

La conception de la transcendance dans la pensée de Fernand Dumont

Il n'y a pas d'affirmation de l'homme, de lecture de sa condition, sans qu'il se donne une représentation de la transcendance ; celle-ci peut porter bien des noms, s'appeler par exemple la liberté, elle n'en est pas moins aujourd'hui comme hier l'image d'un dépassement.

F. Dumont (Dumont 1981 : 168)

Introduction

La reconnaissance dont l'œuvre du sociologue Fernand Dumont fait aujourd'hui l'objet dépasse — ce qui reste au Québec malheureusement exceptionnel — les seuls milieux intellectuel et universitaire. En effet, fort peu d'œuvres québécoises ont trouvé lors du 20^{ième} siècle autant d'échos et de résonances dans cette société que la sienne. Ceci, toutefois, ne signifie pas que l'on ait encore la pleine jouissance de l'héritage qu'il nous a laissé en tant qu'intellectuel et théoricien. Même si le nombre de commentaires et d'études consacrés à son activité d'intellectuel et à sa pensée a grandement augmenté depuis quelques années¹, force est de constater que plusieurs dimensions importantes de celles-ci demandent toujours à être étudiées. La question de la transcendance, plus particulièrement pour les sociétés modernes, parce qu'elle est une préoccupation constante de Dumont lorsqu'il développe sa pensée, constitue précisément l'une de ces dimensions importantes qu'il nous reste à étudier².

¹ [Note bibliographique : numéros spéciaux de revues (*Argument*, *Bulletin d'histoire politique*, *Carrefour*, *Laval théologique et philosophique*, *Recherches sociographiques*, *Voix et images*)]

² Cet article présente de manière synthétique les résultats de la recherche que j'ai effectuée lors de mes études de maîtrise en philosophie à l'UQAM, dans le cadre de la Chaire Unesco d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique. J'ai présenté pour la première fois ces résultats dans mon mémoire, et j'espère que cela ne paraîtra pas trop dans cet article.

A ce sujet, Dumont affirme lui-même, dans une entrevue qu'il accorde vers la fin de sa vie, que : «Pour ce qui est de la transcendance, je dois avouer que, dans tout ce que j'écris ..., c'est la question essentielle qui me tourmente le plus, pour les sociétés comme pour les personnes.» (Dumont 2000 : 321). L'importance qu'il reconnaît à la question de la transcendance s'explique sans doute, entre autres choses, par le grand intérêt qu'il a toujours manifesté pour la philosophie, et ce dès ses années d'études au Petit séminaire de Québec. Il se pose cette question à partir d'un emplacement historique et social propre, c'est-à-dire la société québécoise, à partir duquel se développe d'ailleurs l'ensemble de la pensée dumontienne. Dumont s'inscrit ainsi de manière consciente sa pensée dans le contexte d'une société qui n'aurait accédé que récemment à la Modernité³.

Plus précisément, il s'agit pour celui-ci de retrouver pour les sociétés modernes une forme de transcendance qui leur serait propre. Il s'agit de ce qui préoccupe le plus Dumont lorsqu'il se pose dans sa pensée sociologique la question de la transcendance. Effectivement, si, comme le constate Harvey, l'intention première qui anime la pensée de Dumont est de «... rendre compte de la crise de la culture engendrée par la modernité », c'est que l'architecture dumontienne s'élabore de ce cœur «... comme une série de cercles en spirale à la recherche d'une forme de transcendance parmi les hommes.» (Harvey 2001 : 262) Cela me paraît d'autant plus juste que Dumont, malgré l'importance de son œuvre, n'a jamais consacré un texte en particulier à la conceptualisation de la notion de transcendance. C'est dire qu'on ne retrouve pas dans cette œuvre une conception de la transcendance qui se voudrait *définitive*, contrairement, par exemple, à la conception de la notion d'idéologie (Dumont 1974). Si la transcendance fait de la sorte bel et bien l'objet d'une

³ En fait, si l'on rapporte l'accession de la société québécoise à la Modernité à la révolution tranquille, Dumont aurait même personnellement participé, en tant qu'intellectuel et sociologue, à celle-ci.

conceptualisation, c'est de manière plus ou moins diffuse à travers l'architecture en cercles de la pensée dumontienne⁴.

Ces deux difficultés n'empêchent cependant pas que l'on étudie la conceptualisation de la transcendance qui est à l'œuvre dans cette pensée. Il me semble, en effet, que l'on peut surmonter celles-ci en rapportant certains des ouvrages et des textes de Dumont, dans lesquels il traite de la question de la transcendance, aux «cercles» que décrit sa pensée, et auxquels ils appartiendraient. Cet article se divise en quatre sections. Le premier cercle de la pensée dumontienne, dont je traiterai dans une première section, est le cercle de la réflexion théologique, au centre duquel se trouve son ouvrage *L'institution de la théologie: essai sur la situation du théologien*, et dans lequel il est question de la conception de la «transcendance sans nom». Le deuxième cercle dont je traiterai est le cercle de la théorie de la culture, ayant pour centre l'ouvrage pour lequel Dumont est sans doute le plus connu, soit *Le lieu de l'homme ; la culture comme distance et mémoire*. Le troisième cercle dont je traiterai est le cercle de la théorie de l'épistémologie des sciences humaines, qui a pour centre l'ouvrage *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. Je discuterai, dans une quatrième section, des certaines des difficultés que pose la conceptualisation de la transcendance dans la pensée dumontienne⁵.

⁴ Il s'agit peut-être de la raison pour laquelle aucune étude approfondie n'a été, jusqu'à présent, consacrée à la question de la conception de la transcendance dans la pensée dumontienne. L'article de Paré, malgré son titre, «Transcendance et avènement : l'œuvre de Fernand Dumont face au déclin» (Paré 2001), s'avère être incomplet. On ne traite en effet pas dans celui-ci des travaux théologiques de Dumont, mais, surtout, on n'y traite pas de sa théorie de l'épistémologie des sciences humaines. Il y a bien une section qui s'intitule «La culture et la transcendance» dans *L'horizon de la culture* (Langlois et Martin 1995 : 373-448), mais on traite dans celle-ci de la réflexion théologique de Dumont. Il faut aussi souligner que Perron traite de cette problématique dans son article «Raison et culture chez Fernand Dumont» (Perron 1999 : 109-110), de même que Beauchemin dans «La culture comme éthique incarnée : illustration et défense de la sociologie de l'éthique dumontienne» (Beauchemin 1999 : 47-48).

