienté. De plus, cette crise n'est pas sans lien avec la lecture que Dumont fait de la modernité qui est foncièrement rupture d'avec un monde traditionnel.

J'ai tenté ensuite d'établir un lien entre le surnaturel tel que proposé par Blondel, et la transcendance sans nom chez Dumont. Tout comme Blondel qui croit que la philosophie ne peut faire l'économie du surnaturel, Dumont croit nécessaire que la société moderne se réfère à un transcendant sans nom pour exister pleinement. Ce qui ne va pas de soi pour une sensibilité contemporaine qui, trop souvent, se targue de pouvoir vivre dans l'immanence.

Pour conclure ce travail, je me suis intéressé aux relations qu'entretiennent la mémoire, la tradition et la modernité chez nos deux auteurs. Dans *Histoire et dogme*, Blondel avait proposé la tradition comme solution à un problème concernant la science historique qui menaçait de rendre la Révélation caduque. Il faisait de la tradition quelque chose de dynamique qui, loin d'être figée et posée une fois pour toutes, augmente sans cesse notre information. Dumont de son côté aborde aussi cet idée de tradition mais pour des raisons différentes. En effet, pour Dumont, la culture dépend d'une compréhension de la tradition

comme « présence du passé dans le présent³⁰⁵ » puisqu'elle est essentiellement mémoire. « En somme, la tradition contribue à la connaissance du passé d'une manière différente mais aussi décisive que les documents eux-mêmes; ceux-ci ne peuvent en être isolés pour être placés directement sous le regard de l'historien. La connaissance de celui-ci doit entrer en dialogue avec cette autre connaissance du passé qu'est aussi, de soi, la tradition³⁰⁶ » Dans ces conditions, la modernité qui tend vers l'oubli peut devenir une menace pour la culture. Nous pouvons supposer, comme je le suggère dans cette partie de ma recherche, que Dumont sut profiter de l'approche blondélienne de la tradition.

Il est sans doute nécessaire de souligner que tous les deux sont profondément marqués par le sentiment d'une fracture presque irrémédiable. Quelque chose de précieux s'en va, parfois dans l'indifférence, voire dans l'ignorance de la perte elle-même.

La modernité est rupture et cette rupture, Blondel et Dumont en comprennent toute l'ampleur. Comment ne pas reconnaître des similitudes dans le déchirement qui les assaille tous les deux. Chez l'un, c'est le drame de la philosophie séparée qui se refuse d'envisager la possibilité du surnaturel où le conduit l'analyse de l'action. Chez l'autre, l'agonie d'une culture traditionnelle qui offre toujours un appui essentiel à notre monde, mais qui s'efface devant la modernité qui peine à reconnaître une dette envers quoi que ce soit.

Je pratique depuis peu les œuvres de Dumont et Blondel. Dans cette lecture comparative, chacune me fut profitable pour m'aider à les comprendre l'un et l'autre. Certains passages m'ont fait percevoir comme par un effet grossissant des données que je n'avais pas prises en compte dans une première lecture et qui se sont avérées pertinentes et d'une grande importance quant à cette comparaison.

³⁰⁵ Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, op.cit., p. 208.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 213.

Tout au long de ce mémoire, j'ai côtoyé non seulement la pensée de deux hommes, mais également un peu de leur vie en butte avec leur époque tourmentée. Sans doute Maurice Blondel et Fernand Dumont sont-ils travaillés de l'intérieur par le christianisme, partie intégrante de la culture en Occident. Blondel serait sans doute d'accord avec Dumont lorsque ce dernier nous dit que « [p]enser d'une façon dans l'Église et penser d'une autre manière au hasard des autres appartenances, même amicales, ce n'est pas seulement une dualité fâcheuse pour la religion : c'est de la duplicité envers ceux qui ne partagent pas notre foi.³⁰⁷ »

Le christianisme, depuis ses débuts chaotiques et encore maintenant, doit toujours chercher à mieux se comprendre dans sa confrontation avec le monde. La définition du christianisme demande une mise à jour constante, bien qu'elle n'ait pas à être infidèle à ses dogmes fondamentaux. Si une adaptation des enseignements de l'Église est nécessaire (c'est peut-être ici le rôle crucial que doit jouer une tradition vivante), c'est afin de mieux vivre sa foi dans ce monde qui change sans cesse. C'est ainsi que Dumont peut songer à convertir la pensée chrétienne dans le cadre de ce que Blondel appelait les « exigences philosophiques du christianisme³⁰⁸ ». Pour ce faire, l'Église n'a pas à modifier le dépôt initial dont elle a la charge.

Au terme de ce mémoire, je suis conscient que nombre d'aspects ont été négligés. La relation entre deux grands penseurs contemporains exige un effort considérable qui, à bien des égards, dépasse le cadre d'un simple mémoire de maîtrise. Reste que Maurice Blondel et Fernand Dumont furent tous deux des penseurs qui firent face au défi que pose la modernité à la sauvegarde d'un Sens, Sens qui, pour chacun d'eux, nous est donné.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 221-222.

³⁰⁸ En effet, un ouvrage de Blondel porte le titre. *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, PUF, 1950, 307p.

Bibliographie

Corpus

BLONDEL, Maurice et **LABERTHONNIÈRE**, Lucien, *Correspondance Philosophique*, présentée par Claude Tresmontant, Paris, Éditions du Seuil, 1961, 386 p.

BLONDEL, Maurice et **VALENSIN**, Auguste, *Correspondance* (1899-1912), Tome 1, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1957, 380 p.