⁵ Je suis tout à fait conscient de ne pas traiter de la conception de la transcendance dans le cercle de la société québécoise et de la politique (*La vigile du Québec, Genèse de la société québécoise, Raisons communes, L'avenir de la mémoire*). Non pas que ce cercle soit moins important

1. Le cercle de la réflexion théologique et la transcendance sans nom

Parfois évoqué, quoique bien souvent afin de mieux savoir le mettre de côté, le plus généralement oublié, le cercle décrivant la réflexion théologique de Dumont est le parent pauvre des études dumontiennes. C'est là, sans doute, l'une des raisons pour lesquelles les ouvrages *Une fois partagée* et *L'institution de la théologie*, ce dernier étant le centre de gravité de ce cercle, restent méconnus de la part de bien des commentateurs. Pourtant, *L'institution de la théologie* représente l'occasion pour Dumont d'appliquer de manière plus concrète sa théorie de la culture (Dumont 1994 [1968]), et sa théorie de l'épistémologie des sciences humaines (Dumont 1981), à l'activité du théologien et à l'institutionnalisation de la théologie. Ceci fait dire à Lemaire qu'il s'agit de l'un des ouvrages les plus achevés de Dumont (Lemaire 2000 : 121). Aussi, cet ouvrage, s'il ne possède pas l'ascendant théorique du *Lieu de l'homme*, ou de *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, est néanmoins décisif pour la pensée dumontienne, plus particulièrement en ce qui concerne la question de la transcendance.

Effectivement, c'est dans *L'institution de la théologie* que Dumont, jusqu'à preuve du contraire, s'arrête pour la première fois à conceptualiser ce qu'il nomme, non sans une certaine élégance, la *transcendance sans nom*. Si aujourd'hui la plupart des commentaires et des études se réfèrent à cette conception de la transcendance, c'est

en regard de la question de la transcendance, puisque celui-ci est, sans nul doute, celui où se manifeste le plus nettement le sens que Dumont accorde à son activité d'intellectuel. C'est qu'il me paraissait primordial de d'abord étudier la conception de la transcendance dans sa théorie de la culture et dans sa théorie de l'épistémologie des sciences humaines, car ces deux théories structurent de manière déterminante la pensée dumontienne, et par conséquent la réflexion de Dumont sur l'historiographie et la politique. De plus, Il m'apparaissait particulièrement intéressant d'étudier le cercle de la réflexion théologique, entre autres parce que la notion de transcendance entretient encore de nos jours une relation privilégiée avec l'activité religieuse.

que celle-ci se retrouve aussi dans l'un des chapitres de *Raisons communes* (Dumont 1996 [1995] : 209-227), un recueil beaucoup plus connu que *L'institution de la théologie*, mais qui n'a été publié que 8 ans après ce dernier ouvrage. La question de la transcendance est associée dans celui-ci à la problématique de la foi dans les sociétés modernes. Parce qu'elle déjà présente dans «... les actions les plus simples comme dans les choix les plus déchirant» (Dumont 1987a : 271), la foi implique l'existence d'une éthique. Celle-ci, de la sorte, nous assurerait de «l'irréparable ouverture» de la raison (Dumont 1996a : 20), la foi ne se définissant surtout pas pour Dumont comme la simple négation de cette raison⁶. Ainsi, la foi nous engagerait à «... choisir sa vie, ... parier sur la condition humaine, parfois avant de mettre un nom sur la transcendance.» (Dumont 1996a : 20). Puisqu'elle est *vivante*, la foi ne se refuse pas pour Dumont au questionnement (Dumont 1996a : 280). C'est que, avant tout, la foi consiste pour celui-ci en une «pratique de la vie» (Dumont 1987a : 230).

C'est pourquoi, selon Dumont, la foi humaine représente «... l'orientation pratique et le sens que nos contemporains donnent nécessairement à leur vie.» (Dumont 1996a : 240). Il fait alors sienne la conception de la *foi anthropologique* que propose le théologien de la libération Segundo. Cette conception de la foi, qui, par-dessus tout, ne veut pas se limiter à ne décrire qu'une expérience religieuse de la foi, consisterait plutôt en une confrontation entre certaines des valeurs qui sont à l'œuvre dans une société humaine (Marlé 1988 : 52). Cette expérience *anthropologique* de la foi est par conséquent tributaire de l'activité de la conscience du sujet⁷. L'expérience par le sujet

⁶ Dumont précise : «... la confrontation directe de la *raison* et de la *foi* met en cause non seulement la consistance de la foi mais la notion de rationalité. 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 humaine.» (Dumont 1987a : 36)

⁷ Lucier écrit : «La foi apparaît ... chez Dumont comme une catégorie anthropologique centrale. [...] Elle est adhésion de la conscience au sens, lequel est d'emblée sur la voie de la transcendance.» (Lucier 1999 [1998] : 37-38) Pour Veilleux : «Sa foi est, sans conteste, un

de la foi anthropologique s'inscrit donc dans l'histoire de la société dont il fait partie, c'est-à-dire dans l'histoire d'une société humaine particulière. La foi, en ce sens, ne peut pour Dumont qu'être historique : «Impliquée dans l'histoire, la foi ne se reporte à la transcendance qu'à ce prix. Cette histoire, la foi tâche de l'interpréter en même temps qu'elle prend conscience d'elle-même.» (Dumont 1996a : 217) Il s'agit d'ailleurs de la raison pour laquelle le christianisme, en s'immisçant dans la culture⁸, a voulu «devenir lui-même culture» (Dumont 1996a : 217). L'expérience humaine de la foi mettrait de cette manière en jeu le phénomène de la transcendance, ce dernier étant nécessaire afin de reconnaître la présence de la première.

Dumont, à partir de cette réflexion sur l'expérience de la foi dans les sociétés modernes, conceptualise donc la transcendance sans nom. Il nous donne d'ailleurs à cette occasion la clef de cette conception : «... cette ouverture à ce que Blondel appelle l'*infini*, que j'ai qualifiée pour ma part de *transcendance sans nom*.» (Dumont 1987a : 243). Dumont fait alors référence à un passage du deuxième tome de *L'action* de Blondel qu'il vient tout juste de citer, et que je me permettrai de reprendre ici à mon tour :

Ce que je n'avais pas indiqué, parce qu'il s'agissait d'une simple thèse de doctorat et surtout parce qu'alors l'idée directrice et unitive de tout mon effort demeurait implicite, peut se résumer ainsi : partout s'impose à nous une dualité provisoire dont nous ne prenons conscience que par une naturelle et indélébile tendance vers l'unité ; soit que, dès l'origine, nous nous trouvions en face de la pensée cosmique, soit que nous considérions les démarches de la vie et de la conscience au cours de tout le devenir, soit que nous scrutions notre action pour y chercher un lien entre le réel et l'idéal, entre la pratique et la spéculation. Partout nous rencontrons au cœur de toute réalité contingente une inadéquation qui, loin d'être décourageante, ouvre un champ ultérieur et impose une initiative sous la poussée d'une

humanisme, puisqu'elle s'avoue intrinsèquement concernée par l'avenir de la culture et taradée par les mêmes incertitudes qui traversent cette dernière. Une foi, donc, qui est (et demeure) partagée, en ce sens qu'elle maintient délibérément ouvertes les incertitudes de la conscience au sein de la modernité, faisant de celles-ci le tremplin d'une recherche ...» (Veilleux 2001 : 408)

⁸ Pour Dumont : «Il n'y a pas de foi sans qu'elle tisse des liens avec la culture ; mais lorsque la foi n'a pas su insister sur son irréductibilité aux coutumes qui la soutiennent, elle risque de s'évanouir dans les transformations que subissent les sociétés.» (Dumont 1996a : 280)

stimulation intime et par l'attrait d'une fin supérieure. Ainsi, en tout ce qui est et en tout ce que nous sommes, en tout ce que nous connaissons, voulons et faisons, un infini est partout présent, comme un coin enfoncé non pour diviser, mais pour resserrer et consolider. (Blondel 1963 [1937] : 14)

L'idée d'infini chez Blondel, en effet, ouvre toute grande la compréhension de la transcendance sans nom. C'est d'ailleurs, du moins à ma connaissance, la seule fois que Dumont rapproche la conception de la transcendance sans nom à un auteur en particulier. On retrouve en outre dans ce passage un écho de la théorie de la culture dans *Le lieu de l'homme*, lorsqu'il y est question de la «dualité provisoire» entre la «pratique» et «la spéculation», sur laquelle je reviendrai plus loin.

Pour Dumont, c'est grâce à la présence de l'infini, ou, si l'on préfère, de l'*illimité*, que le sujet se trouve confronté à la finitude de l'existence humaine. La transcendance devient pour lors ce «... devant quoi l'homme se tient quand il avoue sa finitude, quand il consent à la tâche indéfinie de s'en affranchir.» (Dumont 1987b [1986a] : 185). L'on retrouve donc chez le sujet une *conscience de la finitude*, ou de la limite, qui se déploie par rapport :

... à l'illimité, à ce que j'ai appelé la *transcendance*, sans nécessairement l'identifier à Dieu. Chacun s'interroge devant l'image d'un dépassement, de ce qui pourrait être sa plénitude, sans l'atteindre jamais. Notre condition est de songer à notre finitude. Nos actions répondent à des conjonctures concrètes, en même temps qu'elles visent un au-delà qui seul nous importe vraiment. (Dumont 1996a : 35)

Parce qu'elle consiste en l'une des conditions essentielles de l'existence humaine, l'expérience de la finitude de cette existence est partie prenante de la vie de tous les individus, et non uniquement de celle des «anthropologues de la foi».

Des êtres finis, nous le sommes, l'échec, le mal, la mort en préviennent chacun, n'eût-il jamais ouvert un livre. À partir de la finitude aux cents visages, des hommes n'ont pas cessé d'imaginer l'infini. De leurs insuffisances, ils ont fait une plénitude. Les noms qu'ils lui ont donnés venaient de leur propre fonds. (Dumont 1996a : 42)

On ne sait pour Dumont que nommer à partir de notre expérience de la finitude. C'est pourquoi l'infini, même si on peut toujours le nommer, mais que de manière finie, et par conséquent contingente, reste essentiellement pour nous *sans nom* — d'où une

transcendance qui est elle aussi sans nom. L'existence humaine serait, en ce sens, inconcevable sans la présence de l'infini⁹.

Toutefois, si le sujet est pour Dumont en mesure, grâce à l'activité de sa conscience, d'expérimenter la finitude de son existence, c'est tout d'abord parce qu'il fait partie d'une société ou d'une communauté qui, elle-même, répond d'une culture donnée. Le phénomène de la transcendance requiert de la sorte que le sujet fasse l'expérience d'une l'altérité :

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 seule raison, chacun d'entre nous convoque à une communauté de personnes, à une communauté éthique. (Dumont 1987b [1986a] : 198)

Il n'y donc pas selon celui-ci de conscience sans que l'on se rapporte à une transcendance¹⁰, puisque cette dernière se présente comme :

... l'autre face de nous-mêmes, ce vis-à-vis hypothétique qui nous contraint à dégager nos questions hors de la monotonie de nos travaux et de nos paroles. La transcendance est d'abord sans nom puisqu'elle provoque l'angoisse qui est à la source du sentiment d'exister. Elle oppose à la nature son remaniement par le langage, l'art, le savoir qui, avant d'être affirmation d'un sens, étendent sur le monde l'ombre irrécusable de l'inquiétude. » (Dumont 1996a : 18-19)

La transcendance sans nom, en tant que phénomène, se manifeste dans l'existence particulière d'un sujet, ainsi qui dans celle d'une culture particulière, pour qui elle voit à la genèse de leurs «représentations» du monde¹¹. Cette transcendance prendrait, en quelque sorte, part à une action et une médiation «première» entre le sujet et le

⁹ Dumont affirme en entrevue que : «La transcendance n'est pas *au-dessus* de l'humain, elle est au contraire en-dessous c'est-à-dire au cœur même de l'humain. La transcendance c'est ce qui brise, qui ouvre, qui défait et dépasse les conformismes, les systèmes, les doctrines pour projeter en avant, là où se vit le tragique de la condition humaine. Elle n'ajoute rien, au contraire elle retranche : elle écarte le fatras des livres pour inviter à la simplicité, pour retourner au fondamental, à l'essentiel.» (Pelletier-Baillargeon 1972 : 17)

¹⁰ Pour Dumont : «...il n'y a pas de conscience sans report à une *transcendance*.» (Dumont 1996a : 18)

¹¹ «L'individu poursuit l'aventure de la foi selon tout son être, de chair et de préjugés ; de même les cultures ne sont habitées par la transcendance qu'à partir de leur configuration tout entière. De sorte que la théologie ne peut chercher la fissure de la transcendance en un endroit circonscrit ; elle doit redescendre en deçà des normes de la foi, en deçà même de l'expérience chrétienne, pour rejoindre la genèse indéfiniment recommencée de la culture où elle travaille» (Dumont 1987a : 206)

monde. Il est cependant de départager ces deux dernières, puisqu'elles mettent en jeu le sens de l'existence d'un sujet¹².