BLONDEL, Maurice et **VALENSIN**, Auguste, *Correspondance* (1899-1912), Tome 2, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1957, 387 p.

BLONDEL, Maurice, *Carnets intimes*, tome I (1883-1894), Paris, Éditions du Cerf, 1961, 558 p.

BLONDEL, Maurice, *Carnets intimes*, tome II (1894-1949), Paris, Éditions du Cerf, 1966, 404 p.

BLONDEL, Maurice, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, PUF, 1950, 303 p.

BLONDEL, Maurice, *L'Action* (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, PUF, 1950, 495 p.

BLONDEL, Maurice, *L'Action* 1. Le problème des causes secondes et le pur agir, Paris, PUF, 1949, 364 p.

BLONDEL, Maurice, *L'Action* 2. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Paris, PUF, 1963, 554 p.

BLONDEL, Maurice, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, « Lettre sur les exigences de la pensée en matière d'apologétique (1896) », « Histoire et dogme », Paris, PUF, 1956, 248 p.

BLONDEL, Maurice, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1961, 307 p.

DUMONT, Fernand, *La part de l'ombre, poèmes (1952-1995)*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, Coll. « Rétrospective », 1996, 222 p.

DUMONT, Fernand, *L'avenir de la mémoire*, Nuit Blanche Éditeur/Cefan, 1995, 97 p.

DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Éditions Bibliothèque québécoise, 2014, 278 p.

DUMONT, Fernand, *Le sort de la culture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1987, 333 p.

DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie, essai sur la situation du théologien*, Québec, Éd. Fides, Coll. « Héritage et projet », 1987, 283 p.

DUMONT, Fernand, *Pour la conversion de la pensée chrétienne. Essai*, Montréal, Éditions HMV, Coll. « Constantes », Volume 6, 1964, 236 p.

DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Québec, Éditions du Boréal, Coll. « Papiers collés », 1995, 255 p.

DUMONT, Fernand, *Récit d'une émigration. Mémoire*, Québec, Éditions du Boréal, 1997, 268 p.

DUMONT, Fernand, *Un témoin de l'homme*. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Éditions de l'Hexagone, Coll. « Entretiens », 2000, 360 p.

DUMONT, Fernand, *Une foi partagée*, Québec, Éditions Bellarmin, Coll. « L'essentiel », 1996, 301 p.

DUMONT, Fernand, *Vigile du Québec*, Montréal, Éditions HMV, Hurtubise, 1971, 234 p.

Ouvrages de référence

BAUM, Gregory, *Fernand Dumont, un sociologue se fait théologien*, Montréal, Éditions Novalis, 2014, 201 p.

BEAULIEU, Victor-Lévy, *James Joyce, l'Irlande, le Québec, les mots*. Essai hilare, Montréal, Éditions du Boréal, 2006, 1090 p.

BRÉHIER, Émile, *La philosophie du Moyen-âge*, Paris, Éditions Albin Michel, 1949, 470 p.

CHESTOV, Léon, *Le pouvoir des clefs*, Paris, Éditions Flammarion, 1967, 340 p.

CHESTOV, Léon, *Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*, Paris, Éditions Flammarion, 1971, 361 p.

CHOLVY, Gérard, *Christianisme et société en France au XIX^e siècle (1790-1914)*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 197 p.

DÉSILETS, André, *Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie*, Québec, Éditions du Beffroi, 1984, 266 p.

DICTIONNAIRE de théologie fondamentale, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Montréal, Éditions Bellarmin, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 1535 p.

DUMÉRY, Henry, *Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896*, Paris, PUF, 1954, 115 p.

GAUTHIER, Pierre, *Newman et Blondel, Tradition et développement du dogme*, Paris, Édition du Cerf, 1988, 553 p.

GILSON, Étienne, *La philosophie au Moyen-âge, Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Éditions Payot, 1962, 782 p.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mort*, Paris, Éditions Flammarion, 1966, 426 p.

LA BIBLE, Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Éditions du Cerf, 1977, 1729 p.

LACROIX, Jean, *Maurice Blondel, Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963, 140 p.

LECLERC, Marc (éd.), *Blondel entre L'Action et la trilogie*. Actes du Colloque international sur les « écrits intermédiaires » de Maurice Blondel, tenu à l'Université

Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000, Bruxelles, Éditions Lessius, Diffusion Cerf, 2003, 461 p.

LEMIUS, J.-B., *Catéchisme sur le modernisme d'après L'encyclique PASCENDI DOMINI GREGIS de S. S. PIE X*, Paris, Librairie Saint-Paul, 1907, 117 p.

MARITAIN, Jacques, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Librairie Plon, 1937, 333 p.

PALIARD, Jacques et **ARCHAMBAULT, Paul** (dir.), *Études Blondéliennes fascicule 1*, Paris, PUF, 1951, 123 p.

POULAT, Émile, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Éditions du Centurion, 1984, 336 p.

RENAUD, Jean, *La quête antimoderne*, Québec, Éditions du Beffroi, 1985, 181 p.

RENAULT, Marc, *Déterminisme et liberté dans « L'Action » de Maurice Blondel*, Lyon, Éditions Emmanuel VITTE, 1965, 263 p.

RIVIÈRE, Jean, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, 589 p.

TRESMONTANT, Claude, *La crise moderniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 351 p.

TRESMONTANT, Claude, *les problèmes de l'athéisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 441 p.

VALENSIN, Auguste, *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 326 p.

WILFERT, Joël, *Kant*, Paris, ellipses/éditions marketing S.A., 1999, 64 p.