Avec la transcendance sans nom, Dumont nous décrit le phénomène de dépassement qui résulte de la présence de l'infini et de notre expérience de la finitude de l'existence humaine. Toutefois, ce n'est pas parce que celui-ci conçoit la transcendance comme un phénomène qui est propre à la nature humaine qu'il nous en propose pour autant une conception qui serait «phénoménologique», du moins selon le sens qu'on donne habituellement à ce terme en philosophie. Fondamentalement, la transcendance sans nom procède de l'expérience par le sujet de la finitude humaine, c'est-à-dire de la confrontation de ce dernier à la finitude de son existence. C'est pourquoi cette transcendance ne se limite pas chez Dumont à la seule foi en un, ou plusieurs, Dieu. Celle-ci s'avère plutôt être de nature anthropologique ou sociologique¹³. Elle reposerait alors sur une foi qui se veut en premier lieu humaine, et par conséquent elle aussi anthropologique. C'est pourquoi la transcendance sans nom, parce qu'elle se veut la description d'un phénomène, articule dans la pensée dumontienne deux «modalités», ces dernières en rendant compte de manière plus concrète.

2. Le cercle de la théorie de la culture et la modalité de la transcendance avec un objet

¹² Dumont affirme en 1977 dans une entrevue : «Dans nos engagements fraternels avec ceux qui ne sont pas chrétiens, la question essentielle se situe dans l'acceptation ou le refus de la transcendance de l'homme.» (Dumont 2000 : 214) Pour celui-ci : «Ce qui fait défaut à la culture actuelle, c'est un ensemble de médiations neuves, tissées dans la vie quotidienne, entre la culture première et les extraordinaires produits de la culture seconde. Des médiations qui ne se proposeraient pas d'abolir la distance qui constitue la liberté de l'art et de la connaissance mais de la récapituler, pour ainsi dire, dans une prise en charge de la pratique sociale totale. (Dumont 1994 [1968] : 249)

¹³ Pour Perron : «Cette transcendance appelée par Dumont et qui s'impose comme exigence nécessaire à l'avenir de la culture n'est pas nécessairement chrétienne ou même religieuse, quoiqu'elle se propose comme croyance, comme une sorte de credo collectif et temporel ...» (Perron 1999 : 109)

Même si l'on peut considérer, à juste titre me semble-t-il, que la transcendance sans nom constitue dans les faits la conception définitive de cette notion dans la pensée dumontienne, il ne s'agit cependant pas de la première fois que Dumont propose dans son œuvre une conceptualisation de celle-ci. L'on retrouve en effet une conception de la transcendance dans sa théorie de la culture, qu'il expose en 1968 avec l'ouvrage *Le lieu de l'homme*. Cet ouvrage, encore aujourd'hui, reste d'ailleurs la clef de voûte de la pensée dumontienne. C'est dire que cette théorie de la culture, que celui-ci veut *anthropologique* ou *générale*, est une étape décisive quant à la question de la transcendance dans les sociétés modernes. C'est à partir de l'activité de la culture dans celles-ci que Dumont décrit la modalité de la transcendance avec un objet.

Le noyau conceptuel de sa théorie de la culture réside pour l'essentiel dans la définition de la culture qu'il énonce au début du *Lieu de l'homme*. Cette définition anime d'ailleurs l'ensemble de la pensée dumontienne, qu'il s'agisse du cercle de la réflexion théologique ou du celui de la société québécoise et de la politique. Aussi, voici comment Dumont définit dans cet ouvrage la culture :

Quand je prends la parole, je ne me limite donc pas à faire résonner un langage antérieur qui prêterait à mon discours les éléments de son articulation. Je reprends aussi à mon compte une certaine distance entre un sens premier du monde disséminé dans la praxis propre à mon contexte collectif et un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même. Cette distance et les deux pôles qui l'indiquent, c'est bien ce qu'il faudrait entendre par le concept de culture. Celle-ci consisterait en deux fédérations opposées des symboles, des signes, des objets privilégiés où le monde prend sa forme et sa signification pour une communauté de conscience. En proposant cette définition toute provisoire, nous ne nous éloignons guère des acceptions selon lesquelles on parle couramment de la culture. Elle rejoint les modèles, les coutumes, les idéaux qu'étudient, sous cette étiquette, les anthropologues ; elle convient tout autant à ces « humanités » que nos maîtres de collège appelaient aussi la culture. D'ailleurs, cette opposition confuse entre la culture des anthropologues et celle des humanistes n'est que l'une des représentations, propre à la civilisation contemporaine, de la dualité entre culture première et culture seconde. (Dumont 1994 [1968] : 39-40)

La culture consiste pour Dumont en la distance qui résulte de la dialectique, ou de la tension, entre les « pôles » de deux « cultures ». Il y a d'abord le pôle de la praxis, ou du sens premier qui nous est donné du monde, puis celui de l'univers second d'un horizon, ce dernier nous proposant une signification cohérente de ce monde.

L'intention de Dumont, entre autres, avec cette définition herméneutique de la culture, est d'articuler la dimension individuelle et psychologique qui est propre au sujet avec une dimension collective et sociale. Cette articulation dépend dans celle-ci de l'activité individuelle de la conscience du sujet¹⁴. La culture est pour la conscience un phénomène social, puisque celle-ci lui est transmise par la société dans lequel il se trouve. C'est pourquoi il ne saurait pas pour Dumont y avoir d'activité individuelle de la conscience sans, au préalable, l'existence d'une culture. C'est que la distance qu'instaure la culture, à la suite de son dédoublement en deux pôles, implique que le sujet puisse distinguer la présence d'objets culturels. Cela implique cependant que la conscience connaît une situation de crise, la même en fait que celle que connaît la culture¹⁵, puisque l'activité de celles-ci dépend de la structure de dédoublement du monde comme praxis et horizon (Dumont 1994 [1968] : 61-62).

Le processus d'interpénétration de la culture et de la conscience, que rend possible la présence de la culture et l'activité de la conscience, constitue d'ailleurs l'un des présupposés fondamentaux de la pensée dumontienne. Surtout, en ce qui nous concerne ici, la conscience du sujet est de la sorte *historique*, puisque son activité

¹⁴ Voici comment Dumont définit alors la conscience : «La conscience dont je parle ne s'identifie évidemment pas avec cette lumière épisodique et évanescence qui accompagne la plupart de nos actions, non plus qu'avec la réflexivité que la science pratique ; est en cause l'identité que l'homme se construit comme produit et comme prérequis de son effort pour agir et pour connaître. Cette conscience n'est jamais achevée, pas plus que l'action n'atteint son objectif ultime, pas plus que la science ne s'arrête en ses prospections. Pour chaque individu, cette conscience est mémoire : non pas un stock de souvenirs où chacun puise au gré des circonstances, mais l'élaboration d'une identité dans le temps, référée à certains événements privilégiés, et en vue d'un projet d'existence» (Dumont 1987a : 266)

¹⁵ L'on pourrait citer la définition que Arendt propose : «Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit.» (Arendt 1972 : 225)

s'inscrit dans l'histoire de la culture d'une société. Rien n'est par conséquent plus étranger à cette théorie de la culture que «...l'idée métaphysique d'une essence universelle de l'humain, transcendant l'espace et le temps.» (Letocha 1995 : 27). Ceci, pour autant, ne signifie pas que Dumont renonce dans sa théorie de la culture à conceptualiser le phénomène de la transcendance. Ce phénomène lui permet en effet de décrire comment la culture, une fois qu'elle est réifiée par la conscience en objets culturels, engage pour le sujet la présence un *sens*.

Dumont distingue dans *Le lieu de l'homme* deux catégories d'objets culturels : les objets de stylisation et les objets scientifiques. Ces deux types d'objet culturels répondent d'une même modalité de la transcendance. Toutefois, il semble accorder dans cet ouvrage un statut particulier aux objets de stylisation, à tout le moins lorsqu'il est question de décrire la modalité de la transcendance sans objet. Ce n'est pas que les objets scientifiques soient étrangers au phénomène de la transcendance, ou à la crise de la culture, mais la manière dont ceux-ci appréhendent le monde — Dumont pense avant tout aux sciences de la nature — fait en sorte qu'on distingue moins facilement avec ceux-ci les caractéristiques de cette modalité. La catégorie des objets de stylisation, si elle comprend bien évidemment les œuvres d'arts, et plus généralement tout ce relève de *l'esthétique*, ne se limite cependant pas à ces objets. C'est que la stylisation ne se réduit pas pour lui à n'être qu'un ensemble de procédés¹⁶, celle-ci participant plutôt d'un déchirement de la «... conscience soucieuse de se voir et de se contester ...» (Dumont 1994 [1968] : 65-66). L'activité de stylisation, à l'instar de l'activité scientifique, dépend par conséquent de l'activité

¹⁶ Dumont écrit : «La stylisation, c'est aussi donc, en définitive, le rapport essentiel des deux cultures que nous avons distinguées. L'une est solidarité de la conscience avec elle-même et avec le monde, continuité de l'espace et du temps, royaume familial où l'homme et la nature conviennent de se rassembler ; elle assure la fermeté de nos intentions. L'autre culture s'infiltré par les fissures que la première veut masquer, elle suggère que la conscience ne saurait être enfermée ni dans le monde ni en elle-même ; de ce malaise, elle fabrique les fragments d'un autre monde. Et de l'une à l'autre, les hésitations, les reculs, les apaisements, dessinent un rapport mouvant et qui doit être saisi dans sa mobilité même.» (Dumont 1994 [1968] : 65-66)

de la conscience, permettant de la sorte au sujet de remettre en jeu le sens que la culture lui prodigue.

La modalité de la transcendance avec un objet, parce que ce dernier est culturel, ne repose donc pas chez Dumont sur une essence universelle qui serait propre à l'être humain, ou sur la présence d'un esprit collectif, mais sur l'activité de la conscience du sujet. En effet, ce n'est pas parce que l'on se réfère avec cette modalité à des objets culturels, qui dépendent donc d'une société et de son histoire, que l'exercice de celle-ci est en premier lieu collectif. C'est, me semble-t-il, en ce sens que pour Dumont la «... conscience se fissure et, pour se transcender, se délègue en de nouveaux objets.» (Dumont 1994 [1968] : 66). Ainsi, l'activité de la conscience implique chez celui-ci l'efficace d'une transcendance, cette dernière se référant ici plus particulièrement à des objets culturels, c'est-à-dire d'ordre ontologique. Ne pensons, par exemple, qu'à la transcendance que l'on reconnaît à la poésie. Cette modalité de la transcendance avec un objet permet de momentanément conjuguer pour le sujet les pôles d'une praxis et d'un horizon¹⁷. Si la conscience du sujet est ici transcendée, c'est que la distance de la culture l'est également. Dumont, de cette manière, voit à ce que sa théorie de la culture puisse reconnaître la possibilité pour la culture de nous prodiguer un sens.

3. Le cercle de l'épistémologie des sciences humaines et la modalité de la transcendance sans objet

La modalité de la transcendance sans objet ne paraît toutefois pas être en mesure de nous décrire l'entièreté du phénomène que la transcendance sans nom couvre dans la

¹⁷ Dumont écrit dans *La dialectique de l'objet économique* que : «Si l'incertitude était complètement réduite, il n'y aurait ni valeur ni liberté. Pour que j'accepte la quotidienneté de l'action, il faut bien que la transcendance reste de quelque manière un enjeu. Grâce au besoin et au travail, grâce au produit et à l'objet technique, la transcendance est comme éparpillée dans le monde et celui-ci est bien cette variété des possibles qui en fait une histoire.» (Dumont 1970 : 331)

pensée dumontienne. La foi, par exemple, qu'elle soit anthropologique ou religieuse, même si on peut la rattacher à un objet ou à un rite, ne saurait pas en soi être chosifiée ou réifiée. Autrement dit, Dumont ne peut pas avec la modalité de la transcendance décrire l'expérience de la foi. Ce qui pour lui, en tant que sociologue, mais aussi — ne l'oublions pas — de croyant, n'est pas acceptable. Il n'est donc pas surprenant que Dumont, lorsqu'il expose sa théorie de l'épistémologie des sciences humaines dans l'ouvrage *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, voit, entre autres choses, à résoudre ce problème. Cette dernière théorie est d'ailleurs pour lui «solidaire» de sa théorie de la culture (Dumont 1994 [1968] : 4).

Cette deuxième modalité de la transcendance ne saurait pas, par conséquent, se référer à un objet, du moins pas à un objet qui est culturel ou d'ordre ontologique. En ce sens, il s'agirait alors d'une transcendance qui est *sans objet*. Dumont traite justement, dans les belles pages qu'il consacre dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* à «L'institution philosophique» (Dumont 1981 : 83-89), de la possibilité d'une transcendance sans objet¹⁸. Pour Dumont, la philosophie représente, avec l'idéologie et les sciences, l'un des trois *domaines de compréhension* de l'anthropologie, cette dernière possédant dans sa théorie de l'épistémologie une «acceptation fort étendue» (Dumont 1981 : 7). Aussi, l'anthropologie articule de plus dans celle-ci trois vecteurs : celui de l'action, celui de l'opération, et celui de

¹⁸ Dumont applique alors la définition de la philosophie sur laquelle se conclut *Le lieu de l'homme* : «Je préfère cette autre formule plus paradoxale et plus précise selon laquelle la philosophie n'a pas d'objet. C'est alors pour elle, s'installer carrément dans la distance créée par la culture, passer de l'organisation à la vie privée, de la structure au sujet pour reconnaître minutieusement les dualités et chercher inlassablement des réconciliations. Si ce discours du philosophe s'avérait sans avenir, nous saurions du moins qu'il n'y a aucune promesse pour les paroles de l'ensemble des hommes. (Dumont 1994 [1968] : 264)

l'interprétation¹⁹. Surtout, la pratique de l'anthropologie procède pour Dumont, comme nous l'indique le titre de l'ouvrage, en «l'absence de l'homme».

L'anthropologie, effectivement, s'installerait dans la distance qui constitue la culture, d'où une certaine assurance, sur le plan épistémologique, quant à l'objectivité sur laquelle repose sa pratique. Pour Dumont : «... la source et le prétexte de toute anthropologie, c'est non pas l'objet ni le sujet, mais l'absence. Une absence sur laquelle l'anthropologie a pour vocation de maintenir le regard afin de parler d'un savoir de l'homme ou d'une existence de l'homme.» (Dumont 1981 : 268) La pratique de l'anthropologie, entre autres choses, nous permet d'ailleurs de distinguer l'existence dans les sociétés humaines de la culture et de ses objets. La philosophie a été, dans l'histoire des sociétés modernes, le premier domaine de compréhension de l'anthropologie, devenant en quelque sorte un paradigme pour les domaines de l'idéologie et des sciences (Dumont 1981 : 100-101). Peut-être s'agit-il de la raison pour laquelle la philosophie s'intéresse d'abord à la *dialectique*, ou au *mouvement*, d'où provient la distance qui constitue la culture. De cette manière, l'objet de la philosophie consisterait en un «non-objet»²⁰.

Etant donné la nature particulière du questionnement qu'elle propose, une pratique anthropologique spécifique — la philosophie — procurerait un accès privilégié à cette absence. En fait, l'activité philosophique serait la première instigatrice de cette

¹⁹ Voici la définition de l'anthropologie qu'il propose alors : «Elle cherche à déceler dans la culture une interprétation de l'homme formée avant l'homme et à construire de l'homme une interprétation qui transcenderait la culture.» (Dumont 1981 : 11)

²⁰ Voici d'ailleurs ce qu'il en dit en 1969 à l'occasion d'une conférence sur l'enseignement de la philosophie : «Tout cela nous permet peut-être de dire aussi ce qu'elle est : sous des formes diverses, selon les conjonctures historiques, la philosophie est contestation et reformulation du rapport d'ensemble de l'homme avec son monde. Ainsi elle vise une totalité mais qui n'est ni une synthèse ni un objet.» (Dumont 1973 [1969] : 246)

absence où s'installe l'anthropologie. Les philosophies seraient, plus précisément, des «...transgressions de cette culture qui est pour nous significative, pertinente ; tirées vers la transcendance, vers l'Être ou le Non-Être, elles élargissent une absence.» (Dumont 1981 : 152) L'activité philosophique implique, par conséquent, une absence *radicale* : en transgressant la culture, c'est le fondement de cette dernière que l'on questionne, évoquant de ce fait l'ouverture à une transcendance. Toute pratique de l'anthropologie qui investit le domaine de la philosophie se trouve donc à questionner la pertinence du sens que prodigue une culture. L'anthropologie se veut de la sorte une pratique de l'interprétation, cette dernière relevant dès lors de l'activité de la conscience du sujet.

Ainsi, l'épistémologie dumontienne donne, entre autres, pour tâche à l'anthropologie de remédier au déchirement, ou à la rupture, dont sa pratique même procède, et cela en rendant possible que l'on reconnaisse à notre monde un sens qui puisse être interprété²¹. Dans ce contexte, la philosophie, puisqu'elle fait l'objet dans les sociétés modernes d'une institution philosophique, a plus spécifiquement la fonction d'élaborer et d'instaurer une «Raison» au sein de la culture²². L'activité philosophique constituerait en effet un moyen privilégié d'appréhender l'altérité de la raison, et, ce faisant, de participer à l'instauration et à l'élaboration d'une culture (Perron 1999 : 88). La philosophie ne nous propose pas de cette façon de vérité objective, mais bien une «vérité de l'existence» (Dumont 1981 : 20), car celle-ci consiste alors en une pratique particulière de l'interprétation.

²¹ Gagnon remarque que Dumont nous propose une épistémologie de l'antirupture (Gagnon 1982 : 148), ce que celui-ci corroborera d'ailleurs (Dumont 1982 : 171).

²² La raison répondrait chez Dumont, entre autres, de sa confrontation avec l'imaginaire : «... il faut que l'imaginaire résiste à la raison, qu'il lui rappelle que jamais la superstructure ne se réconciliera avec l'infrastructure, au point où la raison se fondrait ou se contemplerait dans l'épaisseur sans failles de la praxis. Car ce n'est pas assez que la raison entretienne mémoire de sa pertinence, de ses combats avec l'imaginaire. Celui-ci doit se faire mémoire à son tour, récapituler sa lutte perpétuelle contre la raison.» (Dumont 1987b [1982] : 182)

Aussi, une modalité de la transcendance sans objet garantirait que le sujet, toujours grâce à l'activité de sa conscience, puisse *dépasser* la raison à l'œuvre dans la culture, et, par conséquent, remettre en question le sens que cette dernière lui prodigue. La possibilité d'une transcendance sans objet est d'ailleurs évoquée par Dumont dans *L'anthropologie en l'absence de l'homme* :

Vouloir comprendre à la lumière de l'Être, et pourtant en rester dans l'expérience singulière, n'est-ce pas poursuivre une transcendance sans objet ? Sans doute. Mais ce mouvement, où se reconnaît la Raison, illustre, dans la plus vaste culture, ce par quoi celle-ci cherche à se dépasser. La plupart des philosophies sont tentées d'achever ce mouvement en nommant l'Être : Dieu, l'Esprit, la Chose, l'Histoire, la Matière ... Effort suprême de réaction contre la fermeture de la culture sur elle-même, la philosophie ne peut s'empêcher de vouloir appréhender de quelque façon l'horizon sur lequel elle s'entrouvre. Comment faire autrement ? Comment ne pas ramener désespérément à soi ce qui incite à penser ? (Dumont 1981 : 86-87)

Cette transcendance, parce qu'elle épouse l'activité philosophique, ne se référerait donc pas à un objet, car l'objet que vise la philosophie consiste en fait pour Dumont en un non-objet²³. Ce qu'on désigne alors comme un non-objet est la dialectique, ou le mouvement, dont résulte justement la distance de la culture.

La modalité de la transcendance sans objet dépendrait de la sorte de ce mouvement constitutif de la culture, et non des objets d'ordre ontologique dont la culture se compose. C'est ce mouvement qui nous permettrait de remettre en jeu la raison qui œuvre au sein même de la culture. En effet, pour Dumont :

Depuis les origines de la philosophie, recommence la visée de la transcendance, même quand le mot n'y est pas. Il ne s'agit pourtant pas d'une répétition, fût-elle polyphonique. Car les philosophies n'ont jamais pris leur envol vers les cieux de la transcendance sans créer de nouvelles problématiques positives. La science moderne en est née, la sociologie comtienne aussi ; de même, la science marxiste. On pourrait multiplier les exemples. Vouée à la création de la positivité, la philosophie se détache aussitôt de son produit, ou elle en est chassée, pour ne laisser voir qu'une figure singulière de dépassement. Ce mouvement est exemplaire d'une plus vaste expérience de notre civilisation : la présence en elle de la transcendance qui est le corollaire obligé de son historicité. Comment l'histoire, telle que nous en avons l'expérience,

²³ La philosophie n'a pour Dumont d'autres intentions que : «... d'être rappel du transcendant en refusant pourtant de s'abîmer dans son silence ; elle est examen et mise en forme de nos distances par rapport à lui, du moment où elle veut poursuivre l'enjeu de la parole.» (Dumont 1970 : 378) Plus précisément, la philosophie «... vise la transcendance, mais en cherchant à l'instituer.» (Dumont 1981 : 84)

serait-elle possible sans l'idée multiforme d'un inachèvement, sans des anticipations de ce qui n'est pas encore ? Le sentiment de l'historicité et celui de la transcendance sont partout répandus dans la vie des hommes ; la philosophie en est comme la pratique ouvertement construite et qui n'a d'autre vocation, en définitive et au-delà des systèmes particuliers, que de les entretenir et de les renouveler. (Dumont 1981 : 83)

L'activité philosophique, en plus de savoir créer nouvelles problématiques positives, inscrit la raison humaine dans une histoire, en assurant de cette manière l'historicité. C'est dire que l'efficace de cette transcendance relève cette fois encore de l'activité de la conscience du sujet. C'est cette conscience qui se trouve ici transcendée, et, par conséquent, le mouvement de la culture²⁴. Le sujet participe de la sorte à l'élaboration et à l'instauration de la raison au sein de la culture, ainsi qu'à l'élaboration et l'instauration du sens qu'elle prodigue

Discussion

La conception dumontienne de la transcendance sans nom, et ce n'est pas là la moindre de ses qualités, n'est pas sans donner lieu à plusieurs interrogations quant à la compréhension de cette question dans le cadre de la Modernité. Plusieurs aspects de la transcendance sans nom, ainsi que de ses deux modalités, méritent en effet d'être interrogés et de faire l'objet d'une discussion critique. Je ne retiendrai ici, pour le bénéfice de cette brève discussion, que deux de ces aspects : l'ascendant de l'emplacement socio-historique à partir duquel Dumont conceptualise la transcendance sans nom, et la cohérence conceptuelle qu'il nous est possible de reconnaître à celle-ci.

²⁴ Dumont dit dans *Le lieu de l'homme* que : « Dans sa démarche réflexive, la conscience se cherche elle-même au sein de ses parcours ; partant de son ordinaire vocation mondaine, elle remonte à son pouvoir transcendant. Mais elle ne s'arrête pas là. Elle vise à retrouver l'univers dans sa signification, à le restituer dans une cohérence qui soit intelligible pour la conscience. Elle n'exerce sur soi son droit de reprise qu'en se redonnant une autre figure du monde tout entier. » (Dumont 1994 [1968] : 51)

Il me paraît premièrement à propos de s'interroger quant à la nature «anthropologique», ou «sociologique», qui caractérise selon Dumont la conception de la transcendance sans nom. Effectivement, en ne voulant pas avec cette conception ne décrire que l'acception religieuse du phénomène de transcendance, celui-ci suppose que ce phénomène ne se limite surtout pas à celle-ci. C'est que le phénomène de la transcendance, avant d'être religieux, serait humain. Il serait, en fait, plus précis de dire que Dumont, dans son œuvre, ne veut pas qu'on limite ce phénomène à l'acception de la transcendance que l'on retrouve dans la tradition chrétienne. Parce qu'il développe la conception de la transcendance sans nom à partir d'un emplacement socio-historique particulier, celle-ci a justement comme premier modèle l'acception chrétienne de la transcendance. Il s'agit d'ailleurs de l'exemple le plus concret du phénomène de la transcendance dans sa pensée. En ce sens, que Dumont développe d'abord la transcendance sans nom dans le cercle de sa réflexion théologique, pour ensuite en traiter dans celui de la politique, me semble, sur le plan théorique, être révélateur.

Aussi, il me paraît important de s'interroger quant à la cohérence, ou à l'apparence de cohérence, que présente la conception de la transcendance sans nom dans la pensée dumontienne. Il y a au moins deux faits qui justifient cette interrogation. Premièrement, celui que Dumont n'a jamais consacré dans son œuvre un texte en particulier à la conceptualisation de la notion de transcendance. Deuxièmement, celui qu'il évoque ou mentionne la notion de transcendance dans presque tous ses ouvrages, et plusieurs de ses articles, quoique la plupart du temps de façon circonstancielle. Cela n'est pas sans créer un problème de chronologie lorsqu'on veut abstraire de son œuvre la conception de la transcendance qui s'y trouve. Par exemple, *L'anthropologie en l'absence de l'homme* a été publiée en 1981, soit six ans avant *L'institution de la théologie*, qui a été publié en 1987, et 13 ans après *Le lieu de l'homme*, dont la publication remonte à 1968. Autrement dit, 17 ans séparent *Le lieu de l'homme* de *L'institution de la théologie*.

Malgré cela, la pensée sociologique de Dumont m'apparaît nous proposer, du moins dans ses grands principes, une conception de la transcendance relativement cohérente. Quoique celui-ci ne précise pas comment on pourrait articuler les deux modalités qu'il reconnaît à la transcendance sans nom, il est manifeste que celles-ci ne s'annulent ni s'oppose, mais se complètent. Surtout, avec la transcendance sans nom, Dumont appréhende la présence pour le sujet de l'infini et l'expérience de la finitude humaine. Il approfondit de cette manière la conception du phénomène de la transcendance. Pour autant, il n'est pas évident que cette cohérence est intentionnelle. Celle-ci pourrait bien, par exemple, être le fruit du hasard, ou encore, ce qui me semble plus probable, résultée de la récurrence chez Dumont de certaines de ses grandes préoccupations, et de certains de ses partis pris théoriques. (...)

Conclusion(...)

Bibliographie des textes cités

* Les dates qui sont entre crochets indiquent la première date de publication du texte.

- Arendt, Hannah (1972). «La crise de l'éducation». Dans : Arendt, Hannah. *La crise de la culture* (pp.223-252). Paris : Gallimard.
- Beauchemin, Jacques (1999). «La culture comme éthique incarnée : illustration et défense de la sociologie de l'éthique dumontienne», *Carrefour*, vol. XXI, no.1, pp.39-60.
- Blondel, Maurice (1963 [1937]). *L'action. Tome second. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*. Paris : P.U.F..
- Dumas, Brigitte (1995). «D'une phénoménologie de la culture à une épistémologie des sciences humaines». Dans : Langlois, Simon, et Yves Martin (dir.) (1995). *L'horizon de la culture ; hommage à Fernand Dumont* (pp.109-122). Sainte-Foy : P.U.L. et IQRC.
- Dumont, Fernand (1994 [1968]). *Le lieu de l'homme ; la culture comme distance et mémoire*. Montréal : Hurtubise et Fidès.
- (1973 [1969]). «Remarques sur l'enseignement de la philosophie». Dans : Dumont, Fernand. *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme* (pp.243-253). Montréal : HMH Hurtubise.
- (1970). *La dialectique de l'objet économique*. Paris : Anthropos.
- (1974). *Les idéologies*. Paris : P.U.F..
- (1987b [1980]). « Les sciences de la religion comme pédagogie de la culture ». Dans : Dumont, Fernand. *Le sort de la culture* (pp.199-218). Montréal : l'Hexagone.
- (1981). *L'anthropologie en l'absence de l'homme*. Paris : P.U.F.
- (1982). « Pour Participer à un dialogue », *Sociologie et société*, vol.XIV, no.2, pp.170-174.
- (1987b [1982]). «La raison en quête de sa signification». Dans : Dumont, Fernand. *Le sort de la culture* (pp.157-182). Montréal : l'Hexagone.
- (1986 [1983]). «Mutations culturelles et philosophie». Dans : Cauchy, Venant (éd.). *Philosophie et culture ; Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie* (pp.45-54). Montréal : du Beffroi et Montmorency)
- (1987b [1986a]). «Situation de l'éthique». Dans : Dumont, Fernand. *Le sort de la culture* (pp. 183-198). Montréal : l'Hexagone.
- (1987a). *L'institution de la théologie ; Essai sur la situation du théologien*. Montréal : Fidès.
- (1996 [1995]). *Raisons communes*. Montréal : Boréal.
- (1996a). *Une foi partagée*. Montréal : Bellarmin.
- (2000). *Un témoin de l'homme ; entretiens* (colligés par Serge Cantin). Montréal : l'Hexagone.

- Gagnon, Nicole (1982). «Ce curieux produit de culture», *Sociologie et société*, vol.XIV, no.2, pp.143-149.
- Harvey, Fernand (2001). «La mémoire et la modernité», *Recherches sociographiques*, vol.XLLII, no.2., pp.253-266.
- Langlois, Simon, et Yves Martin (dir.) (1995). *L'horizon de la culture ; hommage à Fernand Dumont*. Sainte-Foy : P.U.L. et IQRC.
- Lemaire, Paul-Marcel (2000). *Portrait inachevé de Fernand Dumont*. Stanstead : Marais.
- Letocha, Danièle (1995). «Entre le donné et le construit : le penseur de l'action. Sur une relecture du *Lieu de l'homme*.». Dans : Langlois, Simon, Martin, Yves (dir.). *L'horizon de la culture ; hommage à Fernand Dumont* (pp.21-46). Québec : PUL et IRQC.
- Lucier, Pierre (1999 [1998]). *La foi comme héritage et projet dans l'œuvre de Fernand Dumont*. Québec : P.U.L..
- Marlé, René (1988). *Introduction à la théologie de la libération*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Paré, François (2001). «Transcendance et avènement : l'œuvre de Fernand Dumont face au déclin», *Voix et image*, no.79., pp.21-34.
- Pelletier-Baillargeon, Hélène (1972). «Interview de Fernand Dumont. Les alentours du rapport Dumont», *Maintenant*, no.112, pp.12-17.
- Perron, Louis (1999). «Raison et culture chez Fernand Dumont», *Carrefour*, vol.XXI, no.1, pp.87-112
- Veilleux, Marco (2001). «Fernand Dumont, *Une foi partagée*.», *Recherches sociographiques*, vol.XLII, no.2, pp.406-410.